

S I G L O X X

NICOLAI BERDIAIEV

(1874—1948)

TEODORO OLARTE

El nombre de Nicolai Berdiaiev es universalmente conocido. Muchos recordarán el inicio de esa fama en el mundo latino: la publicación en francés de *Una nueva Edad Media*; este libro causó profunda impresión en Europa y en América y desde esa fecha —1927— se impuso su nombre como expresión de una brillante inteligencia y de un generoso corazón. Sin embargo, se conoce parcialmente su pensamiento; para la inmensa mayoría Berdiaiev es el brillante antimarxista, el anticomunista, el profeta de las grandes catástrofes, pero se desconocen las bases metafísicas —su verdadera filosofía—, en que descansa esa ideología política y social. Nosotros quisiéramos referirnos en estas páginas a esa parte menos conocida de la obra del filósofo ruso: a su metafísica, vista desde unos cuantos puntos esenciales.

NOTAS BIOGRAFICAS

Nació Nicolai Berdiaiev en Kiev el año 1874; aunque de familia aristocrática, el joven estudiante se hizo marxista y revolucionario activo; complicado en la revolución de 1905, es desterrado por orden del Zar. Establecido el régimen soviético, explica Filosofía en la universidad de Moscú. Muy pronto, en nombre de un acendrado espiritualismo, se opone tenaz y elocuentemente al marxismo materialista, por lo cual no tarda en recibir la gracia del destierro de las manos del régimen comunista. En 1922 se encuentra en Alemania, donde permanece durante tres años, al cabo de los cuales pasa a Francia y se establece definitivamente en París. El 23 de marzo de 1948 muere en Clamart, pueblo cercano a París.

Su formación universitaria no es exclusivamente eslava, como ocurre a tantos intelectuales rusos; también entra en ella lo occidental, puesto que, graduado en la Universidad de su ciudad natal, pasa a Alemania a completar sus estudios filosóficos. El idealismo alemán, el marxismo y el misticismo ruso son las fuentes de su cultura primera.

Dos períodos hay que distinguir en el pensamiento de Berdiaiev: el ruso, correspondiente al de su formación y actuación en Rusia, y el ecuménico, de sus propósitos de síntesis universal, que no difiere substancialmente de la tesis de Soloviev: la unión del Oriente con el Occidente a base de un humanismo cristiano y aconfesional. Su personalidad compleja, tensa, sincera, contradictoria y brillante es casi idéntica a la de V. Soloviev, por lo que queda justificada la línea ideológica descrita por estos tres jalones : Dostoevski - Soloviev - Berdiaiev. El papel de Aliocha, barruntado en "Los hermanos Karamazof", es aceptado como destino personal por los dos últimos; Soloviev y Berdiaiev cumplen

esa misión ecuménica con su temperamento ardiente, casi místico, con un amor ilimitado hacia el hombre de carne y hueso, por medio de una cultura universal y un bien sentido cristianismo.

Berdiaiev no legó un sistema filosófico cerrado; sus principales obras son variaciones de cuatro o cinco temas esencialmente metafísicos, los cuales centran todos los problemas divinos y humanos; era un hombre sinceramente angustiado, lo cual le acredita como filósofo sincero, particular éste menos común de lo que se cree. Su estilo de pensar es ante todo intuitivo; todas sus páginas están cruzadas por geniales fogonazos intelectuales. De aquí un desorden, más aparente que real, ciertamente. A esta condición de su pensar se debe también la excesiva repetición de ideas y hasta de frases en una misma obra y aun en obras distintas, de tal modo que para enterarse de su pensamiento bastaría la lectura de cuatro o cinco de ellas. Por otra parte, su producción polifacética le acredita como pensador sinceramente interesado por todos los problemas de su tiempo, a los cuales acomoda la solución que le dictan sus insobornables convicciones filosóficas.

Las filosofías más dispares se mezclan en el pensamiento de Berdiaiev, como se podrá comprobar en el curso de este trabajo: el gnosticismo, el teosofismo, pasando por el Cusano, J. Boehme y por Eckhart, se reúnen con la filosofía actual, representada por Husserl, Bergson, Heidegger, Max Scheler y N. Hartmann. Esto da idea de su cultura personal y de la índole de esta cultura. Un filósofo que ponga en marcha y con ritmo verdaderamente personal tales influencias, ha de atraer la atención de todos por su libertad, por la ausencia de compromisos con las modas nacionalizadas, por su tono, que ya se había olvidado en lo que llamamos Occidente.

BIBLIOGRAFIA DE N. BERDIAIEV

La inmensa mayoría de sus libros fueron publicados originalmente en ruso; algunos, muy pocos, en francés. Los libros en ruso están traducidos primeramente al francés y de este idioma proceden las traducciones —excepto algunas— hechas a otras lenguas. Haremos un intento de mencionar las principales y hasta las secundarias, sin que podamos garantizar que la lista sea completa.

- 1.—*Subjetivizm i individualizm v obscestujennoj* (Subjetivismo e individualismo en la filosofía social), Peterburg, 1901.
- 2.—*El problema ético alla luce dell'idealismo*, 1902. (Artículo publicado en la revista "Problemi dell'idealismo").
- 3.—*Duchovnyj kredis intelligencij* (Crisis espiritual de las inteligencias) s. 1., 1905.
4. *Sub specie aeternitatis*, s. 1., 1907.
- 5.—*Novoje religioznoje soznanije i obscestujennost* (Nueva conciencia religiosa y el problema social), s. 1., 1909.
- 6.—*Filosofskaja istina i intelligentskaja pravda* (Verdad de la filosofía y verdad de la inteligencia), art. publicado en "Vjechy", 1909.
- 7.—*Filosofija svobody* (La filosofía de la libertad), Mosckva, 1911.

- 8.—*Smysl Tvorcestva*, (Sentido del acto creativo), Moskva, 1916; trad. francesa *Le Sens de la Création. Un essai de justification de l'homme*, por Lucienne Julien Cain, Bruges, 1935, En esta obra llega el pensamiento de Berdiaiev a su madurez; hállanse en ella los puntos capitales de su filosofía; anuncios muy precisos de lo que llegaría a ser la filosofía actual.
- 9.—*Filosofía njeravjenstva*. (Filosofía de la desigualdad), Berlín 1923.
- 10.—*Smysl istoriji* (El sentido de la historia), Berlín 1923. Trad. en varios idiomas; en castellano: Santiago (Chile) 1936.
- 11.—*La dignité du Christianisme*, París 1931.
- 12.—*Le marxisme et la religion*, París 1931.
- 13.—*Le Christianisme et la lutte de classes*, París, 1932.
- 14.—*L'homme et la Machine*, París, 1933.
- 15.—*Probleme du communisme*, París, 1933.
- 16.—*Esprit et liberté, Essai de Philosophie Chrétienne*, París, 1933.
- 17.—*Un nouveau Moyen age*, París 1927.
- 18.—*Sudba celovjeka v sovremennon mirje* (El destino del hombre en el mundo actual), París, 1934. Hay trad. alemana.
- 19.—*L'esprit de Dostoievsky*, París, 1929.
- 20.—*De la destination de l'homme*, París, 1935. Esta obra puede considerarse como la "suma" del pensamiento de Berdiaiev. Ha sido traducida a varios idiomas; las trad. francesa e inglesa son versiones directas del original ruso. La inglesa lleva como título *The Destiny of Man*.
- 21.—*Cinq meditations sur l'existence*, París, 1936. Hay trad. castellana.
- 22.—*Essai d'autobiographie philosophique*, París, 1940.
- 23.—*Essai de Metaphysique eschatologique*, París 1946.
- 24.—*De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, París 1946.
- 25.—*Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. París, 1950.
- 26.—*Duch i realmost* (Espíritu y realidad), París, 1950.
- 27.—*Dream and reality*, Londres 1950.
- 28.—*Das Ich und die Welt der Objekte* (El yo y el mundo de los objetos), Darmstad 1954.

A estas obras hay que añadir muchas notas y artículos suyos, aparecidos en la revista, escrita en ruso, "Putji" (El camino), dirigida por el mismo Berdiaiev. La revista se publicaba en París desde 1925.

EL FILOSOFO Y LA FILOSOFIA

Para Berdiaiev, el intelectual tiene una misión permanente que cumplir, y la ha de cumplir como una real obligación sagrada. ¿En qué consiste esa Misión? En rescatar al hombre, devolviéndole su capacidad creadora. Esta procede de que el hombre es imagen de Dios. "La vida espiritual creadora no incumbe únicamente a Dios, sino también al hombre. Se ofrece al hombre una inmensa libertad, que es el inmenso experimento de las fuerzas de su espíritu. Dios mismo, por decirlo así, espera del hombre su acción creadora, su aportación creadora¹. Pero hoy la imagen del hombre se ha obscurecido por completo porque el hombre ha gastado y destruído esas fuer-

¹ *Una nueva Edad Media*, Santiago de Chile, 1935; p. 41]

zas en la afirmación de sí mismo, al gravitar sobre la periferia de las cosas”². El filósofo tiene que reconocer que, partiendo del Humanismo, hemos llegado por caminos de disolución hasta un punto del que ya no cabe proseguir más lejos. El filósofo, para serlo de verdad y a la altura de nuestras necesidades, ha de estar poseído por el sentimiento de lo catastrófico; la filosofía ha de ser hecha, no por deporte, sino por necesidad humana, a impulsos de una auténtica angustia por la suerte del hombre de carne y hueso. Por esta razón afirma que “la filosofía alemana contemporánea, con Cohen, con Husserl y tantos otros, lleva ante todo la lucha contra el antropologismo. Sospecha del hombre, considerándole como causa de lo relativo y de lo precario del conocimiento. A fuerza de buscar en el conocimiento su autodefinición y su autoafirmación, llega el hombre a la negación y a la destrucción de sí mismo”³.

La filosofía ha de centrarse en el hombre, y desde el hombre organizar toda la problemática filosófica. Filosofar es ser hombre entero.

El verdadero filosofar se ve obstaculizado por la epistemología porque ésta causa un hiato en las entrañas de la verdadera realidad; no hay conocimiento por una parte y realidad por otra; no se trata de que se conozca al ser como un objeto separado e independiente; el ser se conoce a sí mismo y a través de este conocimiento se expande y se ilumina desde dentro; en el acto del conocimiento se reconoce que algo le pasa a la realidad. Su raíz se encuentra, no en el ser racionalizado, categorizado, sino en el ser anterior a toda racionalización, en el ser que está aún entenebrecido. El abismo abierto entre el conocimiento y la realidad se debe al racionalismo, que todavía está muy lejos de ser superado. El filósofo ha de tomar la realidad juzgándose a sí mismo como centro de esa realidad. El problema del conocimiento, tal como se suele plantear por la filosofía oficial, descansa sobre una base absurda. La distinción entre sujeto y objeto corresponde a una fase secundaria.

La teoría del conocimiento tiene que llegar a ser una antropología filosófica e interesarse con el hombre y no con el yo trascendental. Sólo un estudio del hombre desde el punto de vista espiritual y ontológico puede responder a la cuestión fundamental acerca de la validez y consistencia del conocimiento, no del superhombre, sino del hombre que soy yo. El idealismo no ha podido contestar a ella.

Establecidas estas bases, Berdiaiev exige para la filosofía los derechos a la libertad que le son intrínsecamente naturales: “Esta (la filosofía) supone la libertad del pensamiento, es problemática por esencia: el descubrimiento de la verdad es el resultado de una continuidad de operaciones que efectúa el conocimiento”⁴. La filosofía poco tiempo ha vivido en libertad. Antes fue esclava de la religión dogmática, y, tan pronto como se liberó de ella, cayó en otra esclavitud todavía peor que aquella: la de la ciencia. Esta nació de la filosofía y creció al lado de ella, pero la hija se alzó contra su madre. Cierto, la filosofía tiene que contar con los resultados de las ciencias, pero no ha de encadenarse a ellas porque el conocimiento científico es absolutamente distinto del filosófico. “Precisamente, la física matemática, la más perfecta de las cien-

2 Ibid.

3 *El cristianismo y el problema del comunismo*, Madrid, 1935; p. 191.

4 Ibid., p. 190.

cias, es la que está más alejada de los misterios del ser, porque estos misterios son revelados únicamente en y a través del hombre, en la vida epiritual y en la experiencia epiritual. Pese a Husserl, quien tanto trabajó por hacer de la filosofía una ciencia pura y por eliminar de ella todo rastro de sabiduría, la filosofía ha sido y será sabiduría⁵. La diferencia esencial entre filosofía y ciencia radica en el ser, el cual para la filosofía es espíritu, mientras que para la ciencia es naturaleza.

Tampoco la filosofía puede ser sujeta por la religión de tipo confesional, ni por una doctrina política, que en el fondo es una religión, como el comunismo: "El pensamiento filosófico no puede florecer ni ser creador en un medio donde reina el miedo de la excomunión por la herejía, de la denuncia y la exclusión del partido (se refiere al partido comunista)"⁶. La filosofía, sin ser fe religiosa, se encuentra más cercana de la religión que de la ciencia; elementos ofrecidos por la religión son indispensables para la filosofía.

¿Cómo mantener la libertad y la verdadera autonomía de la filosofía? Para evitar confusiones lastimosas, no existe otro recurso que fijar nítidamente el carácter de lo filosófico y el carácter de lo científico. Y ese carácter es: lo que diferencia esencialmente al saber filosófico del saber científico consiste en que la filosofía conoce al ser en y a través del hombre y halla en éste la solución al gran problema del sentido, mientras que la ciencia conoce al ser considerándolo aparte y fuera del hombre⁷.

Siendo el hombre, merced a su exclusivo poder de la experiencia epiritual y hasta mística el centro de la filosofía se comprende por sí que el quehacer filosófico de Berdiaiev se refiera a las cuestiones centrales que atañen a la persona humana. Efectivamente, la temática de su filosofía gravita en torno a la existencia humana, a su creatividad, al espíritu y, sobre todo a su libertad, punto medular de su pensamiento. Su carácter éticista queda evidente. Y tan es así, que el problema del bien y del mal es el hilo conductor, el camino que le lleva a la profundidad de su concepción metafísica total. "La ética ocupa un puesto central en la filosofía porque ella está interesada en el pecado, en el origen del bien y del mal y en la valorización moral. Y desde que estos problemas tienen una significación universal, el área de la ética es mucho más amplia de lo que comúnmente se cree"⁸. La verdad de todo esto se irá viendo en los siguientes apartes.

EL HOMBRE Y DIOS

Estos dos temas —el hombre y Dios— son inseparables en el pensamiento de Berdiaiev. Para definir al hombre hay que partir de Dios, y para comprender la esencia de Dios es necesario implicar el concepto del hombre por su atributo esencial de la creatividad. La definición de que el hombre es la imagen y semejanza de Dios, es correcta, pero pocos han extraído todas las conclusiones de ella; es necesario conferirle un sentido mucho más profundo que el que se le concede ordinariamente. El hombre es también un creador, y está "llama-

5 *The Destiny of Man*, translated from the Russian by Natalie Duddigton, M. A., New York, 1937; p. 8.

6 *El Crist. y el prob. del comun.*, p. 195.

7 *The Dest. of Man.* p. 8.

8 *Ibid.*, p. 21.

do” también a la creadora cooperación en la obra de Dios. El hombre es un ser esencialmente creador y puede crear porque posee libertad, “elemento primigenio, absolutamente indeterminado, potencial, que sale del abismo del no-ser”⁹. Este abismo es el “Ungrund” del que habló Jacobo Boehme.

Según Berdiaiev, la interpretación cristiana, sea católica, protestante u ortodoxa, de la revelación bíblica ha minimizado atterradoramente al hombre; ella ha despojado al hombre del poder creador en el sentido literal de la palabra. Sin embargo, el nuevo Adán, tal como puede rastrearse en el Evangelio, es creador “con” D’os, incluso hay un incremento en Dios por la acción creadora del hombre ¿En qué consiste esta creación humana, independiente de la de Dios? Berdiaiev distingue la creación de la emanación y de la evolución: en la emanación las partículas de materia se irradian de un centro y se separan de él; en la evolución no existe sino una redistribución de fuerza y energía y nada nuevo adviene. La evolución es de la necesidad, mas la creación es hija de la libertad¹⁰. La creación, el misterio insondable de la vida, presupone el “no-ser”, el “me on” —y no el “ouk on”— que es la fuente de la libertad primigenia, precósmica, preexistente en el hombre. Tres elementos implica el concepto de la creatividad humana: la libertad increada, los dones concedidos por Dios al hombre y el mundo creado por Dios como campo de la libre actividad humana. Con estos tres elementos, el hombre crea por sí mismo algo absolutamente nuevo, no existente antes.

Ya dijimos que, según el filósofo ruso, la libertad es increada, que está implantada en el abismo del “no-ser”. Manteniéndose en la línea del pensamiento de Eckehart y de Boehme, afirma que para llegar a ese abismo, ni el racionalismo filosófico, ni la teología positiva, que también es racionalista, sirven para nada; es la teología negativa, la experiencia mística la que nos conduce hasta él. La Nada Divina, el verdadero absoluto, no puede ser el creador del mundo, sino que de ahí nace el Dios Creador; la creación del mundo es un acto secundario. Y la libertad surge también de esa Nada Divina, es increada; es parte de la Nada fuera de la cual Dios creó el mundo. Dios y la libertad son gemelos.

De modo que el hombre por su libertad se independiza, no sólo de las cosas, sino también de Dios. Solamente así la persona puede liberarse de la opresión del monismo divino, del Espíritu absoluto hegeliano¹¹, cuya raíz se encuentra en el monismo luterano, en el que Dios es todo y el hombre es nada. Sin este dualismo, —el hombre y Dios— no hay posibilidad para el acto verdaderamente creador humano.

Sin embargo, Berdiaiev no adopta ese dualismo para explicarse exclusivamente el misterio de la creatividad humana; lo que a él le atormenta es el problema del bien y del mal. Reconocida la existencia del mal, hay que explicarla. Y Berdiaiev responsabiliza del mal al hombre; quien por poseer una libertad increada, puede introducirlo en la creación, salvando así toda responsabilidad divina.

⁹ Ibid., p. 70.

¹⁰ Ibid., p. 163.

¹¹ *Cinq meditations sur l'existence*, Paris, 1936; p. 43.

EL HOMBRE

Puntualicemos más la antropología de Berdiaiev. Para él, la teoría del hombre es la teoría de la persona. En primer lugar, entre la personalidad y la individualidad existe una diferencia esencial: la personalidad es una categoría religiosa y espiritual; la individualidad es una categoría natural y biológica; es producto debido al proceso biológico de la especie; nace y muere. Al contrario, la personalidad posee una categoría axiológica; es una tarea a realizar; es la imagen y semejanza de Dios. No es ella parte de algo, ni una función de la especie o de la sociedad; nunca podrá ser concebido en términos biológicos o sociológicos. Es una totalidad comparable a la totalidad del mundo; se afirma en lo comunicación intuitiva con todas las cosas, a la que "humaniza" mediante su "des-objetivación".

La persona no es posible sin relación con Dios y con otras personas; la existencia de Dios, que es un tropiezo metafísico para fijar el concepto de persona según el pensamiento de Nietzsche o de N. Hartmann, para Berdiaiev resulta un fundamento necesario. El hombre no comparte el destino de la especie, que, nace y muere, porque él es espiritual e inmortal. Aunque pertenezca por esencia a la sociedad, no puede admitirse que se agote en ella; esencialmente es del mundo espiritual.

Por naturaleza el hombre es un ser trágico, y el origen de su tragedia se halla en la dualidad, manifiesta en su vida ética: el bien y el mal. Muchos atribuyen esta dualidad al pecado original —dice el filósofo ruso—, pero no puede ser así, pues el pecado original es un retroceso del ser al no-ser. El enigma que esencialmente encierra el hombre, no es el término de un proceso natural, sino que se origina de ser hijo de Dios al mismo tiempo que hijo de la libertad, antecesora a toda existencia¹².

Si la personalidad consiste en un hacerse, ¿cómo se crea ella? La respuesta a este problema nos la dará la ética, que, como se dijo, es lo central de la filosofía. La más profunda consideración que el hombre puede hacerse de la realidad no ha de partir del conocimiento, sino del sentimiento; el bien y el mal se reflejan en el sentimiento, órgano ético por excelencia. ¿Y qué es el bien y qué es el mal? Bien será todo aquello que afirma, facilita, exalta la persona y la libertad humanas; el mal será todo lo que obstruye, amenaza a la persona y su libertad de cualquier ángulo que sea: político, social, religioso, intelectual. Con sobrada justicia ha sido calificado Berdiaiev de anarquista místico, porque merece esa calificación quien estaba poseído de los siguientes pensamientos: "La ley moral, la ley del Estado, de la Iglesia, de la familia, de la civilización, de la técnica y de la economía, organiza la vida, la preserva y la juzga; a veces la abraza, pero nunca la mantiene con un poder "gracioso", nunca la ilumina o la transfigura: La ley es necesaria para el mundo pecador, y no puede ser cancelada sin más. Pero es necesario superarla por una fuerza superior; el mundo y el hombre tienen que ser libertados del poder impersonal de la ley¹³.

¹² *The Dest. of Man*, p. 70.

¹³ *Ibid.*, p. 123.

La persona humana no llegará a ser auténtica por medio de la ética legalista, que es destructora de la personalidad, ni con la ética de la gracia o de la redención. Ciertamente, la gracia no es por sí hostil a la persona y a la libertad, pero el legalismo entra en su reino muy sutilmente y la envenena. De hecho, el reino de la gracia y el de la ley andan mezclados en el Estado o en la Iglesia. Hay que defender a toda costa al ser concreto, el existente y a la libertad. La ética que garantiza la personalidad, no ha de tener fines generales, ni siquiera el de la felicidad; ésta no es un valor supremo; más aún: existe un conflicto irreconciliable entre la libertad y la felicidad; frecuentemente la felicidad es un soborno para destruir la libertad. "Consiento —escribe— en sufrir y en ser infeliz con tal de permanecer libre"¹⁴.

La realización de la persona consiste en crear valores espirituales, en hacerse libremente y de una manera única. La dignidad moral del hombre no está determinada tanto por los propósitos a que subordina su vida, cuanto por el hontanar del que brota su vida moral y su actividad¹⁵. Entre los tres tipos de ética que Berdiaiev examina, la teológica, la humanitaria y la teo-ándrica, se queda con la última, porque es la que ampara y fundamenta la libre creatividad humana. Esta ética difiere de la legalista porque todo designio moral es para ella individual y creador; difiere de la ética de la gracia porque pone en primer plano la creación de los valores y no la salvación. El fin ético no es la salvación del alma o la redención del pecado, sino la realización creadora de la rectitud y de los valores.

Y como esta ética es personal, no puede ser individualista; ha de basarse en la relación con Dios y con las demás personas. Para asentar estas relaciones, aparte otros factores, Berdiaiev considera de primerísima importancia el amor, la humildad y el sufrimiento. La piedad, la compasión por nuestros semejantes debe concretarse a aliviar el peso de la tragedia del prójimo; la cruz está siempre sobre nuestros hombros, mas el amor la hace menos pesada. Pero estos sentimientos nunca habrán de ser pretexto para menoscabar la dignidad humana, coartando su libertad. La humildad, en su sentido ontológico, es una heroica conquista del egoísmo y nos eleva a la cumbre del teocentrismo¹⁶.

DIOS Y LA TRAGEDIA DIVINA

Berdiaiev no se propuso, en realidad, el problema filosófico en torno de Dios; para él no existe tal problema. Aunque sí le preocupó el problema del ateísmo, principalmente en sus variaciones rusas¹⁷. El Dios que nos muestra la especulación teológica, con su antecedente aristotélico, el Dios como "Actus purus", es inadmisibile. Un Dios que responda al concepto del ser, sea de Parménides, de Platón o del idealismo moderno, implica un monismo esterilizante¹⁸. Tampoco el Dios del Antiguo Testamento satisface: "Sabemos por la Biblia que Dios se reveló a los hebreos. Pero la ira, la envidia, la venganza que manifiesta el Dios-Jehová no son las propiedades inherentes a Dios y no son más que la imagen de El empuñada por la conciencia del pueblo israelita,

14 Ibid., p. 132.

15 Ibid., p. 102.

16 Ibid., p. 149.

17 *El Crist. y el prob. del comun*; pp. 141 ss.

18 *The Dest. of Man*, p. 37. *El sentido de la historia*, Santiago de Chile 1936; pp. 53 ss.

al cual eran propios estos errores”¹⁹. Sólo el Dios evangélico satisface al corazón y a la mente. Pero este Dios ha sido desfigurado por la teología positiva, la cual nos ofrece un Dios estático, inerte.

Ante esta situación, Berdiaiev emprende el camino desbrozado principalmente por Boehme: el proceso teogónico boehmiano es el que puede darnos una intuición profunda de la Deidad. En Dios existe este proceso con su correspondiente tragedia. Del “Ungrund” surge perpetuamente Dios, y en la vida divina podemos sorprender una psicología divina, aunque esto sea escándalo para la teología positiva racionalista. Sin embargo, aquí hay una contradicción: se niega en la vida de Dios conflictos internos y, por consiguiente, la tragedia inherente a toda vida, el profundo anhelo por su “Otro”, por el nacimiento del hombre, mientras que no se teme adscribirle la ira, los celos, la venganza y otros estados afectivos que en el hombre se repudian por inmorales. Dios —afirma Berdiaiev resueltamente— tiene, es todo eso. Una teología esotérica tiene que admitirlo.

Tampoco cabe identificar el Absoluto (“Ungrund”) con el Dios Creador, porque de ese modo el mundo creado sería un accidente, innecesario, insignificante, sin relación con la íntima vida divina y, consecuentemente, sin sentido²⁰.

¿En qué consiste la tragedia divina? A esta pregunta Berdiaiev contesta que en la muerte de Cristo, lo cual supone la Trinidad Divina. El Dios de la revelación es el Dios del amor sacrificial, y el sacrificio siempre implica tragedia. Tal es el misterio de la Encarnación. La ampliación de estos puntos hay que hacerla a base del concepto de la Historia.

DIOS, HOMBRE, HISTORIA

Quedaría notablemente inconclusa nuestra exposición si no contrastáramos lo anteriormente dicho con la filosofía de la historia que profesa Berdiaiev. Como se verá, su pensamiento sobre este punto está esencialmente vinculado con su teoría de Dios y del hombre; las bases metafísicas son las mismas.

Solamente la cultura cristiana ha hecho posible el concepto de filosofía de la historia; el griego no comprendió lo histórico porque consideraba al mundo como algo acabado, algo definitivamente cerrado. La única cultura no cristiana, capaz de comprender lo histórico, fue la cultura hebrea, porque está centrada en el mesianismo... “estoy firmemente convencido de que la misión del pueblo hebreo había sido verdaderamente la de introducir en la historia del espíritu humano, una conciencia del proceso histórico francamente opuesto a la concepción cíclica, propia del espíritu helénico”²¹. La cultura cristiana está edificada sobre dos fundamentos: el helenístico y el hebreo, y gracias a éste, el cristianismo creó la conciencia del dinamismo histórico, sin el cual no hubiera aparecido el concepto de filosofía de la historia. Ese dinamismo posee un centro, Cristo, el Dios-Hombre, y la historia se dirige hacia ese centro y luego prosigue teniendo a ese centro como origen. De todo esto se infiere que la historia tiene un significado oculto, implicando en sí un misterio.

19 *El Cristianismo y la lucha de clases*, Madrid 1936, p. 176.

20 *The Dest. of Man*, p. 39.

21 *El sent. de la hist.*, p. 34.

Para que pueda darse Historia hay que comenzar por esclarecer el dualismo existente en la realidad: la libertad espiritual del hombre, principio fundamental independiente, incluso de la libertad de Dios y el Destino divino. El monismo puro es por esencia antihistórico, sea él a base de solo Dios o de la fatalidad natural.

La historia es de entraña metafísica, ya que su objeto es el destino del hombre, que es un ser divino, un ser "teándrico"²². El hombre tiene un destino divino, metafísico y no sólo histórico, terrenal. "La Historia nace en lo más hondo de la realidad espiritual, en aquella experiencia del espíritu humano en que este mismo espíritu ya no aparece como algo lejano y opuesto al Espíritu Divino, sino como una identificación estrechísima con el Espíritu Divino, y en la que se descubre el drama de la reciprocidad entre Dios y el hombre"²³. La historia es incluso manifestación de la tragedia divina, aunque, según ciertas y muy extendidas interpretaciones, sea imposible conciliar la inmutabilidad de Dios con este proceso histórico introducido en la Esencia Divina. "Yo estoy firmemente convencido de que la doctrina cristiana de una Divinidad inmutable y que admite el proceso histórico exclusivamente en el mundo creado y relativo nuestro, que se supone fundamentalmente distinto en su esencia de lo Absoluto, es una doctrina esotérica, que no se ocupa de la esencia profundísima de la Divinidad"²⁴. Para mantenerse en esta convicción, Berdiaiev aduce la muerte de Cristo²⁵.

Se comprende que, alcanzadas estas alturas en su exposición, Berdiaiev tenga que habérselas con el problema del tiempo y de la eternidad. Si la historia es un proceso temporal, humano y divino, ¿cómo será posible coordinar el tiempo con la eternidad? El filósofo ruso, ante este problema, se esfuerza por demostrar que las raíces del tiempo se encuentran en la eternidad. Tiempo y eternidad no son —dice— conceptos opuestos, como profesan muchas filosofías. Aquí tenemos el problema central de la metafísica de la historia.

Hay que distinguir dos clases de tiempo: el tiempo "bueno" y el tiempo "malo"; un tiempo falseado y un tiempo íntimamente unido a la eternidad. El proceso histórico universal, que se desenvuelve en nuestro tiempo, tiene su génesis en la eternidad, causa esencial de todos los fenómenos de nuestra realidad total. De modo que la filosofía de la historia ha de reconocer, para alcanzar lo más profundo de la existencia universal, tres fundamentos: la Eternidad, el tiempo "bueno", que es como un momento en el seno de aquélla, como una época de ella, y el tiempo "malo", que es nuestro tiempo. Estos tres factores se hallan esencialmente unidos y son hasta independientes. "La historia es necesaria a la Eternidad, es necesaria al drama que se desarrolla en lo eterno. La historia es nada menos que una profundísima reciprocidad entre la Eternidad y el tiempo, una irrupción continua de aquélla en éste"²⁶.

22 *The Dest. of Man*, p. 105.

23 *El sent. de la hist.*, p. 51.

24 *Ibid.*, pp. 54 ss.

25 *Ibid.*, p. 55.—Este pensamiento se repite en todas las obras filosóficas de Berdiaiev, señaladamente en "Essai de metaphysique eschatologique".

26 *El sent. de la hist.*, p. 68.

Como ya se ha repetido muchas veces, la historia es drama, es lucha. ¿Y qué elementos luchan? Lo eterno y lo temporal; lo eterno, que ha irrumpido en lo temporal, pugna por alcanzar la victoria de la Eternidad. Para comprender esta lucha, es preciso reconocer necesariamente la existencia de la libertad del Mal. Se comprende que, dada la línea ideológica en que se mueve nuestro filósofo, tenga un papel tan principal en la filosofía de la historia la idea del Mal. No hay posibilidad de historia sin este principio del Mal; admitir la libertad en su pleno sentido equivale a admitir ese principio, que es origen del falseamiento del tiempo nuestro, que es un principio trágico²⁷.

La historia persigue un fin para el cual posee medios adecuados: "...la historia de la humanidad (es) como una manifestación libre de las potencias espirituales humanas, como un camino para redimirse del pecado original que se había cometido en virtud de la libertad propia de la naturaleza humana"²⁸.

Tal es el fin intrínseco, el sentido de la historia. Sin embargo, cabe preguntarse si el término temporal del proceso histórico es inmanente o trascendente a la Historia de la Humanidad. Berdiaiev rechaza, como es de suponer, el inmanentismo tal como lo conciben ciertas doctrinas progresistas. La teoría del progreso, tan extendida desde el siglo XVIII, trata de reducir las generaciones, las existencias concretas, los momentos históricos, a eslabones que conducen a una resolución temporal del drama histórico, que dará por resultado una generación feliz,... "dominando olímpicamente con su plenitud las osamentas de las lamentables generaciones pretéritas"²⁹. La doctrina del progreso, por haber sido despojada de todo su original contenido religioso, es una doctrina cruel y de muerte. Hay que vencer el "falso infinito" hegeliano. El tiempo que preside en forma absoluta al progreso, tal como éste ha sido defendido por el positivismo, es el tiempo "malo" que despedaza y fragmentiza la realidad.

El remate de la historia tiene que ser trascendente; la historia ha de resolverse en el tiempo que no es fragmentario: "la metafísica de la historia nos enseña con precisión que todo cuanto es insoluble entre los límites históricos, ineludiblemente ha de resolverse más allá de la Historia"³⁰. La historia no puede resolverse en un momento cualquiera; esto sería absurdo. El sentido de lo histórico "estriba en la exteriorización de todas las potencias espirituales de la Historia para llegar, a través de una profunda tragedia histórica, a una solución verdaderamente absoluta"³¹. Esta solución consistirá en que el mundo entre en un tiempo perfecto y elevado, en que pudieran resolverse todos los problemas del destino humano individual para acabar con el trágico conflicto de este destino con el destino universal. "La Historia Universal ha de penetrar nuevamente en la Historia Divina, borrándose todas las fronteras, todas las limitaciones que separan este mundo nuestro del "más allá", volviendo el mismo estado de antes, al estado inicial de la vida universal... El eón de nues-

27 Ibid., pp. 82 ss.

28 Ibid., p. 81

29 Ibid., p. 206

30 Ibid., p. 226.

31 Ibid., pp. 199 ss.

tro universo pronto caducará y perderá su corteza como un fruto demasiado maduro. Todo esto lo hallamos profetizado en el Apocalipsis”³².

* *
*
*
*

Tales nos parecen las líneas esenciales del pensamiento de Berdiaiev. Nuestro trabajo se ha concretado a ser una exposición descriptiva y no crítica; este último aspecto nos hubiera llevado a un terreno demasiado espinoso, y al que por lo menos ahora no sentimos tentación de entrar. Nos basta —en caso de haberlo conseguido— con mostrar el fruto intelectual de un hombre sincero, que quiso ser universal aunando lo suyo, lo eslavo, con lo occidental y que se quedó demasiado apegado a lo suyo por haberlo universalizado sin medida.

32 Ibid., pp. 224 ss.