

El problema de Oriente y Occidente en sus relaciones con la literatura y filosofía rusas

SI se analiza el contenido conceptual de la oposición *Oriente-Occidente*, desde el punto de vista de los caracteres generales de la civilización, se advertirá que ambas denominaciones son todavía uno de los elementos más vagos del ideario contemporáneo.

La costumbre de considerar a la mayor parte de Europa (junto con las Américas) como una unidad determinada, para oponerla, en seguida, a los países más próximos al Este, está de tal modo aceptada que, sin profundizar los grandes conceptos en juego, nos solemos quedar en el terreno de los lugares comunes y de los clichés desvaídos por el uso. Sin embargo, el problema de tratar de captar adecuadamente las razones íntimas de las diferencias y divergencias entre "el Oriente" y "el Occidente" cobra una enorme actualidad, la que se ha visto aumentada en los tiempos de postguerra.

Nuestro problema se actualiza también por el interés e inquietud que los pueblos occidentales concentran en Rusia ante su tentativa gigantesca de cambiar la faz del resto del mundo civilizado. También, porque, si bien es cierto que el elemento ruso se presenta como un factor de Oriente, no es fácil determinar la parte exacta de éste para precisarle sus contornos, y entonces comienzan a surgir las dificultades.

Estas dificultades se ven aumentadas sobremanera desde que Rusia fué desempeñando un papel decisivo en los destinos de los países occidentales, valga decir, Europa y América, al mismo tiempo que de los países orientales, valga decir, del Asia entera. Además, la formación misma de un conjunto de países europeos del Este,

reunidos con los países asiáticos bajo la denominación de *Oriente*, entendido en la órbita político-internacional, contribuye poderosamente al oscurecimiento conceptual en el contenido de la antítesis de *Occidente-Oriente*, ya que este último abarcaría a países tan heterogéneos como China y Polonia.

Es forzoso, sin embargo, delimitar el aspecto de distribución o agrupación política momentánea del llamado *bloque oriental*, frente a las exigencias de un análisis histórico-filosófico.

Este análisis tiene que habérselas con las tradiciones culturales elaboradas a través de muchos siglos, y es natural que una comparación del contenido ideativo del binomio Oriente-Occidente, deba dejar de lado al Extremo y aun Medio Oriente por pertenecer a áreas culturales tan disímiles y separadas de los destinos del mundo mediterráneo oriental. Es obvio que una comparación entre Oriente y Occidente, que involucrara indistintamente a China o el Japón con Rusia, para oponerlos con el "Occidente", dejaría de ser algo concreto para perderse en vaguedades. El análisis del binomio Oriente-Occidente, haciendo natural abstracción de la configuración política actual, tiene que concretarse a investigar el fondo cultural común a los países del Cercano Oriente, surgidos todos a la sombra del antiguo Imperio Romano, contraponiéndolos a los países del Occidente europeo y americano. Es obvio, también, que perteneciendo Rusia al círculo bizantino de cultura, encuentre su lugar adecuado en la investigación del problema que nos atañe, mostrándonos su situación

tan singular dentro del binomio Oriente-Occidente.

Vale la pena dejar en claro que si bien el concepto de *Oriente* aparece más vago e indeterminado que el de *Occidente*, no por ello éste se ve libre de algunas ambigüedades y queda libre de presentarse como un todo homogéneo. No olvidemos que el núcleo formador de Occidente fué el elemento latino-católico, que supo extenderse progresivamente a los países germánicos, incrementándose con ellos, y dió nacimiento a una nueva unidad forzosamente algo heteróclita. Desde este punto de vista, se comprende por qué muchísimos historiadores conciben la Reforma como la exteriorización autónoma del elemento germánico llegado a su madurez, la que sería un tanto irreductible al elemento latino.

En consecuencia, si ni siquiera el "Occidente" tradicional es algo homogéneo —y hay que agregarle las peculiaridades derivadas de su trasplante a las Américas—, debe pensarse cuán menor homogeneidad subsiste en el concepto de "Cercano Oriente", si Rusia misma ostenta, además de los elementos bizantinos, tantas raíces que se hunden en el suelo tártaro-mongol y del Oriente en general.

Por cierto que, como nos hallamos aquí en el campo de las ciencias culturales, es casi inevitable que una síntesis pueda verse afectada por cierta indeterminación, hecho derivado de la imposibilidad misma de exigirle a sus integrantes conceptuales la pureza que requieren, por ejemplo, los elementos químicos del laboratorio. Pero, del hecho de que una visión panorámica, dentro de la filosofía de la civilización, esté expuesta a ciertas objeciones, no puede deducirse que los grandes conceptos sintéticos *Oriente* y *Occidente* sean una pura convención denominativa. Tratemos de encontrar qué camino puede esclarecernos, y jalaremos su ruta.

Nuestro problema "Oriente-Occidente" no podría precisarse con rasgos determinados, o al menos determinables, si acaso no se tomaran como punto de partida las diferencias históricas entre las regiones occidentales y las regiones orientales del mundo mediterráneo. Por lo tanto, la India inmensa, ese verdadero subcontinente, debe quedar todavía al margen de nuestra oposición en su sentido más estricto.

Ahora bien, las diferencias entre ambas regiones mediterráneas coinciden, a grandes rasgos, con las diferencias culturales derivadas de su distinta base de sustentación. En efecto, las regiones occidentales del mundo mediterráneo son aquéllas donde se desarrolló el gigantesco proceso secular de latinización dentro de los marcos del Imperio Romano, mientras que las regiones orientales del mundo mediterráneo han conservado, fundamentalmente, a pesar de la dominación romana, su carácter helenístico, derivado del Imperio de Alejandro Magno, continuado por los Diádocos, y de hecho, más tarde, reafirmado por la constitución de un Imperio Romano Oriental o Bizantino.

Como se sabe, hacia mediados del siglo IV, el cristianismo se tornó en religión oficial del Imperio, y la unidad entre éste y la Iglesia, que con ello recibió sanción oficial, subsistió a pesar de las vicisitudes políticas que terminaron por disolver su unidad indivisa (*"Imperium individuum"*). La unidad de la Iglesia Cristiana persistió también hasta el Gran Cisma, acaecido definitivamente el año 1054, aunque ya dos siglos antes se había visto seriamente trizada con el famoso patriarca Foscio.

Así, los largos siglos de permanencia de unidad cristiana han atraído la atención de los historiadores con tal intensidad, que este mismo fenómeno resultó poco favorable para enfocar filosóficamente los lejanos orígenes del Cisma. Aludimos, no a las diferencias político-administrativas, muy exteriores y muy visibles, sino a aquellas otras de orden psíquico y especulativo, tan sutiles y no tan fácilmente accesibles al análisis. Nos enfrentamos ahora con el gran campo de la Patrística.

Todo el mundo está acorde en dividir la Patrística en latina y griega, valiéndose para tal distinción, ante todo, de la diferencia de idioma. Sin embargo, bajo tal diferencia se esconde algo más hondo que pocas veces ha sido objeto de un análisis adecuado: se trata de diferencias de orden especulativo entre los Padres griegos y latinos, que reflejan una estructuración psicológica distinta.

Nuestra tarea debe consistir en un esfuerzo por mostrar cómo las particularidades doctrinales de los Padres griegos y las visiones metafísicas del Oriente Cristiano

se comprenden cabalmente en conexión con su estructura psicológica propia, sea que conciernan a la preexistencia del alma, a la eternidad del mundo o de los mundos, o bien, a la reabsorción del individuo en el Todo. No obstante, lo que en este aspecto diferencia fundamentalmente al Occidente cristiano del Oriente cristiano, es que en este último los principales problemas que se plantean, giran y tienen una raíz *crisológica*. La clave verdadera para penetrar en el problema la da la investigación acerca del carácter de las herejías propias del Oriente, en contraposición a las del Occidente. Mientras que las grandes herejías del Occidente tienen por objeto la relación entre Dios y Hombre, así por ejemplo, en el pelagianismo (si la salvación es posible por el esfuerzo propio individual, sin la cooperación de la Gracia Divina), las grandes herejías del Oriente giran principalmente alrededor de la relación entre lo humano y lo divino en referencia a Dios Hijo. Se dice comúnmente, y con acierto, que ostentan un carácter más especulativo. Lo que no se ha visto quizás con bastante claridad, es el trasfondo psicológico de las diferencias aludidas, que parecen girar todas en torno de una concepción del "yo", diferente en el Oriente y en el Occidente. La concepción occidental del "yo" es personalista y voluntarista, y por encima de las diferencias entre las tres personas de la Trinidad, hace pasar al primer plano la unidad de la substancia divina, la unidad de Dios sin más. Se comprende que el mantenimiento de *diferencias de rango* entre las tres personas divinas ("processio personarum"), tienda a debilitar la unidad básica del Ser Supremo. De ahí, la inveterada inclinación del Oriente cristiano de atenerse a una concepción de una Trinidad en declive o *descendente*; de ahí, la oposición obstinada de aceptar la igualdad completa entre Padre e Hijo, que insinúa el famoso "Filioque", que tantas dificultades suscitó en las deliberaciones del Concilio ecuménico de Florencia, en 1439, el cual, en vista del peligro turco, terminó en la "Unión Florentina", que, dicho sea de paso, nunca fué aceptada por los rusos.

Es conocida la contienda de los partidarios de la unidad esencial entre las tres personas divinas y los adversarios de ella, que no admitían sino una *similitud subs-*

tancial de la Trinidad. Los partidarios de la primera posición se llamaban "homoousioi" (ὁμοούσιοι) y los de la segunda, "homoiousioi" (ὁμοιοῦσιοι).

En un relato bien conocido, San Gregorio Niazanceno se admira cómo hasta los panaderos se descuidaban en la venta de su mercadería, preocupados por discutir y solucionar cuál de los dos bandos estaba en lo cierto. Una sola letra (iota), puede advertir el lector, constituía la diferencia, y no obstante, ¡cuántas pasiones no desató! Esta circunstancia sirve aun en la pluma de tantos historiadores de la religión y de la filosofía para explicar tal apasionamiento por un afán helénico inveterado de perderse en sutilezas abstractas de una metafísica estéril.

Sin embargo, puede comprenderse que una disputa tan acalorada y de tanta duración debe de haber escondido un sustrato más hondo.

En verdad, los "homoousioi", al afirmar la unidad substancial de las tres personas divinas, exteriorizaban su fe en la unidad básica del propio "yo"; no así los "homoiousioi", que en su afán de mantener las diferencias de rango dentro de la Trinidad, caían en el mantenimiento de una mera similitud.

Interprétese esta famosa disputa como un *criptograma* y tratemos de ahondar sus consecuencias. Veremos que la historia de los conceptos sobre la Divinidad es más bien un exponente de la historia del mismo hombre, o, lo que es igual, del enfoque conceptual que él tiene de sí.

De este modo, la historia de las nociones humanas sobre Dios, debe revelarse, pues, como la historia interior del hombre, no sólo porque dichas concepciones fueron efectivamente vividas por los hombres, sino también en cuanto ellas implican una transformación de los "contenidos ideativos" en símbolos, siguiendo las leyes de una estructura psíquica determinada.

En el fondo, el enfoque mental del hombre sobre sí mismo, no es puramente conceptual, sino que involucra una carga emocional apta para exteriorizarse en creación de símbolo. Pero la voz "símbolo" no puede emplearse aquí en el sentido corriente de la matemática, donde el símbolo alude a la representación de lo múltiple mediante el mismo signo verbal o escrito, pues no se trataría aquí de conside-

rar al hombre como "animal simbólico", por ejemplo, en el sentido de Cassirer. Mientras los símbolos algebraicos y matemáticos, en general, carecen de carga afectiva, el simbolismo de la religión, el derecho y el arte, está pletórico de ella. Y es la carga afectiva de este tipo de símbolos la que nos interesa ahora. Trátese del derecho o de la religión, el símbolo aparece como una especie de "condensador dinámico" de la realidad y de las mismas vivencias humanas. Así, el "Credo", parece condensar las verdades necesarias para la salvación; los momentos más afectivamente cargados se suceden aquí vertiginosamente: la creación del mundo, la redención y el destino escatológico de los hombres forman un solo conjunto. Así también, el formulismo jurídico es esencialmente un simbolismo con su fuerza dinámica inherente. Igualmente, los adjetivos "homoousioi" y "homoiousioi" se convierten en símbolos muy cargados de afectividad. Lo que está en juego es la vivencia del "yo" como unidad ("homoousioi", gr., *homou*, lo unido o lo junto como común, vale decir, unidad substancial) y "homoiousioi" ("*homoios*", similar).

El mismo problema de la unidad de la persona, esta vez de la segunda persona divina, aparece en la gran interrogante sobre la relación de la naturaleza divina con la humana en Cristo ("unio hypostatica"), lo que dió lugar a la célebre herejía *monofisita* desde el siglo V. Los monofisitas a fuerzas de disminuir la importancia de la naturaleza humana de Cristo, que contaminaría a la divina, terminaron por afirmar que no puede tener sino una sola naturaleza ("*monophysis*"): la divina.

Fuente similar había también dado surgimiento al arrianismo, al nestorianismo y otras sectas; y más tarde (siglo VIII), a la *iconoclasia*; con su rechazo de cualquier imagen que pretendieran representar lo divino por lo sensible. Nadie desconoce la trascendental importancia del monofisismo y de la iconoclasia en el destino no sólo espiritual, sino también político del Imperio Bizantino.

Hemos visto ya el papel primordial de la unidad en la controversia entre consubstantialistas y opositores, como también en la formación de la corriente monofisita y del movimiento iconoclasta. Esto nos conduce al corazón del problema de las dife-

rencias espirituales entre Oriente y Occidente cristianos. Aludimos al tema del dualismo y su exteriorización en la poderosa corriente gnóstico-maniquea, tan característica del Oriente cristiano.

Ahora bien, si numerosas tentativas para penetrar en la esencia del gnosticismo, han fracasado en gran parte ante la multiformidad de las sectas gnósticas, ello se debe a haberse detenido demasiado en las diferencias de contenido ideativo, y de actitudes, antes de entrever cierta unidad fundamental de sentido, subyacente aún en las actitudes aparentemente opuestas, por ejemplo, en las sectas licenciosas y ascético-místicas.

No obstante, la raigambre unitaria de todas estas sectas radica en una exaltación dualista de *contrarios antagónicos*, como ser, Dios y Mundo, Dios y Hombre, Dios y Demonio, Espíritu y Cuerpo, Alma y Sensualidad, Bien y Mal.

Dada la exaltación del sentimiento en contrarios de esta índole, se comprende que la investigación de la gran corriente gnóstico-maniquea pudiera caer dentro de la competencia psicopatológica, con sus proyecciones posteriores en la literatura y el arte rusos.

El punto central del enfoque psicopatológico lo forma el concepto de ambivalencia de sentimientos y valores, que desde Bleuler, ejerce en la psiquiatría uno de los papeles preponderantes.

Comprenderemos, ahora, cómo de un extremo a otro de la gradiente psicológica externa, tanto las sectas ascéticas como las licenciosas, —es decir, aquellas que se inclinaban hacia el ideal de la vida contemplativa solitaria, hasta aquellas que preconizaban la lujuria y la promiscuidad—, son siempre, y siempre... sectas gnósticas. Aquí calzará exactamente el dicho de Pascal: "Qui veut faire l'ange, fait la bête".

Lo que contribuirá a aumentar la importancia de estas investigaciones, es la posibilidad de entrever en los rasgos aparentemente dispares del gnosticismo, tales como la disolución de la personalidad, la procesión de los Eones por parejas, la concepción panteísta y emanacionista del mundo, la homogeneidad de la razón y de la fe, una especie de conjunto íntimo como manifestación de cierta unidad radical en los basamentos psicológicos.

Así se verá holgadamente que, por ejemplo, la tendencia hacia el impersonalismo y la fe en los valores colectivos, pasando por encima de los del individuo, parece desprenderse del terruño mismo del Oriente cristiano, para contrastar con el hábito psicológico propio del Occidente.

Agréguese que ciertas ideas de diferentes órdenes, como aquellas propias del dominio político y social, se añadieron a las ideas religiosas para formar el ámbito espiritual del Oriente cristiano. Así, ciertas ideas políticas, como ser la sujeción de la Iglesia al Estado, se plantean en Oriente casi como un corolario de la visión trascendental y mística de la realidad natural y social. Una visión que, si en verdad consiente atenerse a lo temporal y a lo terrestre, no por ello dejará de ir a extrañarse en el más allá... ¿Habrá que agregar que es el alma del gnosticismo, animado por el espíritu oriental de contraste y el soplo de ambivalencia de los sentimientos, la que aquí en esta contradicción inmanente, se abre paso?

La penetración en lo vivo de la estructura psicológica del cristianismo oriental, puede esclarecer con nuevos toques la formación del espíritu ruso, visto en su literatura y filosofía, como también alcanzar hasta ciertas particularidades de la marcha general de la historia de Rusia. En efecto, se ha subrayado innumerables veces la influencia de la Iglesia Ortodoxa sobre la civilización rusa, como uno de sus pilares fundamentales a través de los tiempos. Sin embargo, apenas si se ha bebido en la verdadera fuente y en su índole general. Poco atentos a considerar las grandes influencias en juego desde el punto de vista estructural del sentimiento religioso, hemos tomado la costumbre de realzar la importancia de la Iglesia Ortodoxa, de la Iglesia oficial, cuando, en verdad, las influencias en juego, se conectan en primer término con las grandes corrientes gnóstico-maniqueas, capaces de dar a menudo una impronta más profunda al ejercicio individual de las inclinaciones especulativas y poéticas del alma, antes que la dogmática rígida de la Iglesia oficial. En cuanto dice relación con la filosofía y literatura rusas, —déjese, por el momento, la consideración de la ideología bolchevique—, ambas están empapadas del espíritu del gnosticismo hasta tal grado,

que desafía toda comparación. Sea cual sea el lado al cual nos volvamos, trátase de Soloviev, con sus continuadores tales como Frank, y especialmente Berdiaev, en el dominio de la filosofía; sea Dostoyevski, y tantos otros en el dominio de las bellas letras, rara vez se saldrá del marco del antiguo gnosticismo y del origenismo.

Y así como el aire que el ser humano jamás ha cesado de respirar, aunque su composición le fuera desconocida hasta los tiempos modernos, así la atmósfera tradicional de los rusos estaba demasiado llena de influencias gnóstico-maniqueas como para que pudieran darse cuenta más o menos cabalmente. Se puede decir, sin ninguna exageración, que las ideas dominantes de la filosofía rusa, a pesar de que hayan sido aquilatadas por los filósofos de ese país como un aporte original al tesoro ideológico de la humanidad, no son en su íntimo trasfondo nada más que una nueva edición, y a veces, una simple repetición, de un Valentino o de un Orígenes. La sexualización de la Divinidad, las relaciones de la Sabiduría Divina (*Sophia*) con el Alma del mundo y con su caída, la concepción de Cristo como principio cósmico, la idea de una historia de la humanidad concebida como el drama interior de la conciencia divina, y la concepción intuicionista del conocimiento, he aquí algunas de las tantas ideas propagadas por los filósofos rusos, y que denotan una antigüedad de diecisiete o dieciocho siglos.

La difusión que han tenido últimamente las ideas de Nicolás Berdiaev, corroboran nuestra concepción. El que haya leído "El sentido de la Historia", su obra más famosa, puede darse cuenta de la persistencia de estos temas aparentemente originales.

La persistencia de raíces gnóstico-maniqueas, al lado de la Iglesia ortodoxa, como también las oscilaciones en la subordinación de ésta al Estado, puede deducirse del famoso "raskol", o Cisma de 1667. No se trataría, pues, de una lucha simple y llana entre los partidarios de cierta "vieja fe" acusada de incompetencia, y los partidarios de cierta "ortodoxia" y sumisión al servicio del Estado, grupo éste integrado principalmente por nobles, sino de las oscilaciones, o mejor, de las raíces dualistas de la fe dentro de la fe, no obs-

tante los móviles aparentemente diversos, si uno se atiende al pie de la letra.

Consideraciones semejantes, merecería la constitución del Santo Sínodo, en 1721, bajo Pedro el Grande, con su supervigilancia por un procurador laico, y la misma tentativa pietista de Alejandro I (1801-1825), que lo arrastró a un cristianismo interconfesional y propagador de las Sociedades Bíblicas, tentativa que no podría explicarse por sí sola, debido a sus consejeros alemanes y a los compromisos derivados del pacto de la Santa Alianza.

La huella gnóstico-maniquea, también puede apreciarse en Dostoiewski, cuya visión del hombre en cuanto *coincidencia de contrarios*, queda como única en la literatura mundial y lo han consagrado como el escritor más representativo de su nación. En efecto, el dualismo del bien y del mal, la brusca alternancia y reversibilidad anímica desde la quietud al furor dinámico, incontrolado e irrazonable ("Los hermanos Karamazov"), como asimismo la caída en un agudo misticismo rayano en la demencia, con su vuelta de espaldas al mundo ("El Idiota"), o la importancia del crimen en la economía divina universal, el desdoblamiento del Cristo y el Anticristo, la salvación del hombre, el grave problema de Judas..., no son sino algunos de los tantos problemas del espíritu gnóstico-maniqueo.

Todavía, las proyecciones bizantinas en la cultura rusa no bastan para explicar las peculiaridades que en ella se observan. Además del fondo eslavo, del que no nos ocuparemos ahora, una influencia trascendental tuvo en los destinos de Rusia el yugo tártaro y su mezcla con el caudal sanguíneo mongólico. Muy particularmente, la relación entre el Estado y el individuo, refleja no sólo la herencia bizantina,

sino, —y en un sentido eminente—, los moldes políticos heredados de la Horda de Oro.

Se comprende, entonces, cómo los Grandes Duques de Moscú, en su lucha secular para librarse del yugo tártaro, tuvieron que adoptar la organización política de los vencedores. La omnipotencia estatal en Rusia, y consecuentemente la absorción del individuo por el Estado, se debe quizás más a la esclavización por los tártaros que a la pura influencia bizantina, de orden más bien espiritual.

Aquí tenemos que discrepar con el profesor Arnold J. Toynbee, muy particularmente, por lo que atañe al ensayo IX de "La civilización puesta a prueba", intitulado "La herencia bizantina de Rusia". Sería una simpleza adherir a su opinión de que "La unión Soviética de hoy, como el Gran Ducado de Moscú, en el siglo XIV, reproduce los rasgos más salientes del Imperio Romano de Oriente medioeval". La relación entre Rusia y Europa occidental no es de ningún modo reductible a la sola relación entre el cristianismo oriental y el catolicismo romano, como se deduce del ensayo.

La Revolución Bolchevique, en sí misma, con su alejamiento del misticismo tradicional de los "eslavófilos", y con su desviación hacia el materialismo, ¿no es acaso también tributaria de la dinámica recóndita del alma rusa, adecuada en su doble experiencia histórica del bizantinismo y del yugo tártaro? Una educación que se realizó bajo la influencia del ritmo de los contrastes y de la primacía de los valores colectivos sobre los del individuo, en el escenario oriental de un cisma doloroso entre la realidad sensible y el ideal trascendente, entre la Necesidad y la Libertad.