

OSWALD SPENGLER

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

(Tomo II)

**BOSQUEJO DE UNA MORFOLOGÍA
DE LA HISTORIA UNIVERSAL**

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

MANUEL G. MORENTE

(Transcripción para formato web por David Carpio)

ESPASA – CALPE, S. A.

MADRID

1966

S E G U N D A P A R T E

PERSPECTIVAS DE LA HISTORIA

UNIVERSAL

CAPÍTULO I

ORIGEN Y PAISAJE

A)

COSMOS Y MICROCOSMO

1[1]

Contemplad las flores en el atardecer, cuando al sol poniente se van cerrando unas tras otras. Una desazón, un sentimiento de misteriosa angustia invade el ánimo ante esa existencia ciega, somnolienta, adherida a la tierra. La selva muda, los prados silenciosos, aquel matorral y esta rama no pueden erguirse por sí solos. El viento es quien juguetea con ellos. En cambio la mosca es libre; danza en la luz del ocaso; se mueve y vuela a donde quiere.

Una planta no es por sí misma nada. Constituye un fragmento del paisaje en donde el acaso la obligó a arraigar. El crepúsculo, la fresca brisa, la oclusión de las flores, nada de esto es causa y efecto, ni peligro que se advierte, ni resolución que se toma, sino un proceso uniforme de la naturaleza, un proceso que se verifica junto a la planta, con la planta y en la planta. Por si, la planta no es libre de esperar, de querer o de elegir.

En cambio el animal puede elegir. El animal vive desprendido del resto del mundo. Ese enjambre de mosquitos, que siguen danzando sobre el camino, aquella ave solitaria que hiende el cielo crepuscular, la zorra que espía un nido—todos estos son *pequeños mundos por sí, inclusos en otro mundo mayor*. El infusorio invisible para los ojos humanos, el infusorio que vive en una gota de agua la breve vida de un segundo, en un minúsculo pliegue del líquido, el infusorio es *libre e independiente frente al conjunto cósmico*. El roble gigantesco, en una de cuyas hojas se estremece esa gota de agua, no lo es.

¡Sujeción y libertad! He aquí los rasgos últimos y más profundos que distinguen la vida vegetal de la vida animal. Sin embargo, sólo la planta es *íntegramente* lo que es. En la esencia del animal hay un elemento dualista. La planta es sólo planta; el animal, empero, es planta y además otra cosa. Un rebaño que al presentir el peligro se apiña tembloroso, un niño que se abraza llorando a su madre, un hombre desesperado que busca refugio en el seno de su Dios—todos estos seres en este instante reniegan de su libertad y aspiran a revivir aquella existencia sujeta, vegetativa, de donde salieron para ser libres y solitarios.

La semilla de una flor, vista a! microscopio, presenta dos hojas germinativas que forman y protegen el brote, orientado hacia la luz, con sus órganos de circulación y de reproducción; y un tercer elemento, el germen de la raíz, que representa el sino irremediable de la planta, la necesidad de que la planta constituya una parte de un paisaje. En los animales superiores vemos cómo el germen fructificado, en las primeras horas de la existencia, cuando ésta comienza a hacerse independiente, forma una membrana germinativa externa que envuelve las membranas media e interna, bases de los órganos futuros de circulación y reproducción, esto es, del elemento vegetal en el cuerpo animal y las separa del cuerpo materno y, por tanto, del *mundo restante*. Esa membrana externa es el símbolo de la existencia propiamente anima!; distingue las dos clases de vivientes que han aparecido en la historia de la tierra.

Hay, para expresar esto, nombres viejos y bellos: la planta es algo *cósmico*, el animal es *además un microcosmos que está en relación con un macrocosmos*. Cuando un ser vivo se separa del cosmos de tal manera que puede determinar su posición con respecto a él, entonces ese ser *vivo* queda convertido en microcosmos. Los planetas mismos giran sujetos en su curso a los grandes ciclos astronómicos. Pero aquellos pequeños mundos son los únicos que se mueven libremente con relación al mundo mayor, del que tienen conciencia como de su mundo circundante. Y sólo cuando así sucede adquieren las cosas para nosotros el sentido de *cuerpos vivos*. Hay en nosotros algo que se resiste a atribuir a las plantas un cuerpo, en el sentido propio de esta palabra.

Todo lo cósmico lleva impreso el signo de la periodicidad.

Todo lo cósmico tiene un ritmo. En cambio, lo microcósmico tiene polaridad. La palabra «contra» expresa íntegramente su esencia. Lo microcósmico se manifiesta como *oposición*. Hablamos del esfuerzo de la atención, del esfuerzo del pensamiento. Pero todos los estados de la conciencia vigilante son, por esencia, esfuerzos, oposiciones entre dos polos; los sentidos y los objetos, el yo y el tu, la causa y el efecto, la cosa y la propiedad, todo es tensión, dilatación, oposición. Y cuando aparece la relajación, esto es, la que con término profundamente significativo llamamos también distensión, sobreviene en seguida el cansancio en la parte microcósmica de la vida y, finalmente, el sueño. El durmiente, el hombre libre de toda tensión y oposición, vive en realidad una existencia puramente vegetativa.

El ritmo cósmico es ese elemento que sólo puede describirse por medio de perífrasis, como dirección, tiempo, compás, sino, anhelo: desde el braceo de un caballo de raza y el galope tonante de un rebaño enloquecido, hasta la muda comprensión de dos amantes, el acompasado tono de una sociedad distinguida y la mirada penetrante del conocedor de hombres, esa mirada que he llamado anteriormente tacto fisiognómico.

Ese ritmo de los ciclos cósmicos vive y vibra siempre en todo movimiento por libre que sea-que los microcosmos verifican en el espacio. Y a veces diluye la oposición de los seres despiertos en una armonía sensitiva, de estilo grandioso.

Contemplad una bandada de pájaros volando en el éter; ved cómo asciende siempre en la misma forma, cómo torna, cómo planea y baja, cómo va a perderse en la lejanía; y sentiréis

la exactitud vegetativa, el tono objetivo, el carácter colectivo de ese movimiento complejo, que no necesita el puente de la intelección para unir el yo con el tú. Tal es el sentido de las danzas guerreras y eróticas en los animales y los hombres; así se forja la unidad profunda de un regimiento, cuando se precipita como una tromba contra el fuego del enemigo; así la muchedumbre, ante un caso que la conmueve, se convierte de súbito en un solo cuerpo, que bruscamente, ciegamente, misteriosamente piensa y obra, y al cabo de unos instantes puede tornar de nuevo a descomponerse en mil individuos aislados. Quedan anulados aquí los límites del microcosmos. Ese cuerpo colectivo es el que ruga y amenaza, el que empuja y anhela, el que vuela, torna y vibra. Los miembros se entrecruzan, el pie trueno, *un* clamor sale de todas las bocas, *un* sino se cierne sobre todas las cabezas. La suma de mil pequeños mundos se ha convertido de pronto en una totalidad.

Sentir es darse cuenta del ritmo cósmico. Percibir es darse cuenta de las oposiciones microcósmicas. La doble significación de la palabra sensibilidad ha borrado la clara distinción entre la parte general vegetativa y la parte animal de la vida.

Si a la primera la llamamos vida sexual y a la segunda vida sensible, estas denominaciones nos revelan una profunda conexión. La vida sexual tiene siempre el carácter de periodicidad, de ritmo, en su concordancia con los grandes ciclos astrales, en la relación de la naturaleza femenina con la Luna, y de la vida en general con la noche, la primavera y el calor. La vida sensible consiste empero en oposiciones: de la luz a lo iluminado, del conocer a lo conocido, del dolor al arma que lo produce. Las dos clases de vida, en las especies más evolucionadas, han llegado a proveerse de órganos especiales; y estos órganos, cuanto más perfectas son sus formas, tanto más claramente aluden a la importancia de los dos aspectos vitales.

Poseemos *dos órganos cíclicos de la existencia cósmica*: la circulación de la sangre y el órgano sexual. Poseemos igualmente *dos órganos diferenciales de la movilidad, microcósmica*: los sentidos y los nervios. Debemos admitir que primitivamente *todo* el cuerpo era al mismo tiempo órgano del ciclo cósmico y órgano del tacto.

La sangre es para nosotros el símbolo de la vida. Circula sin cesar por el cuerpo, desde la concepción hasta la muerte; pasa del cuerpo de la madre al del niño; bate las arterias en la vigilia como en el sueño; nunca interrumpe su curso. La sangre de los antepasados fluye a través de las generaciones, uniéndolas en un ingente conjunto, sometido al sino, al ritmo, al tiempo. Al principio, sucedía esto por divisiones repetidas de los ciclos, hasta que apareció un órgano propio de la generación sexual, que hizo de *un solo* instante el símbolo de la duración. Esa creación y concepción de los seres, esa tendencia del elemento vegetativo a reproducirse, a perpetuar en otros el eterno ciclo de la vida, esa influencia trascendente de la magna pulsación única, que se manifiesta a través de las almas lejanas por atracción, impulso y repulsión, todo eso constituye el más profundo arcano de la vida, el arcano que los misterios religiosos y los grandes poemas han intentado penetrar, el arcano trágico que Goethe ha tocado en la poesía «Santo afán» y en las «Afinidades electivas», en donde el niño tiene que morir, porque ha venido a la existencia por apartados cruces de la sangre y, por decirlo así, mediante un pecado cósmico.

Para el microcosmos, que se mueve libremente dentro del macrocosmos, hay que añadir además el órgano de la diferenciación, el «sentido», que originariamente es tacto y nada más.

Lo que nosotros, hoy, habiendo llegado a un alto grado de evolución, llamamos en general tocar—tocar con la vista, con el oído, con el entendimiento—es la denominación más sencilla que aplicamos a la movilidad de los seres y, por tanto, a la necesidad de determinar incesantemente la relación del ser con el ambiente. La palabra determinar significa, empero, definir el *lugar*. Por eso, todos los sentidos, por muy desarrollados que estén, por mucho que se hayan alejado de su origen primario, son propiamente *sentidos topográficos*: no hay otros. La percepción, sea cual fuere su índole, distingue lo propio de lo extraño; y para determinar la posición de lo extraño con respecto a lo propio, sirve el olfato del perro lo mismo que el oído del ciervo y los ojos del águila. El calor, la claridad, el sonido, el olor, todas las especies posibles de percepción, significan distancia, lejanía, extensión.

Originariamente, la actividad diferenciativa del sentido constituye una unidad, como unidad es también la circulación cósmica de la sangre. Un sentido activo es siempre al mismo tiempo un sentido inteligente; dentro de estas relaciones sencillas, buscar y encontrar son una misma cosa; son eso que llamamos tocar o palpar, empleando un término muy acertado.

Más tarde, cuando los sentidos ya formados son el objeto de más elevadas exigencias, la percepción no es al mismo tiempo intelección de lo percibido; poco a poco la inteligencia va destacándose cada vez más clara sobre la simple percepción. En la membrana germinativa externa, el órgano *crítico* se separa del sensible—el cual a su vez se ramifica pronto en diferentes órganos sensoriales bien distintos—como el órgano sexual se separa de la circulación de la sangre. Es notorio que toda forma inteligente la concebimos como derivada de la percepción, y que ambas, en su actividad diferenciativa, actúan todavía en el hombre por modo homogéneo, como lo prueban las expresiones: inteligencia penetrante y sutil, compenetración, olfato científico, sentido práctico; y no hablemos de los términos lógicos como concepto y conclusión, que proceden todos del mundo óptico.

Ved a un perro, cuya atención dormita. De pronto el can entra en tensión, escucha, olfatea; sobre la simple percepción está buscando la intelección. Mas ese perro puede estar también reflexionando; y entonces la inteligencia actúa casi por sí sola y juega con percepciones apagadizas y sin brillo. Los idiomas antiguos expresaban muy claramente esa escala ascendente, distinguiendo cada nuevo grado, considerándolo como actividad de índole especial, y designándolo con un nombre adecuado: oír, escuchar, atender, oler, husmear, olfatear; ver, mirar acechar, observar. En estas series, la intelección es cada vez más enérgica, con relación a la percepción.

Por último, entre los sentidos hay uno que se desarrolla con supremo carácter. En el universo hay un elemento incógnito algo que permanecerá por siempre inaccesible a nuestro afán de comprenderlo todo, algo que se crea su órgano corporal. Surgen los ojos. En los ojos y con los ojos aparece la luz como el otro polo de la visión. Y por más que el pensamiento abstracto que medita sobre la luz se empeñe en eliminarla y anularla, substituyéndola por un cuadro de ondas y rayos, la vida, la realidad de la vida queda desde

ahora circunscrita y envuelta en el *mundo lumínico de los ojos*. He aquí el milagro bajo el cual se cobija la humanidad entera. En el mundo espectacular de la luz es donde hay lejanías, que son colores y claridades; en ese universo es donde existen la noche y el día, las cosas visibles y los movimientos perceptibles en un amplio espacio luminoso, un mundo de astros infinitamente lejanos, que giran sobre la Tierra, un horizonte iluminado que envuelve la vida individual, y que trasciende lejos de las proximidades del cuerpo. En ese universo luminoso, que la ciencia no consigue reducir a una «teoría» sino valiéndose de representaciones ópticas mediatas e internas; en ese mundo luminoso existe un pequeño astro, la Tierra, sobre el cual vagan enjambres humanos que perciben la luz; y en la Tierra, la vida toda cambia de dirección según que los raudales de la luz meridional bañen la cultura egipcia y mejicana o las tenuidades de la luz septentrional desenvuelvan sus fríos resplandores en las comarcas del Norte. Para solaz de sus ojos evoca el hombre los edificios y transforma en relaciones luminosas la percepción táctil y corpórea de la tectónica. Religión, arte, pensamiento han nacido para servir a la luminosidad; y las únicas diferencias consisten en que unas formas se ofrecen a los ojos del cuerpo y otras a los «ojos del espíritu».

Con esto queda manifiesta y en plena claridad una distinción que suele obscurecerse en confusiones y obscuridades, por culpa de una palabra equívoca, la palabra conciencia. Yo distingo por una parte la *existencia* y por la otra, la *vigilia*. La existencia posee ritmo y dirección; la vigilia es oposición y extensión. En la existencia reside un sino; la vigilia separa las causas y los efectos. A la existencia pertenecen las preguntas primarias de: ¿cuándo?, ¿por qué? A la vigilia, las de: ¿dónde?, ¿cómo?

La planta tiene existencia, pero no vigilia. En el sueño todos los seres son plantas, porque se ha anulado en ellos la oposición al mundo circundante, aunque el pulso, el ritmo de la vida sigue latiendo. La planta no conoce más relación que la del cuándo y el porqué. El empuje de los primeros brotes verdes, que asoman en el manto invernal, la hinchazón de las yemas, la fuerza toda del florecer, la fragancia, el brillo, la madurez, todo eso no es más que el deseo de que se cumpla un destino; todo eso no es más que una continua y anhelante pregunta: ¿cuándo?

En cambio, para una existencia puramente vegeta!, el *dónde* no puede tener ningún sentido. ¿Dónde? Esta es la pregunta que el hombre, al despertar, se hace cada día, cuando piensa en el mundo que le rodea. Porque la pulsación de la existencia perdura a través de las generaciones; pero la vigilia siempre comienza *de* nuevo en cada microcosmos. He aquí la diferencia entre engendrar y nacer. Engendrar es garantizar la duración; pero el nacimiento es un comienzo. Por eso la planta es engendrada, pero no nace. La planta existe; mas no hay para ella un despertar, un primer día en que descubre en derredor el mundo sensible.

Ahora, frente a nosotros, aparece el hombre. En su vigilia sensible nada hay que perturbe la pura dominación de su mirada. Las resonancias de la noche, el viento, el aliento de los animales, la fragancia de las flores evocan en el mundo luminoso las preguntas: ¿adonde?, ¿de dónde? No tenemos la menor idea de cómo es ese mundo de olores en donde el perro— el más próximo compañero del hombre— ordena sus impresiones visuales. Nada sabemos acerca del mundo de las mariposas, cuyos ojos cristalinos no dibujan imágenes de las cosas. Nada sabemos del mundo que rodea a los animales sin ojos, aunque provistos de otros órganos sensibles. *Para nosotros no hay ya mas que el espacio visual.* Y los residuos de esos otros mundos sensibles, mundos de sonidos, de olores, de calores y fríos, han hallado acomodo en el espacio visual, como «propiedades» y «efectos» de las cosas iluminadas. El calor se desprende del fuego «que vemos»; la rosa que contemplamos en el espacio luminoso despidе su fragancia y a nuestros oídos llega el sonido de un violín. Y por lo que se refiere a los astros, nuestras relaciones con ellos se limitan a *verlos*. Brillan sobre nuestras cabezas y recorren sus trayectorias visibles. Los animales, empero, y aun los hombres primitivos, tienen, sin duda, de los astros otras percepciones claras, percepciones de muy distinta índole; algunas de ellas podemos concebirlas indirectamente valiéndonos de representaciones científicas: otras permanecen en absoluto inaccesibles para nosotros.

Pero este empobrecimiento de la percepción sensible significa, por otra parte, que ésta ha adquirido en nosotros una insondable profundidad. La humana vigilia no es ya la simple oposición entre el cuerpo y el mundo circundante. Ahora significa la vida en un mundo luminoso, que se cierra como un ruedo en derredor nuestro. El cuerpo se mueve en el espacio visual. La experiencia íntima de la profundidad es un potente disparo que *parte de un centro luminoso* y hiende el espacio *hacia las lejanías visibles*. Ese centro es el punto que llamamos yo. El «yo» es un concepto visual. Desde este instante, la vida del yo es una vida al sol. La noche adquiere cierta afinidad con la muerte. Y así se forma un nuevo sentimiento de terror, que absorbe todos los demás: *el terror a lo invisible*, a lo que sólo podemos oír, sentir, adivinar; a las cosas cuya actuación percibimos sin poderlas, empero, ver. Los animales conocen otras termas del terror que, para el hombre, permanecen arcanas; pues ese miedo al silencio— que los niños y los hombres de tipo infantil intentan ahuyentar hablando alto o haciendo ruido— está ya en trance de desaparecer entre los hombres superiores.

Pero el miedo a lo invisible caracteriza la índole propia de toda religiosidad humana. Las deidades son realidades luminosas, que adivinamos, que nos representamos, que intuimos. «Dios invisible»; he aquí la expresión suprema de la transcendencia humana. El «más allá» empieza en el punto en donde terminan los límites del mundo luminoso. La «salvación» consiste en libertarse del conjuro de la luz y de sus hechos.

En esto justamente reside el indecible encanto que la música produce en los hombres, y la fuerza realmente redentora que en ese arte se manifiesta. La música, en efecto, es el único arte cuyos medios se hallan fuera del mundo luminoso, mundo que para nosotros se ha identificado desde hace mucho tiempo con el mundo en general; de manera que la música es la única que puede sacarnos, por decirlo así, del mundo, quebrar el acerado conjuro de la luminosidad imperante e insinuar en nuestro ánimo la dulce ilusión de estar en contacto con el postrer secreto del alma, ilusión que proviene de que el hombre despierto vive de continuo bajo la dominación de uno de sus sentidos, hasta el punto de que con las

impresiones del oído ya no puede construir un mundo auditivo y se ve forzado a integrarlas en su mundo visual.

Por eso el pensamiento humano es pensamiento de los ojos, y nuestros conceptos son abstraídos de la visión, y la lógica entera es un mundo imaginario de luz.

El mismo encauzamiento y, por lo tanto, ahondamiento, que consiste en subordinar toda percepción a la visión, se ha verificado en el lenguaje. Las innúmeras maneras de comunicación sensible, que el animal conoce y que nosotros comprendemos bajo el nombre de lenguaje, han sido substituidas todas por un lenguaje único, el lenguaje verbal, que sirve como de puente sobre el espacio luminoso, para que se entiendan dos hombres que se ven uno a otro hablando o que se representan uno a otro oyendo ante la visión interior. Las demás especies del lenguaje—de las cuales se han conservado algunos restos— han sido incorporadas hace tiempo al lenguaje verbal en forma de gestos, ademanes, acentos. La diferencia entre el lenguaje general de los animales—que se compone de sonidos—y el lenguaje puramente humano—que se compone de palabras—consiste en que las palabras y los enlaces entre palabras forman un mundo de representaciones luminosas internas, que se ha desarrollado bajo la dominación del sentido visual. Cada significación verbal tiene un valor lumínico, aun cuando se trate de palabras como melodía, gusto, frío, o de términos completamente abstractos.

Ya en los animales superiores, a consecuencia de la costumbre de entenderse unos a otros por un lenguaje de los sentidos, se establece una diferencia clara entre la *simple* percepción y la percepción *intelectiva*. A estas dos clases de actividad microcósmica podemos darles el nombre de *impresión de los sentidos* y *juicio de los sentidos*; por ejemplo, juicio del olfato, juicio del gusto o juicio del oído. Y entonces observamos que en las hormigas y las abejas, en las aves de rapiña, en los caballos y en los perros, el centro de gravedad en la vigilia cae muchas veces, claramente, del lado del juicio. Pero, en el hombre, bajo la acción del lenguaje verbal, prodúcese en la vigilia activa una *oposición* abierta entre la percepción y la intelección, una tirantez que resulta inconcebible en los animales y que aun en el hombre sólo puede admitirse como una posibilidad que, primitivamente, se realizaba raras veces. La evolución del lenguaje verbal trae consigo algo decisivo: *la intelección se emancipa de la percepción*.

En lugar de la percepción intelectual uniforme y completa, aparece muchas veces y cada vez con más frecuencia una intelección de lo que significan ciertas impresiones sensibles apenas advertidas. Y estas impresiones quedan al fin anuladas por las significaciones de los sonidos verbales a que estamos acostumbrados. La palabra, que al principio era el nombre de una cosa vista, se transforma insensiblemente en el signo de una cosa pensada, del «concepto». Nunca aprehendemos exactamente, ni mucho menos, el sentido de esos nombres—esto no ocurre más que en los nombres totalmente nuevos—, ni usamos nunca dos veces una misma palabra con la misma significación, ni nadie entiende una palabra como la entiende otra persona. Y, sin embargo, conseguimos comprendernos unos a otros, porque los hombres de un mismo idioma se han formado por el uso una común intuición del mundo, en la que viven tan inmersos,

que bastan los sonidos verbales para evocar en ellos representaciones afines. Existe, pues, una concepción *abs-tracta*, abstraída, extraída de la visión por medio de los sonidos verbales; y esta concepción, aunque primitivamente no aparezca en el hombre con la independencia y substantividad que luego adquiere, traza, sin embargo, un límite riguroso entre la vigilia animal y otra manera típica de vigilia, la vigilia puramente humana. De igual modo, en un grado inferior, la vigilia en general constituye el límite entre la existencia vegetativa y la existencia puramente animal.

La intelección separada de la percepción se llama pensamiento. El pensamiento ha introducido para siempre una división en la vigilia humana. Desde muy antiguo ha trazado una separación entre el entendimiento y la sensibilidad, valorando al primero como facultad superior y al segundo como facultad inferior. Ha creado la oposición fatal entre el mundo luminoso de los ojos, caracterizado como mundo de apariencias, engaño de los sentidos, y otro mundo literalmente re-presentado, en el cual se mueven los conceptos, con su imborrable estela de tenue luminosidad. Y este segundo mundo es para el hombre -en tanto que «piensa»—el mundo verdadero, el mundo en sí.

Al principio, el yo era la vigilia en general, el hombre despierto contemplando desde su centro el mundo de la luminosidad; pero ahora el yo se ha convertido en «espíritu», esto es, en intelección pura, en intelección que se «conoce» a sí misma como tal y que ve no sólo el mundo extraño *en su derredor*, sino muy pronto también los demás elementos de la vida, el «cuerpo», *dándoles una valoración de inferioridad* con respecto a sí misma. Un signo que revela este proceso es no sólo la actitud erguida del hombre, sino también la forma perespiritualizada de su cabeza, en la cual la mirada, la conformación de la frente y de las sienas constituyen los elementos preponderantes de la expresión [2].

Se advierte con claridad que el pensamiento, habiéndose hecho independiente, ha descubierto para sí mismo una nueva actuación. Al pensamiento práctico, enderezado a conocer la constitución de las cosas luminosas con respecto a tal o cual fin o propósito, se añade ahora el pensamiento teórico, que quiere perforar las cosas, la meditación, que aspira a sondear las propiedades de las cosas *en sí* mismas, la «esencia de las cosas». La luz es separada de los objetos vistos; la experiencia íntima de la profundidad en los órganos visuales se potencia con gigantesca evolución y se convierte evidentemente en la experiencia de la profundidad en el reino de las significaciones verbales, nimbadas de luz. Y creemos que nos va a ser posible, con la mirada interior, penetrar en lo recóndito de las cosas reales. Formamos representaciones sobre representaciones y llegamos, en fin, a establecer una arquitectura ideológica de gran estilo, cuyos edificios se ofrecen con plena claridad en una luz, por decirlo así, interior.

Con el pensamiento teórico aparece en la vigilia humana una especie de actividad que hace irremediable, indispensable la lucha entre la existencia y la vigilia. El microcosmos animal, en el cual la existencia y la vigilia están enlazadas formando la unidad substantiva de la vida, no conoce más vigilia que la que está *al servicio* de la existencia. El animal «vive» simplemente, sin reflexionar sobre la vida. Pero la dominación absoluta del órgano visual hace que la vida aparezca como vida de un ser visible a la luz; y la inteligencia, adherida al lenguaje, forma bien pronto un *concepto* del pensamiento y, como *contraconcepto*, otro de la vida, distinguiendo finalmente entre la vida tal como es y la vida

tal como debiera ser. En lugar de la vida despreocupada aparece la oposición entre «pensar y hacer».

Esta oposición es posible en el hombre—no en el animal—; y no sólo posible, sino que bien pronto se convierte en un hecho y, por último, en una *alternativa* para cada hombre. Esta oposición es la que da forma a toda la historia de la humanidad superior con todas sus manifestaciones; y cuanto más elevadas son las formas que adopta una cultura, tanto más absoluto es el dominio de esa oposición sobre los momentos significativos de su vigilia.

El elemento vegetal y cósmico, la existencia sumisa al sino, la sangre, la raza, poseen el predominio originario y lo conservan. *Son* la vida. Lo otro está sólo para servir a la vida. Pero este otro elemento se subleva y se niega a servir. Quiere dominar y cree que domina. Una de las más decididas pretensiones del espíritu humano es tener al cuerpo, a la «naturaleza» bajo su mando. La cuestión es, empero, saber si esa creencia no es ella misma algo que sirve y aprovecha a la vida. ¿Por qué nuestro pensamiento piensa así? ¿No será acaso porque así lo quiere el elemento cósmico, el impersonal «ello»? El pensamiento demuestra su poderío decretando que el cuerpo es una representación, conociendo su condición miserable y reduciendo al silencio la voz de la sangre. Pero en realidad es la sangre la que domina, dando principio o fin, silenciosamente, a la actividad del pensamiento. He aquí otra diferencia entre hablar y vivir. La existencia puede pasarse sin la vigilia; la vida puede vivir sin la inteligencia; pero no recíprocamente. A pesar de todo, el pensamiento domina solamente en el «reino de los pensamientos».

3

¿Es el pensamiento una creación del hombre o el hombre superior una creación del pensamiento? Estas dos actitudes difieren sólo en las palabras. Pero el pensamiento mismo, al determinar su rango dentro de la vida, fallará siempre erróneamente, estimándose en demasía, porque no advierte o no reconoce junto a sí otros modos de referirse a las cosas, y, por lo tanto renuncia desde luego a una visión imparcial de la realidad.

De hecho todos los pensadores profesionales-los únicos casi en todas las culturas que en esto llevan la voz cantante-han considerado siempre la reflexión fría, abstracta, como la única actividad que, evidentemente, conduce al conocimiento de las «cosas últimas». Y abrigan asimismo la convicción de que la «verdad», que por ese camino llegan a descubrir, es la misma que, como verdad, aspiraban a conocer, y no acaso una imagen representada, sustituto de los arcanos incomprensibles.

Pero si el hombre es, en efecto, un ente pensante, está en cambio muy lejos de ser un ente cuya existencia *consista* en pensar. Esta distinción no la han visto los meditadores. El término del pensamiento se llama verdad. Las verdades son, empero, determinadas por nuestra actividad pensante, es decir, abstraídas de la viviente confusión del mundo luminoso, en forma de conceptos, para ocupar un puesto perdurable en un sistema, en una

especie de espacio espiritual. Las verdades son absolutas y eternas. Esto quiere decir que las verdades no tienen ya nada que ver con la vida.

Mas para el animal no hay verdades, sino solamente hechos.

Esta es la diferencia entre la intelección práctica y la intelección teórica. Los hechos se distinguen de las verdades como el tiempo se distingue del espacio y el sino, de la causalidad.

Un hecho está presente ante la vigilia entera, ante la vigilia al servicio de la existencia y no sólo ante una parte de la vigilia, con exclusión—al parecer—de la existencia. La vida verdadera, la historia, sólo conoce hechos. La experiencia de la vida, el conocimiento de los hombres se refiere a hechos solamente.

El hombre activo, el hombre de acción, de voluntad, de lucha, el hombre que tiene que afirmarse a diario frente al poder de los hechos y sojuzgarlos o perecer, ese hombre considera las simples verdades como algo insignificante y las mira como de arriba a abajo. Para el genuino estadista no hay verdades políticas; solo hay hechos políticos. La famosa pregunta de Pilatos es la típica de todo hombre de acción.

Uno de los más grandes aciertos de Nietzsche fue poner en tela de juicio el *valor* de la verdad, del saber, de la ciencia.

Para todo pensador y sabio nativo, semejante idea es una frívola calumnia, porque todo espíritu científico cree que poner en duda el valor de la ciencia es poner en duda el sentido de su propia vida como científico y pensador. Cuando Descartes quería dudar de todo, a buen seguro que no dudaba del valor de su problema.

Pero una cosa es plantear problemas y otra creer en las soluciones. La planta vive sin saber que vive. El animal vive y lo sabe. El hombre *se* admira de vivir y pregunta. Pero el hombre no puede dar una respuesta a su pregunta; sólo puede *creer* en la exactitud de su respuesta y en esto no existe la menor diferencia entre Aristóteles y el más mísero salvaje. ¿por qué han de ser descifrados los enigmas, contestadas las preguntas? ¿No alienta en este afán el terror, ese terror que hace brillar los ojos del niño, ese trágico patrimonio de la humana vigilia cuya inteligencia, desligada de los sentidos, vive de sí misma, aspira a penetrar en las honduras del mundo circundante y sólo en las respuestas y soluciones encuentra su descanso, su *salvación*?. La fe desesperada en el saber, en la ciencia, ¿puede librarnos de la pesadilla de los grandes problemas?

«Estremecerse es lo más grande que puede hacer la humanidad.» Y aquel a quien el sino le haya negado este estremecimiento debe intentar descubrir los misterios; debe lanzarse sobre las cosas que imponen respeto, para despedazarlas, destruirlas y sacar de las ruinas su botín de ciencia. El afán de sistema es afán de matar lo viviente. En el sistema, las cosas vivas quedan fijadas, anquilosadas, atadas a la cadena de la lógica.

El espíritu ha *vencido* cuando ha logrado llevar a buen término su empresa de petrificación.

Con las palabras razón y entendimiento o intelecto suele distinguirse por una parte el sentir, el vislumbrar vegetativo, para quien el lenguaje de los ojos y de las palabras es sólo un *medio de expresión*; y por otra parte, la intelección animal, dirigida por el lenguaje. La razón evoca ideas; el intelecto encuentra verdades. Las verdades son inánimes y pueden comunicarse las ideas, empero, pertenecen a la personalidad viviente de su creador y sólo pueden ser sentidas. La esencia del intelecto es la crítica; la esencia de la razón es la creación. La razón crea el objeto de que se trata; el intelecto lo presupone. Tal es el sentido de las profundas palabras de Bayle, cuando dice que el intelecto sólo consigue descubrir errores, pero no encontrar verdades. Y en realidad, la crítica intelectual actúa y se desarrolla primeramente sobre la percepción sensible a que está adherida la intelección. En ella, en el juicio de los sentidos es donde el niño aprende a concebir y distinguir. Pero cuando la intelección se ha separado, abstraído, de la percepción; cuando la intelección se ocupa sólo de sí misma, entonces la crítica necesita para ejercitarse algo que substituya a la percepción sensible que antes le servía de objeto. Y ese algo no puede ser otra cosa que un pensamiento *ya dado*, sobre el cual la crítica abstracta se ceba ahora. No hay otra manera de pensar; no existe un pensamiento que se alcance libremente, construido sobre la nada.

En efecto, mucho antes de que el hombre primitivo llegase a pensar en abstracto, ya había creado una imagen religiosa del mundo. Esta es el objeto sobre el cual trabaja el intelecto crítico. Toda ciencia arraiga sobre el suelo de una religión, envuelta en las condiciones espirituales de una religión; y no significa otra cosa que la corrección abstracta de esa doctrina religiosa, considerada como falsa, como menos abstracta. Y toda ciencia lleva en sí misma, en su arsenal de conceptos, de problemas, de métodos, el núcleo residual de una religión.

Toda verdad nueva que el intelecto descubre no es más que un juicio crítico sobre otra verdad que existía antes. La polaridad entre el saber nuevo y el saber antiguo implica que, en el mundo del intelecto, la exactitud es relativa; esto es, que no hay en él sino juicios de mayor o menor fuerza suasoria. El saber crítico descansa sobre la creencia de que la intelección hoy es superior a la intelección de ayer. La vida es la que nos impone esta creencia.

¿Puede, por tanto, la crítica resolver los grandes problemas o tan sólo establecer que son insolubles? Al comienzo del conocer, creemos lo primero. Pero cuanto más vamos sabiendo, tanto más propendemos a lo segundo. Y mientras dura la esperanza, llamamos problemas a los misterios.

Para el hombre despierto, vigilante, hay, pues, un doble problema; el problema de la vigilia y el de la existencia, o sea el del espacio y el del tiempo, o el del mundo como naturaleza y el del mundo como historia, o el de la oposición y el del ritmo: la vigilia intenta comprenderse a sí misma y además quiere comprender también algo que le es ajeno. Y aunque una voz interior le diga que en este punto se traspasan todas las posibilidades de conocimiento, sin embargo, el terror persuade a todos los seres de que deben seguir buscando y de que es preferible contentarse con una apariencia de solución, a hundir la mirada en el vacío.

La vigilia se compone de percepciones e intelecciones, cuya común esencia consiste en orientarse de continuo en la relación con el macrocosmos. En este sentido, la vigilia resulta idéntica a la «determinación», ya se trate del tacto de un infusorio, ya del pensamiento humano en su grado superior. La vigilia, pues, al palpase a sí misma, llega en primer término al problema del *conocimiento*. ¿Qué es conocer? ¿Qué es conocimiento del conocimiento? ¿Qué relación media entre lo que al principio se entendía por conocimiento y lo que después ha quedado preso en las mallas verbales del idioma? La vigilia y el sueño alternan como el día y la noche, a compás del curso estelar.

El conocimiento alterna igualmente con el ensueño. ¿Cómo distinguirlos?

La vigilia—no sólo la vigilia percipiente, sino también la inteligente—es, empero, idéntica a la polaridad de las oposiciones—como la que existe entre el conocer y lo conocido, entre la cosa y la propiedad, entre el objeto y el acontecimiento—. ¿En qué consiste la esencia de estas oposiciones? Aquí aparece, es segundo término el *problema de la causalidad*. Dos elementos sensibles son considerados como causa el uno y efecto el otro; dos elementos espirituales son denominados el uno fundamento y el otro consecuencia; con todo lo cual queda determinada una relación de potencia y de rango. Si uno de los dos elementos existe, el otro tiene que existir también. El tiempo permanece ajeno a todo esto. No se trata de hechos del sino; se trata de verdades causales. No de un: *cuando*, sino de una dependencia legal. Esta es, sin duda, la actividad del espíritu que más esperanzas enciende en nosotros. El hombre debe a tales hallazgos, acaso, sus más felices momentos. Y así, partiendo de las oposiciones que se le ofrecen en proximidad y presencia inmediatas, diarias, el hombre camina en ambas direcciones por encadenamientos infinitos hasta llegar a la primera y última causas en la trama de la naturaleza, esto es, a lo que él llama Dios y sentido del universo. El hombre colecciona, ordena y contempla su sistema, su dogma de conexiones legales y halla en éste un refugio frente a lo imprevisto. El que puede demostrar, nada ha de temer. Mas, ¿en qué consiste la esencia de la causalidad? ¿Reside en el conocer o en lo conocido, o en la unidad de ambos?

El mundo de las oposiciones debería ser en sí mismo un mundo muerto, rígido, mundo de la «eterna verdad», sito allende todo tiempo; en suma, un estado. El mundo real de la vigilia es, empero, un mundo lleno de cambios. El animal no se extraña de estos cambios. Pero el pensamiento del pensador queda, ante ellos, sumido en honda perplejidad. La quietud y el movimiento, la duración y la mutación, lo producido y el producirse, ¿no designan todas estas oposiciones algo que no podemos comprender, algo que, por lo tanto, *debe* ocultar un absurdo? ¿Son acaso hechos últimos, imposibles de reducir a la forma de verdades y de abstraer del mundo sensible? Aquí vemos que algo temporal palpita en el mundo intemporal del conocimiento; las oposiciones; aparecen como ritmo; a la extensión se añade la dirección. Todo lo que hay de problemático en la vigilia intelectual se condensa en un foco último y más colmado que ningún otro de dificultades, en el *problema del movimiento* cuya indagación es el fracaso del pensamiento libre. Aquí se ve al fin con toda claridad que lo microcósmico, hoy y siempre, depende de lo cósmico, como en los orígenes de cada

nuevo ser lo demuestra ya la membrana germinativa externa, que es simple envoltura de un cuerpo. La vida puede vivir sin pensamiento; pero el pensamiento es sólo un modo de la vida. Por muy poderosos fines que el pensamiento se proponga a sí mismo, en realidad la vida se sirve del pensamiento para *su* fin y propone al pensamiento un fin vital, completamente independiente de la resolución de los problemas abstractos. Para el pensamiento las soluciones de los problemas son exactas o falsas; para la vida tienen o no tienen valor. El afán de conocer fracasa en el problema del movimiento; mas quizás este fracaso haya realizado justamente el propósito de la vida.

A pesar de eso y por eso precisamente, este problema sigue siendo el centro del pensamiento superior. Toda mitología y toda física han nacido de la admiración que nos produce el misterio del movimiento.

El problema del movimiento toca a los arcanos de la existencia, arcanos que son extraños a la vigilia, aunque ésta no puede abstraerse a su imperio. El problema del movimiento significa el empeño de comprender lo que excede a toda posibilidad de intelección, el cuándo, el porqué, el sino, la sangre, lo que nosotros sentimos y vislumbramos en lo profundo, lo que nosotros, nacidos para ver, quisiéramos percibir fuera, ante nuestros ojos, a plena luz, para concebirlo en el sentido propio etimológico de la palabra, para captarlo y asegurarnos de ello por el tacto.

He aquí, pues, el hecho decisivo, que el contemplador no acaba de comprender con plena conciencia: toda investigación se propone no la vida, sino ver la vida, y no la muerte, sino ver la muerte. Queremos concebir lo cósmico al modo como le aparece al microcosmos en el macrocosmos; esto es, como *vida de un cuerpo en el espacio luminoso*, entre el nacimiento y la muerte entre la gestación y la corrupción, y con esa distinción entre el cuerpo y el alma que, por interior necesidad, se produce en nosotros cuando percibimos y experimentamos en algo sensible y extraño las mismas propiedades que sentimos en nuestra intimidad.

Si nosotros no solamente vivimos, sino que también *sabemos* de «la vida», es porque podemos contemplar nuestra substancia corporal en el espacio luminoso. Pero el animal conoce solamente la vida; no la muerte. **SÍ** nosotros fuéramos unos seres puramente vegetales, moriríamos sin advertirlo, porque sentir la muerte y morir sería una misma cosa. Mas también los animales oyen el aullido de la muerte y perciben el cadáver y olfatean la corrupción; ven la muerte, pero no la comprenden. Sólo cuando aparece la intelección pura, separada de la vigilia visual por el lenguaje, sólo entonces se presenta al hombre la muerte en derredor, en el mundo luminoso; la muerte, el gran enigma.

Y a partir de este instante, ya la vida es el breve espacio de tiempo que media entre el nacer y el morir. Sólo por su relación con la muerte ofrécese a nosotros la generación como el *otro* misterio. El terror cósmico del animal se convierte ahora en el terror humano a la muerte. Y *este terror* es el que engendra el amor entre el varón y la hembra, la relación de la madre con el niño, la serie de los antepasados hasta los nietos y biznietos, y, sobre esta base, la familia, el pueblo y, por último, la historia humana en general como problemas y hechos del sino, llenos de insondables profundidades. Con la muerte, que es el destino común de todos los hombres nacidos a la luz del Sol, con la muerte se relacionan las ideas

de culpa y castigo, de la existencia como penitencia, de una nueva vida allende el mundo luminoso y de una salvación o redención que pone fin al terror de la muerte. El conocimiento de la muerte es el origen de eso que los hombres, a diferencia de los animales, poseemos y llamamos «intuición del universo»

5

Hay hombres que por nativa disposición propenden a verlo todo bajo la especie del sino; otros, en cambio, lo consideran todo bajo la especie de la causalidad. El hombre que propiamente vive: el aldeano y el guerrero, el político, el caudillo, el mundano, el negociante, el que quiere ser rico, mandar, dominar, luchar, el organizador, el empresario, el aventurero, el combatiente, el jugador, vive una vida que se halla separada por un abismo de la vida que vive el hombre «espiritual», el santo, el sacerdote, el científico, el idealista e ideólogo, ya sea la fuerza del pensamiento o la pobreza de la sangre la que determine en este último su vocación. La existencia y la vigilia, el ritmo y la oposición, el impulso y el concepto, los órganos circulatorios y los órganos táctiles, raro es el hombre de valía en quien uno de esos dos aspectos no supera en importancia al otro. Todo lo que significa impulsión y dirección, la certera apreciación de los hombres y de las situaciones, la fe en una estrella—que todo hombre de vocación activa posee y que es cosa completamente distinta de la convicción que el meditador puede tener de estar situado en el punto de vista exacto—, la voz de la sangre, que toma decisiones, y la conciencia invariablemente limpia, que justifica todo propósito y todo medio; estas son cosas que le están vedadas al puro contemplador. Las pisadas del hombre de acción suenan distintas, más radicales que las del pensador y soñador, en quien lo puramente microcósmico no llega a poseer una relación firme y fija con la tierra.

El sino empuja a los individuos hacia uno u otro tipo, los hace meditativos y temerosos de la acción o activos y despreciadores del pensamiento. Pero el activo es un hombre *entero*; en cambio el meditativo podría actuar por uno solo de sus órganos, podría seguir pensando sin el cuerpo y aun contra el cuerpo. Tanto peor, pues, si aspira a dominar la realidad; porque entonces construye esos planes de perfeccionamiento ético-político-social, planes que demuestran todos irrefutablemente como debe ser la sociedad y cómo debe acometerse su reforma, teorías que, sin excepción, se basan en la hipótesis de que todos los hombres son como el autor, esto es, ricos en ocurrencias y pobres en apetencias—suponiendo que el autor se conozca a si mismo—. Pero ni una de esas teorías, aun las que han aparecido bajo la égida de una religión o de un nombre famoso, ha logrado nunca alterar la vida en lo más mínimo. Lo único que han hecho ha sido inducirnos a pensar de distinta manera sobre la vida. Justamente la fatalidad de las culturas posteriores, que leen y escriben mucho, es ésta: que la oposición entre la vida y el pensamiento se confunde una y otra vez con la oposición entre el pensamiento sobre la vida y el pensamiento sobre el pensamiento. Todos los que aspiran a mejorar el mundo, los sacerdotes y los filósofos, convienen en la opinión de que la vida es tema de la meditación más rigurosa. La vida del mundo, empero, sigue su propio curso, sin preocuparse de lo que los hombres piensan acerca de ella. Y aun en el caso de

que una comunidad humana llegue a vivir «conforme a la doctrina», ¿qué consigue con esto? Consigue a lo sumo que, en la historia universal futura, se hable de ello en una nota, después de haber tratado en el texto los temas verdaderamente importantes de esa comunidad.

Porque sólo el hombre activo, el hombre del sino vive en última instancia la vida del mundo real, mundo de las decisiones políticas, militares y económicas, mundo en el cual ni los conceptos ni los sistemas tienen cabida. En este mundo, un buen porrazo vale más que un buen razonamiento; y hay un fondo de razón en el desprecio con que el soldado y el político de todos los tiempos han considerado a los meditativos que emborronan papel y se extenuan sobre los libros, creyendo que la historia del mundo está al servicio del espíritu, de la ciencia o aun del arte. Digámoslo sin ambages: la intelección separada de la percepción es sólo un aspecto—y no el más importante— de la vida. En la historia del pensamiento occidental puede faltar el nombre de Napoleón; pero en la verdadera historia, en la historia real, la figura de Arquímedes, con todos sus descubrimientos científicos, ha sido menos activa e importante que la de aquel soldado que le dio muerte en la toma de Siracusa.

Los hombres de tipo teórico cometen un grave error al creerse colocados en la cúspide y no a la retaguardia de los grandes acontecimientos. Esto significa desconocer por completo el papel que representaron en Atenas los sofistas o en Francia Voltaire y Rousseau. Muchas veces el hombre de Estado «no sabe» lo que hace; lo cual no impide que haga con seguridad lo necesario para conseguir el éxito. El doctrinario político sabe siempre lo que tiene que hacerse; sin embargo, su actividad—cuando no se limita a escribir—es la menos eficaz y valiosa de todas en la historia. En las épocas de inseguridad, como la de la ilustración ateniense o la revolución francesa y alemana, se da con harta frecuencia el caso de que el ideólogo, escritor u orador, pretenda actuar no ya en los sistemas, sino en la historia real de los pueblos. Pero es porque desconoce su verdadera posición. El ideólogo, con sus principios y sus programas, pertenece a la historia de la literatura; no a otra. La historia real pronuncia su juicio; y este juicio no refuta al ideólogo, sino que lo deja abandonado a sí mismo, con todos sus pensamientos. Ya pueden Platón y Rousseau—para no citar sino a los grandes espíritus—desenvolver sus teorías abstractas del Estado; éstas no significan nada para Alejandro, Escipión, César, Napoleón, con sus planes, batallas y disposiciones. Hablen los teóricos sobre el sino. A los hombres de acción les basta con ser ellos mismos un sino.

Entre los seres microcósmicos fórmanse una y otra vez *unidades de masas, provistas de un alma*, seres de orden superior que lentamente crecen o súbitamente aparecen, con todos los sentimientos y las pasiones del individuo, misteriosos en su interioridad, inaccesibles al intelecto, si bien el clarividente conocedor puede penetrar y prever sus alientos. También en estas formaciones podemos distinguir por una parte unidades animales basadas en un común sentir, arraigadas en la más profunda dependencia de la existencia y del sino, como aquel vuelo de pájaros por el aire y aquel ejército atacante; y por otra parte comunidades puramente humanas, establecidas conforme al intelecto, basadas en opiniones iguales, en iguales fines e igual ciencia. La unidad del ritmo cósmico se posee sin querer a la unidad de los motivos nos incorporamos cuando queremos. Una comunidad espiritual puede ser por nosotros aceptada o abandonada; porque sólo nuestra vigilia toma parte en ella. Pero una

unidad cósmica es algo en que nos *encontramos* y a que pertenecemos con *todo* nuestro ser. Estas multitudes se encienden en entusiasmo tan rápidamente como sucumben al pánico general. Enloquecidas y arrebatadas en Eleusis y en Lourdes, son presa a veces de un varonil aliento, como los espartanos en las Termópilas y los últimos godos en el Vesubio.

Fórmanse al conjuro de la música de los corales, de las marchas y las danzas; responden, como todos los hombres y animales de raza, a los efectos de los colores relucientes, de los adornos, trajes y uniformes.

Esas multitudes animadas nacen y mueren. Las comunidades espirituales, meras sumas en sentido matemático, se reúnen, se agrandan o se achican, hasta que, a veces, lo que es simple coincidencia llega a arraigar en la sangre misma, merced a la fuerza de su impresión y de súbito la suma se convierte en un verdadero ser. En las épocas de cambios políticos hay palabras que se transforman en sins y opiniones públicas que se tornan pasiones. Una multitud formada al azar re reúne en medio de la calle; tiene *una* conciencia, *un* sentimiento, *un* lenguaje, hasta que su alma efímera se extingue y cada cual sigue su camino. En París, a partir de 1789, ocurría esto a diario tan pronto como se oía la voz de: «al farol».

Estas almas tienen su psicología particular; y hay que entenderla bien para manejarse en la vida pública. Todas las clases y estados verdaderos tienen un alma: las órdenes de caballería en las Cruzadas, el Senado romano, el club de los jacobinos, la sociedad distinguida bajo Luís XIV, la nobleza prusiana, la clase campesina, el proletariado, la plebe urbana, la población de un valle aislado, los pueblos y tribus de la época de las migraciones, los sectarios de Mahoma, toda religión o secta recién fundada, los franceses de la Revolución, los alemanes de la guerra de liberación. Y los seres más poderosos que conocemos de este tipo son las grandes culturas, que nacen de una profunda conmoción espiritual y que reúnen en una unidad de existencia milenaria las demás multitudes de inferior cuantía, naciones, clases, ciudades, generaciones.

Todos los grandes acontecimientos de la historia se producen en esos seres de índole cósmica: pueblos, partidos, ejércitos, clases. En cambio, la historia del espíritu transcurre en comunidades y círculos independientes, escuelas, capas de educación, direcciones, y en suma: *ismos*. Pero aquí vuelven a plantearse una vez más las cuestiones que se refieren al sino. Esas masas, en el momento decisivo de su máxima actuación, ¿encuentran un jefe y director o van empujadas adelante por un impulso ciego? ¿Son los que dirigen el azar hombres de alto rango o personalidades insignificantes, encumbradas por la marea de los sucesos, como Pompeyo o Robespierre? El hombre de Estado se caracteriza por la facultad de percibir con perfecta certidumbre la fuerza y duración, la dirección y fines de todas esas almas colectivas, que se forman y extinguen en el torrente del tiempo. Sin embargo, es también cuestión del sino el decidir si el político *puede* dominarlas o si se deja arrastrar por ellas.

EL GRUPO DE LAS GRANDES CULTURAS

6

Pero el hombre, ya tenga la vocación de la vida o la vocación del pensamiento, está siempre despierto, *en vigilia*, cuando obra o contempla. Y como despierto, vigilante, encuéntrase siempre «en la imagen», es decir, acomodado a un sentido que el mundo luminoso circundante tiene para él, justamente en ese momento. Ya hemos dicho antes que las innumerables actitudes, que alternan en la vigilia del hombre, se dividen manifiestamente en dos grupos: mundos del sino y del ritmo, mundos de las causas y oposiciones. ¿Quién no recuerda la transición casi dolorosa que verificamos cuando hallándonos observando un experimento físico nos vemos de pronto obligados a meditar sobre un acontecimiento de la vida corriente?

En los anteriores capítulos designé esas dos imágenes con los nombres de «el mundo como historia» y «el mundo como naturaleza». En aquella primera, la vida se sirve del intelecto crítico; tiene la visión a su mandato; el ritmo sensible se transforma en la intuición íntima de una línea ondulada y las conmociones vividas hacen época en el cuadro histórico. En ésta, en cambio, domina el pensamiento mismo; la crítica causal convierte la vida en proceso rígido, el contenido vivo de un hecho en verdad abstracta y la oposición en fórmula.

¿Cómo es esto posible? Ambas imágenes son cuadros ópticos; pero al contemplar el primero, nos entregamos a los hechos irrevocables, y al estudiar el segundo queremos ordenar las verdades en un sistema invariable. En la imagen histórica —para la cual el saber, la ciencia, es un *mero puntal*—lo cósmico hace uso de lo microcósmico. En eso que llamamos memoria y recuerdo yacen las cosas como en una luz interior, medidas por el ritmo de nuestra existencia. El elemento cronológico, en su más amplio sentido, fechas, nombres, números, revela que la historia, desde el momento en que es *tensada*, no puede sustraerse a las condiciones fundamentales de toda vigilia. En el cuadro de la naturaleza, el elemento subjetivo—siempre presente—constituye lo extraño y falaz. En el mundo como historia, el elemento objetivo, el número—inevitable también— es el que nos engaña.

Las actitudes naturalistas deben y pueden, hasta cierto punto, ser impersonales. El que las adopta se olvida de sí mismo. Pero la imagen histórica se desarrolla en cada hombre, clase, nación o familia, *con referencia al sujeto que la percibe*.

La naturaleza presenta el carácter de la extensión, que envuelve a *todos*. Pero la historia es lo que brota del oscuro pasado y viene al encuentro del espectador, con la tendencia a proseguir tras él, en dirección hacia el futuro. El espectador, como situado en el presente, es siempre el centro del cuadro histórico y resulta de todo punto imposible concebir la ordenación sensata *de* los hechos, sin el elemento de la dirección, que pertenece a la vida, no al pensamiento. Cada tiempo, cada país, cada muchedumbre viviente tienen su propio

horizonte histórico y el verdadero espíritu histórico se revela y demuestra en el hecho de dibujar el historiador realmente el cuadro histórico que su tiempo exige.

Por eso la naturaleza y la historia se diferencian una de otra como la crítica verdadera y la crítica aparente—entendiendo la palabra crítica en el sentido de oposición a la experiencia vital. La física *es* crítica y nada más. Pero, en la historia, la crítica no puede hacer otra cosa que proporcionar el caudal de conocimientos que sirve de base para que la visión histórica desenvuelva su horizonte propio. *La historia es esa visión* sea cual fuere el punto a que se dirige. Quien posea esa visión podrá comprender «históricamente» todos los hechos y todas las situaciones. La naturaleza, en cambio, es un sistema; y los sistemas se aprenden.

La actitud *histórica* comienza para todos con las primeras impresiones de la niñez. Los ojos infantiles ven bien; y los hechos del ambiente inmediato, la vida de la familia, de la casa, de la calle, son sentidos, adivinados por el niño hasta en los últimos fundamentos, mucho antes de que en su campo visual penetre la ciudad con sus habitantes y cuando aún las palabras pueblo, tierra, Estado no poseen contenido tangible.

Asimismo el hombre primitivo es un profundo conocedor de todo cuanto aparece vivo ante sus ojos, históricamente, en el círculo estrecho en que se mueve. Sobre todo la vida, el espectáculo del nacer y del morir, de la enfermedad y la vejez; y luego la historia de las pasiones guerreras y amorosas que él mismo ha sentido o que ha observado en otros, los destinos de sus allegados, de la tribu, de la aldea, sus actos y sus propósitos recónditos, las narraciones de largas enemistades, luchas, victorias y venganzas. Dilátanse los horizontes de la vida; y entonces no una vida, sino *la* vida nace y muere; ante los ojos aparecen no aldeas y familias, sino lejanas tribus y pueblos, no años, sino siglos. La historia con la cual realmente se convive, la historia cuyo ritmo se siente de verdad, no llega nunca más allá de las generaciones del abuelo; ni para los antiguos germanos o los actuales negros, ni para Pericles o Wallenstein.

Ahí termina un horizonte de la vida y comienza una nueva capa, cuya imagen se sustenta por la tradición histórica, la cual incorpora la sensación inmediata a un cuadro histórico claramente percibido y fijado por un largo ejercicio, cuadro que los hombres de culturas diferentes desarrollan de muy diferentes modos. Para nosotros comienza con ese cuadro la historia propiamente dicha, en la cual vivimos *sub specie aeternitatis*; para los griegos y los romanos cesa precisamente aquí. Tucídides piensa que los sucesos de las guerras médicas no tienen ya en su tiempo la menor importancia viva [3] y César cree lo mismo de las guerras púnicas.

Pero allende ese cuadro fórmanse otras nuevas imágenes históricas particulares, que se refieren a los sinos del mundo vegetal y animal, del paisaje y de los astros, imágenes que se confunden con las últimas representaciones de la naturaleza en cuadros míticos del comienzo y del fin del mundo.

La *imagen naturalista* que forman el niño y el hombre primitivo se desenvuelve partiendo de la pequeña técnica diaria.

Esta obliga continuamente al hombre y al niño a apartar la vista de la angustiosa contemplación de la naturaleza, dilatada en torno, para dirigirla con sentido crítico hacia las realidades de la inmediata proximidad. Como los animales jóvenes, el niño descubre en el juego sus primeras verdades. Examinar el juguete, romper el muñeco, dar vuelta al espejo para ver lo que hay detrás, sentir el triunfo de haber determinado la exactitud de algo, que en adelante ha de permanecer fijo—he aquí el fondo último, nunca superado, de toda investigación naturalista. El hombre primitivo adquiere esta experiencia crítica por medio de sus armas y herramientas, por los materiales de su vestido, de su alimento, de su habitación, esto es,

por las cosas, *en cuanto que son cosas muertas*. Y lo mismo le sucede con los animales; ahora ya, de súbito, deja de comprenderlos como seres vivos, cuyo movimiento él calcula y observa al perseguirlos o al huir de ellos; ahora ya le aparecen como un compuesto de carne y de huesos, que él considera con un sentido puramente mecánico, en relación a un fin determinado y prescindiendo de las propiedades vitales. No de otro modo un acontecimiento se le presenta todavía como el acto de un demonio y al punto también como eslabón en una cadena de causas y efectos. Es la misma transposición que el hombre culto y ya maduro verifica todos los días y a toda hora. En derredor de ese horizonte natural acumúlase, empero, otra capa compuesta de las impresiones que proceden de la lluvia, del rayo y la tormenta del día y la noche, del verano y el invierno, del cambio de las lunas y el curso de los astros. Los temblores religiosos, llenos de angustias y de respetos, obligan al hombre a ejercer aquí una crítica de muy distinto rango. Así como en aquella imagen histórica pretendía sondear los últimos hechos de la vida así ahora quiere determinar las últimas verdades de la naturaleza. Todo cuanto trasciende los límites de la intelección llámalo divinidad; y lo demás intenta conocerlo interpretándolo en sentido causal, como efecto, creación, revelación de la divinidad.

Así, pues, toda colección de determinaciones naturales obedece a una doble tendencia que desde los más antiguos tiempos ha permanecido inalterada. Por una parte aspira a constituir un sistema de conocimientos técnicos, lo más completo posible, puesto al servicio de fines prácticos, económicos y bélicos; un sistema que muchas especies animales han llegado a formar con notable perfección y que, partiendo de estos comienzos, llega al conocimiento del fuego y de los metales, en el hombre primitivo, para progresar en línea recta hasta la técnica de las máquinas en la cultura fáustica de nuestros días.

Por otra parte, cuando el puro pensar humano se separa de la visión, por medio del lenguaje verbal, brota otra tendencia que aspira igualmente a un conocimiento *teorético* integral, que en su forma originaria llamamos *religioso* y en su forma derivada, propia de las culturas posteriores, *físico*. El fuego es para el guerrero un arma, para el artesano una parte de su herramienta, para el sacerdote un signo de la divinidad, para el Sabio un problema. Pero todo esto pertenece a la actitud naturalista de la vigilia. En el mundo como historia no se presenta nunca el fuego en general, sino el incendio de Cartago y Moscú y las lamas de las hogueras que consumieron los cuerpos de Huss y de Giordano Bruno.

Repito: todo ser *vive* la vida y el sino de los demás seres *con referencia a sí mismo*. He aquí una bandada de pájaros que se posa en un campo; el propietario del campo la sigue con muy distintos ojos que el naturalista desde el camino o que el buitre en el aire. El labrador contempla en su hijo al descendiente heredero; el vecino ve en él al labrador, el oficial al soldado, y el extranjero al indígena. Napoleón emperador ha vivido los hombres y las cosas de muy distinto modo que Napoleón teniente de artillería. Cambióse la posición de un hombre; conviértase un revolucionario en ministro, un soldado en general y al punto la historia con sus sujetos se tornará para él algo totalmente distinto. Talleyrand conocía a los hombres de su tiempo porque era uno de ellos. Pero supongámosle de pronto sumergido en la sociedad romana; no hubiera comprendido o hubiera comprendido mal a Crasso, a César, a Catilina, a Cicerón, en todas las medidas y propósitos que estos hombres calcularon. No hay historia en sí. La historia de una familia es distinta para cada uno de sus miembros, la historia de un país aparece diferente a cada partido; la historia universal presenta una faz que varía para cada país. El alemán ve la guerra mundial de distinta manera que el inglés; el trabajador contempla en la historia de la economía algo distinto de lo que percibe el empresario; el historiador occidental tiene ante los ojos una historia universal bien diferente de la de los grandes historiadores árabes y chinos. Sólo a muy largas distancias y sin participación íntima podría exponerse objetivamente la historia de una época; pero los mejores historiadores de nuestros días demuestran que no pueden juzgar ni narrar siquiera la guerra del Peloponeso y la batalla de Actium sin referirla a los intereses actuales.

El más profundo conocimiento de los hombres no sólo no excluye, sino que exige que quien lo tiene lo tiña con los colores de *su* propia personalidad. Justamente la falta de conocimiento de los hombres, la falta de experiencia de la vida se revela en esas amplias generalizaciones que eliminan todo lo significativo, esto es, lo singular de la historia o por lo menos que la pasan por alto. Y en este sentido es típicamente pésima esa concepción materialista de la historia que podríamos caracterizar casi perfectamente como la total carencia de dotes fisiognómicas. Pero, sin embargo, o más bien justamente por eso hay para cada hombre— *puesto* que pertenece a una clase, a una época, a una nación, a una cultura—e igualmente para cada época, clase y cultura en conjunto una imagen típica de la historia tal como *debiera* existir con respecto a ellos. El *conjunto* de cada cultura posee, como suprema posibilidad, una imagen primaria simbólica de su mundo como historia; y todas las actitudes particulares de los individuos y de las multitudes, actuando como seres vivos, son copias o reproducciones de esa imagen simbólica primaria. Cuando un individuo califica de importante o de mezquina, de original o de trivial, de fallida o de anticuada la visión histórica de otro, es siempre—aun sin darse cuenta—por comparación con la imagen histórica *que el momento exige* como función constante del tiempo y del hombre.

Se comprende bien que cada hombre de la cultura fáustica ha de tener su propia imagen de la historia; y no una sola, sino innumerables imágenes que, desde su juventud, vacilan y cambian sin cesar según los acontecimientos del día y de los años.

¡Cuán distinta es también la imagen típica de la historia humana en las diferentes épocas y situaciones! ¡Cuán distinto el mundo de Otón el Grande del de Gregorio VII, el de un dux veneciano del de un pobre peregrino! ¡Cuán diferentes los mundos vividos por Lorenzo de

Médicis, Wallenstein, Cromwell, Marat, Bismarck, un hombre del gótico, un sabio de la época barroca, un oficial de la guerra de los Treinta años, de los Siete años, de la liberación! ¡Y en nuestros días, cuan distintos los mundos el labrador frisio, que vive realmente solo con su paisaje y sus vecinos, del comerciante hamburgués y del profesor de física!.

Y sin embargo, independientemente de la edad, de la posición y época de cada individuo, hay en todos esos mundos un rasgo fundamental común, que pertenece al conjunto de todas esas imágenes, a la imagen primaria, y la distingue de las otras imágenes que puedan haber formado otras culturas.

La imagen histórica que tuvieron los antiguos y los indios se distingue totalmente por la angostura de sus horizontes de la que tuvieron los chinos y los árabes y aún mas los occidentales.

Lo que los griegos podían y debían saber de la historia antigua de Egipto no lo incorporaron nunca a su imagen histórica, que, para la mayoría, terminaba en los acontecimientos conocidos y referidos aún por los últimos supervivientes. Todavía para los espíritus selectos la guerra de Troya constituía un límite, allende el cual no *debía* ya haber vida histórica ninguna.

La cultura árabe—en la idea que de la historia elaboraron no sólo los judíos, sino también los persas desde Ciro aproximadamente—fue la primera que se atrevió a realizar la obra extraordinaria de reunir la leyenda de la creación del mundo con el tiempo presente, por medio de una cronología auténtica.

Los persas llegaron incluso a fijar cronológicamente la época del juicio final y la aparición del Mesías. Esa delimitación precisa y harto estrecha de la historia humana—la persa comprende en conjunto doce milenios y la judía, hasta ahora, unos seis—es una expresión necesaria del sentimiento cósmico que alienta en la humanidad mágica; por ella la leyenda Judeo-persa de la creación, en su sentido profundo, se distingue de las representaciones de la cultura babilónica, a lo cual tomó muchos rasgos exteriores. En cambio, entre los chinos y los egipcios, animados de muy distintos sentimientos, la idea de la historia se alarga en una amplia perspectiva sin fin, encadenándose las dinastías por series cronológicas exactas, que van a perderse, milenio tras milenio, en las oscuras lontananzas del pasado.

La imagen fáustica de la historia universal, preparada por el establecimiento de la era cristiana [4], empieza con una enorme amplificación y profundización de la imagen mágica, recibida por la Iglesia occidental. Joaquín de Floris, hacia 1200, la tomó por base de una honda y significativa interpretación de todos los signos cósmicos, como secuencia de las tres edades del Padre el Hijo y el Espíritu Santo. Añádase a esto la creciente ampliación del horizonte geográfico que ya en la época gótica, por obra de los Vikingos y de los Cruzados, se extendía desde Islandia hasta las más remotas partes del Asia [5]. Al hombre del barroco, desde 1500, le aparece por vez primera—a diferencia de todas las demás culturas—la faz del orbe entero como escenario de la historia humana. Por primera vez la brújula y el telescopio, entre las manos de los hombres cultos de esta época posterior, convierten la hipótesis teórica de la redondez terrestre en el sentimiento real de vivir sobre

una esfera, en medio del espacio cósmico. El horizonte de los países retrocede al infinito y lo mismo le sucede al horizonte del tiempo, por la doble infinitud de la cronología, antes y después de Jesucristo.

Y la impresión de esta imagen planetaria que, en última instancia, comprende todas las culturas superiores, anula hoy la división gótica de Antigüedad, Edad media y Edad moderna, la vieja división que desde hace tiempo nos viene apareciendo ya como harto mezquina y vacía.

En todas las demás culturas, la historia del mundo coincide con la historia del hombre; el principio del universo es el principio del hombre, y el fin de la humanidad es igualmente el fin del mundo. Pero, durante la época del barroco, la tendencia fáustica hacia el infinito separó por vez primera esos dos conceptos, y aunque la historia del hombre recibió entonces una amplitud desconocida, hubo de convertirse, sin embargo, en un *simple episodio de la historia del mundo*. La tierra, de la cual las demás culturas sólo percibieron un trozo superficial, que consideraron como «el universo», la tierra quedó reducida a una pequeña estrella entre millones de sistemas solares.

Esta dilatación de la imagen histórica trae consigo la necesidad—mayor en la cultura actual que en cualquier otra cultura—de distinguir cuidadosamente entre la actitud habitual del hombre común y la actitud ejemplar y máxima que sólo los espíritus superiores pueden adoptar; y aun éstos solamente por breves instantes. La diferencia entre el horizonte histórico de Temístocles y el de un aldeano ático es quizá de poca monta; pero ya es enorme la diferencia entre la imagen histórica que percibía el emperador Enrique VI y la de un hombre cualquiera de su mismo tiempo. El crecimiento de la cultura fáustica ha amplificado y profundizado tanto las posibles actitudes superiores, que éstas ya no son accesibles sino a círculos selectos, cada día más reducidos. Fórmase, pues, por decirlo así, una pirámide de posibilidades en la cual cada individuo, según sus circunstancias, ocupa un plano más o menos elevado, definido por la actitud máxima que le es dado alcanzar. Así resulta que entre los occidentales la mutua comprensión en los temas vitales históricos tiene un límite, que ninguna otra cultura ha conocido, al menos con tan fatal precisión como nosotros.

¿Puede hoy un obrero comprender realmente a un aldeano? ¿Entiende el diplomático al trabajador manual? El horizonte histórico-geográfico, en el cual ambos formulan sus más importantes problemas, es tan diferente que todo intento de comunicación entre ellos falla y extravaga. Un verdadero conocedor de hombres comprende todavía la posición de otro hombre y a ella acomoda sus manifestaciones—como hacemos todos al hablar con los niños—. Pero el arte de sumergirse en la imagen histórica de una personalidad pretérita, como Enrique el León o el Dante, para comprender la evidencia de sus ideas, de sus sentimientos, de sus resoluciones es difícilísimo, dada la enorme distancia que nos separa de aquellos estados de conciencia vigilante. Tan difícil y raro es ese arte que en 1700 todavía nadie lo sospechaba y sólo desde 1800 aparece como una exigencia, rara vez cumplida, de la historiografía.

La separación típicamente fáustica entre la historia humana propiamente dicha y la historia cósmica, mucho más amplia tiene por consecuencia el hecho de que, desde la caída del

barroco nuestra imagen del universo se haya descompuesto en varios horizontes sucesivos, a modo de distintas capas o telones cuyo estudio ha exigido la formación de varias ciencias particulares más o menos imbuidas de carácter histórico. La astronomía, la geología, la biología, la antropología persiguen los destinos del universo estelar, del globo terráqueo, de los seres vivos del hombre; y con éste comienza la que todavía hoy llamamos «historia universal» de las grandes culturas, que se ramifica a su vez en la historia de ciertos elementos culturales, en la historia de las familias, y, por último, en las biografías personales tan desarrolladas justamente en nuestro mundo occidental.

Cada una de estas capas exige una actitud determinada; mas en el momento mismo en que tomamos esta actitud, las otras capas cesan al punto de representar un producirse vivo y quedan reducidas a simples hechos. Al estudiar la batalla de la selva de Teutoburgo presuponemos todo el proceso de formación de esta selva dentro del mundo vegetal de la Alemania del Norte. Al inquirir la historia de las selvas germánicas, presuponemos el proceso de la formación geológica, considerándolo como un hecho que no necesitamos estudiar en sus destinos particulares. Al indagar el origen de la formación cretácea, es para nosotros un hecho y no un problema la presencia de la Tierra misma como planeta en el sistema solar. Considerando esto mismo de otra manera podemos decir: la existencia de una Tierra en el mundo estelar; la existencia del fenómeno «vida» sobre la Tierra; la existencia de la forma «hombre» entre los seres vivos; la existencia de la forma orgánica «culturas» en la historia humana; cada una de esas existencias es siempre un accidente casual en la imagen de la capa inmediatamente superior. Goethe, en la época que va desde su estancia en Estrasburgo hasta su primer período de Weimar, sintió una atracción poderosa hacia la historia universal—como lo demuestran los bosquejos de César, Mahoma, Sócrates, el Judío errante, Egmont—, pero después de su dolorosa renuncia a la gran actuación política—renuncia de que nos habla el Tasso, aun en su forma definitiva, cuidadosamente resignada—hubo de desviar su interés también de la historia universal para reducirlo en adelante y casi con violencia, por una parte, al cuadro de la historia vegetal, animal y geológica, su «naturaleza viviente» y, por otra parte, a la biografía.

Todas esas imágenes, si se desarrollan en el mismo hombre, tienen idéntica estructura. La historia de las plantas y los animales, la historia de la Tierra y de las estrellas es «fable convenue» y refleja en la realidad externa las tendencias de la vida propia. Contemplar los animales o las capas geológicas sin que en esa contemplación influyan el punto de vista subjetivo del contemplador, su tiempo, su pueblo y hasta su posición social, es tan imposible como considerar la Revolución y la guerra mundial independientemente de dichas condiciones personales. Las famosas teorías de Kant y Laplace, de Cuvier, de Lyell, de Lamarck, de Darwin tienen un colorido político-económico; y la poderosa impresión que hubieron de producir, en los circuitos más distantes de la ciencia, demuestra que la concepción de todas esas capas históricas arraiga en un origen común. Hoy, empero, está en trance de brotar el último retoño que aún puede producir el pensamiento fáustico de la historia: el enlace orgánico de todas esas capas diferentes y su incorporación a una única y formidable historia del universo, con uniforme sentido fisiognómico, una historia en la cual la mirada, partiendo de la vida del individuo humano, llegará sin interrupción a los primeros y últimos destinos del universo. El siglo XIX ha *planteado* el problema—en forma mecánica, esto es, ahistórica—. Al siglo XX le está reservada la solución.

La imagen que tenemos de la historia de la Tierra y de los seres vivos hállase todavía dominada por nociones que el pensamiento inglés civilizado ha desenvuelto, desde la época de las luces (siglo XVIII), extrayéndolas de las costumbres de la vida inglesa. La teoría geológica de Lyell sobre la formación de las capas geológicas—teoría «flegmática»—, la teoría biológica de Darwin sobre el origen de las especies no son sino reproducciones de la evolución inglesa. En vez de catástrofes y metamorfosis incalculables, como las que admitían el gran Leopoldo von Buch y Cuvier, establecen una evolución metódica con larguísimos espacios de tiempo y no reconocen como causas nada mas que las causas finales *científicamente accesibles* y de tipo *mecanicista*.

Esta índole «inglesa» de las causas no es solamente mezquina, sino también harto estrecha. En primer término, limita las conexiones posibles a procesos que se verifican *íntegramente* en la superficie de la Tierra; con lo cual quedan excluidas todas las grandes relaciones cósmicas entre los fenómenos vitales de la Tierra y los sucesos del sistema solar o del mundo estelar y asentada la imposible afirmación de que la superficie externa de la Tierra es un territorio donde los sucesos naturales transcurren en completo aislamiento. En segundo término se supone que no existen otras conexiones que las accesibles a los medios de la actual vigilia humana—la percepción y el pensamiento— con los refinamientos conseguidos en ella por los aparatos y las teorías.

El pensamiento del siglo XX en la historia natural se distinguirá del del siglo XIX por su aversión a ese sistema de causas superficiales, que tiene sus raíces en el racionalismo de la época barroquista. En su lugar pondrá un sentido puramente fisiognómico. Somos escépticos ante todos los modos del pensamiento que pretenden suministrar explicaciones causales. Dejamos que las cosas hablen y nos contentamos con sentir su sino y escrutar sus formas; la inteligencia humana no alcanza a más.

El máximo resultado a que podemos llegar es el descubrimiento de las formas sin causa, sin fin, puramente existentes, que constituyen la base del cuadro cambiante de la naturaleza. El siglo XIX ha entendido por «evolución» un progreso en el sentido de un creciente finalismo de la vida. Leibnitz, en su muy significativo trabajo sobre la Tierra primitiva (1691)—que, basado en estudios sobre las minas de plata del Harz, bosqueja una prehistoria de la Tierra en el sentido de Goethe—y Goethe mismo entendían por evolución la perfección, en el sentido de un creciente acopio de formas. El concepto goethiano de la perfección formal y el concepto darwiniano de la evolución son tan opuestos como los de sino y causalidad; y también como los del pensamiento alemán y el pensamiento inglés y, en último término, como los de la *historia* inglesa y la historia alemana.

No hay refutación más concluyente de Darwin que los resultados de la *paleontología*. Los hallazgos fosilizados no son, según la más sencilla probabilidad, sino ejemplos típicos. Cada ejemplar debería, pues, representar distinta fase de la evolución. No debería haber

mas que «tránsitos»; la ausencia de límites significa ausencia de especies. Pero en vez de eso, lo que encontramos son formas perfectamente fijas que permanecen inmutables durante largos períodos, formas que no se han ido haciendo, en el sentido finalista, sino que *de pronto* aparecen y *al -punto tienen ya su figura definitiva*, formas que no van convirtiéndose en otras mejor acomodadas a ciertos fines, sino que empiezan a escasear y acaban por desaparecer, mientras surgen otras inéditas. Las que se desenvuelven con creciente riqueza de formas, son las grandes clases y géneros de los seres vivos, que existen *desde un principio y sin transiciones* en la misma agrupación actual. Vemos entre los peces a los selacios con sus sencillas formas aparecer en numerosos géneros en el primer periodo de la historia, para ir luego lentamente retrocediendo, mientras que los teleosteos imponen poco a poco una forma más perfecta del tipo pez. Otro tanto sucede, entre las formas vegetales, a los helechos y asperillas, que hoy casi desaparecen con sus últimas especies en el reino plenamente desenvuelto de las plantas. Pero no hay motivo ni ocasión ninguna real para admitir causas finales y en general causas visibles de ello [6]. Es un sino el que trae al mundo la vida la creciente oposición entre la planta y el animal, cada tipo particular, cada género y cada especie. Y con la existencia de estas formas se da al mismo tiempo determinada *energía*, que las mantiene en el curso de su perfeccionamiento o que, tornándose turbia y oscura, las diluye y extingue en mil variedades. Y con dicha energía se da, por último, también cierta *duración vital* que, salvo algún accidente que pueda abreviarla, determina el tiempo de vida y la muerte natural de cada forma.

Por lo que al hombre se refiere, los hallazgos diluviales demuestran con claridad creciente que todas las formas entonces existentes corresponden a las de hoy. No se advierte el más mínimo rastro de evolución hacia razas construidas en sentido más finalista. La falta de descubrimientos de la época terciaria indica también que la forma vital del hombre es debida, como todas las demás formas, a una conversión subitánea. ¿De dónde? ¿Cómo? ¿Por qué? Este es y seguirá siendo un impenetrable arcano. En realidad, si hubiese una evolución en el sentido inglés no podrían existir ni capas geológicas distintas, ni clases animales, sino una sola masa geológica y un caos de formas vivientes individuales, resultado de la lucha por la vida. Pero todo cuanto vemos nos fuerza a creer que en la esencia de la planta y del animal se verifican una y otra vez profundas y subitáneas mutaciones de índole cósmica, que no se limitan nunca a la superficie de la tierra y que se sustraen, en sus causas o en su totalidad, a la percepción e intelección del hombre [7]. Igualmente vemos en la historia de las grandes culturas producirse esas rápidas y profundas transformaciones, sin que podamos en manera alguna hablar de causas, influencias y fines visibles. El estilo gótico y el estilo de las pirámides se produjeron con la misma subitaneidad que el del imperialismo chino bajo Chi-vang-ti o el del romano bajo Augusto y que el helenismo, el budismo, el islamismo. Y otro tanto sucede con los acontecimientos de las vidas individuales significativas. El que ignora estos cambios bruscos no sabe lo que son hombres y sobre todo no sabe lo que son niños. Toda existencia, ya sea activa, ya sea contemplativa, camina por *épocas* hacia su perfeccionamiento. En la historia del sistema solar y del mundo estelar debemos admitir la existencia de épocas semejantes. El origen de la Tierra, el origen de la vida, el origen de la libre movilidad animal son *épocas* de esas y, por tanto, misterios que debemos aceptar como tales misterios.

Todo lo que sabemos del hombre se agrupa claramente en dos grandes edades. Los límites entre los cuales vemos encerrada la primera edad son, de una parte, ese gran recodo del sino planetario, que llamamos hoy principios de la época glacial—y que, en la imagen de la historia terrestre, nos aparece tan sólo como el *hecho* de haberse verificado una mutación cósmica—, y de otra parte, el comienzo de las grandes culturas a orillas del Nilo y del Eufrates, que señala un cambio súbito de sentido en la existencia humana. Por doquiera encontramos las fronteras del terciario y del diluvial. Y de aquí en adelante hallamos al hombre como tipo ya formado, familiarizado con costumbres, mitos, artes, adornos y provisto de una estructura corporal que, desde entonces, no ha variado sensiblemente.

La primera edad es la de la cultura primitiva. Existe una región tan sólo en donde esta cultura primitiva se ha conservado viva y bastante intacta, durante toda la segunda edad y subsiste aún hoy, bien que en una forma ya muy posterior. Dicha región es el noroeste de África. El gran mérito de L. Frobenius consiste en haber dado a conocer este hecho [8]. La hipótesis fue que aquí pervivía *un mundo entero* de vida primitiva y no sólo cierto número de tribus primitivas, sin haber recibido impresión alguna de las culturas superiores. En cambio, lo que los etnopsicólogos buscan en las cinco partes del mundo son fragmentos de pueblos que no tienen de común sino el hecho puramente negativo de vivir en medio de las grandes culturas sin participar interiormente en ellas. Son, pues, tribus en parte retrasadas, en parte incapaces, en parte también degeneradas; y sus manifestaciones son además reunidas sin discernimiento alguno.

La cultura primitiva era, empero, algo *fuerte y conjunto*, algo lleno de vida y eficacia, pero tan diferente de las posibilidades psíquicas que atesoramos nosotros, hombres de una cultura superior, que cabe dudar sea lícito valerse de los pueblos que prolongan la primera edad en la segunda, para inferir de su actual modo de ser y de pensar conclusiones acerca de lo que eran aquellas remotas épocas.

La conciencia humana vigilante se halla desde varios milenios bajo la impresión del contacto continuo entre pueblos y tribus. Considera este contacto como algo evidente y de todos los días. Pero tratándose de la primera edad debemos tener en cuenta que el hombre entonces vivía en muy escaso número de pequeños grupos, perdidos completamente en las interminables extensiones del territorio, dominadas por poderosas masas de grandes rebaños animales. La rareza de los hallazgos humanos lo demuestra con plena seguridad. En los tiempos del *homo aurignacensis* andaban por el suelo de Francia acaso una docena de hordas, compuestas de unos centenares de cabezas.

Para estos hombres, la presencia de otros hombres semejantes debía de ser un acontecimiento misterioso, que les produciría una impresión profundísima. Y ¿podemos siquiera imaginar como fuese la vida en un mundo casi desprovisto de hombres, nosotros, para quienes hace ya muchísimo tiempo que la naturaleza entera es el fondo sobre que se destaca la gran masa de la humanidad? ¿Cuan grandes mutaciones debieron verificarse en la conciencia cósmica de aquellos primitivos cuando en el paisaje, además de selvas y

rebaños, fueron viendo cada día con más frecuencia otros hombres «iguales a ellos»! Por otra parte, esos «otros hombres» fueron sin duda aumentando en número con gran rapidez, casi con subitaneidad, de manera que su presencia se transformó en suceso constante, habitual y vino a substituir la impresión de asombro por sentimientos de alegría u hostilidad, despertando así un mundo nuevo de experiencias y relaciones involuntarias e inevitables. Este hecho es en la historia del alma humana acaso el acontecimiento más profundo y preñado de consecuencias. Las ajenas formas de vida despertaron la conciencia de las propias y, al mismo tiempo, sobre la organización interna de la horda vinieron a superponerse las variadas formas de relación entre las hordas que, desde entonces, dominan por completo la vida y el pensamiento primitivos. Entonces fue cuando, sobre los primeros y más sencillos modos de comunicación, aparecieron los gérmenes iniciales del lenguaje hablado—y al mismo tiempo del pensar abstracto—y entre ellos algunas felices concepciones de cuya estructura no podemos tener la menor idea, pero que debieron constituir el punto de partida roas remoto de los posteriores grupos lingüísticos indogermánico y semítico.

Esta cultura primitiva de una humanidad unida toda por las relaciones de tribu a tribu constituye el fondo de donde súbitamente, hacia 3000, nacen la cultura egipcia y la babilónica, no sin que, quizás, durante todo un milenio se hubiese preparado en ambos territorios algo que por la índole y propósito de la evolución, por la unidad interna de todas las formas expresivas, por la dirección de la vida entera orientada hacia determinado fin, se distingue perfectamente de toda cultura primitiva. Es, en mi opinión, muy verosímil que por aquella época se haya verificado un cambio en la

superficie terrestre en general o, por lo menos, en la esencia íntima del hombre.

Y entonces todo lo que posteriormente se conservara de la cultura primitiva, en medio de las culturas superiores, desapareciendo luego poco a poco, sería algo distinto de la cultura de la primera edad. Lo que yo llamo precultura, estadio inicial, situado al comienzo de toda gran cultura, con un transcurso uniforme, es algo distinto de toda especie de cultura primitiva, algo completamente nuevo.

En toda existencia primitiva actúa lo impersonal, lo cósmico, con tan inmediato poder que todas las manifestaciones del microcosmos en mitos, costumbres, técnicas y ornamentaciones obedecen exclusivamente al impulso momentáneo. No podemos descubrir regla alguna para la duración, el ritmo, el curso de la evolución de esas manifestaciones. Vemos, por ejemplo, cierto idioma de las formas ornamentales—que no debiera nadie llamar estilo—dominar en las poblaciones de amplios distritos, extenderse, alterarse y finalmente extinguirse. A su lado, y acaso propagándose por muy distintos territorios, la índole y empleo de las armas, la organización de las tribus, los usos religiosos siguen su propia evolución con épocas independientes y con un comienzo y término no condicionado por otra forma coetánea. Cuando en una capa prehistórica hemos logrado determinar la presencia de una especie de cerámica bien conocida, esto no nos autoriza para inferir nada sobre las costumbres y la religión del pueblo correspondiente. Y si por casualidad encontramos que cierta forma de matrimonio se practica en el mismo círculo territorial que,

por ejemplo, cierta clase de tatuaje, esta coincidencia no obedece nunca a una idea fundamental, como la que liga la invención de la pólvora a la perspectiva pictórica. No se encuentran aquí relaciones necesarias entre el ornamento y la organización por clases y edades o entre el culto de una deidad y la especie de agricultura. Desarrollanse aquí siempre aspectos y rasgos aislados de cultura primitiva, pero no esta cultura misma. Esto es lo que yo he calificado de caótico; la cultura primitiva no es ni un organismo ni una suma de organismos.

Con el tipo de la gran cultura aparece en lugar de ese elemento impersonal una *temiendo*, fuerte y uniforme. En la cultura primitiva no hay más seres animados que los hombres y las tribus y estirpes. *Pero aquí la cultura misma es un ser animado*. Lo primitivo es siempre suma; suma de formas que expresan primitivos ligámenes. La gran cultura, en cambio, es la conciencia vigilante de un único organismo enorme que convierte las costumbres, los mitos, la técnica y el arte, y no sólo éstos, sino también los pueblos y las clases sociales en formas varias de un mismo idioma, con una misma historia. La historia primitiva del lenguaje pertenece a la cultura primitiva y tiene sus propios destinos anárquicos, que no pueden derivarse de los de la ornamentación o de la historia del matrimonio, por ejemplo.

En cambio, la historia de la escritura pertenece a la historia de las expresiones en que se manifiestan las culturas superiores. En el umbral de su desarrollo las culturas egipcia, china, babilónica y mejicana formaron cada una su propio tipo de escritura; y si la cultura india y la cultura antigua adoptaron muy tarde las grafías perfectamente desarrolladas de otras culturas vecinas, y si en la cultura árabe cada nueva religión y secta inventaba en seguida una escritura propia, estos son hechos que guardan una relación profunda con la historia y significación íntima de las formas en estas dos culturas.

A esas dos edades se limita nuestro saber acerca del hombre. Ello no es suficiente para sacar conclusiones sobre otras edades posibles o ciertas y menos aún sobre su época y su modo, sin contar con que a nuestros cálculos se sustraen por completo las conexiones cósmicas que dominan el sino de la especie humana.

Mi manera de pensar y de observar se limita a la fisonomía de la realidad. Donde cesa la experiencia del conocedor de hombres respecto del mundo que le rodea; donde cesa la experiencia vital de un hombre, acostumbrado a los hechos, ahí encuentra también sus límites esa visión. La existencia de esas dos edades es *un hecho de la experiencia histórica*, y además de este hecho nuestra experiencia de la cultura primitiva consiste en que podemos contemplar aquí en sus restos algo concluso y cerrado algo cuya profunda significación puede ser sentida por nosotros, si partimos de cierta interior afinidad. Pero la segunda edad nos permite una experiencia de muy otra índole.

La aparición súbita del tipo de la gran cultura, dentro de la historia humana, es un accidente casual, cuyo sentido no podemos comprobar. No sabemos tampoco si en la existencia del orbe sobrevendrá de pronto un acontecimiento que produzca una forma completamente nueva. Pero el hecho de que ante nosotros se ofrece el espectáculo de ocho grandes culturas, todas de igual tipo constructivo y de evolución y duración homogénea, nos permite hacer un *estudio comparativo* y nos da un conocimiento que se extiende hacia atrás sobre épocas desaparecidas y hacia adelante sobre períodos por venir, siempre en la

hipótesis de que un sino de orden superior no venga a substituir este mundo de formas por otro completamente nuevo. Autorízanos a ello nuestra *experiencia* general de la existencia orgánica. En la historia de las aves de rapiña o de las coníferas no podemos prever si aparecerá y cuándo aparecerá una nueva especie; de igual manera, en la historia de las culturas es imposible prever la aparición en el futuro de una cultura nueva. Pero desde el momento en que el seno materno ha recibido los gérmenes de un nuevo ser, desde el momento en que una semilla ha sido enterrada, ya sabemos cuál ha de ser la *forma interna del nuevo ciclo vital*, que podrán perturbar fuerzas exteriores en el curso pacífico de su desenvolvimiento, pero cuya esencia misma no puede ser alterada.

La *experiencia*, nos enseña también que la civilización, extendida hoy sobre toda la faz del orbe, no constituye una tercera edad, sino un período necesario de la cultura occidental exclusivamente, período que se diferencia del período correspondiente en las demás culturas sólo por su grandísima extensión. Y aquí termina la experiencia. Cavilar sobre las formas nuevas en que el hombre futuro ha de vivir; o aun sólo pensar en si han de venir o no nuevos hombres; bosquejar en el papel majestuosos planes con la fórmula: «Así ha de ser, así debe ser» todo eso me parece un juego insubstancial, indigno de que en él se empleen vanamente las energías de una vida, por insignificante que ésta sea.

El grupo de las grandes culturas no constituye una unidad orgánica. Para la mirada del hombre, la aparición de las culturas en tal número, en tales lugares y en tales épocas es un azar sin sentido profundo. En cambio, se ofrece tan clara y notoria la articulación orgánica de cada cultura en particular, que la historiografía china, árabe y occidental y muchas veces también el sentimiento concordante de las personas educadas ha forjado una serie de términos inmejorables [9].

El pensamiento histórico se encuentra, pues, ante un doble problema. Primero: estudiar comparativamente los *ciclos vitales*, estudio que, aunque claramente exigido, nunca, empero, ha sido hecho hasta hoy; y segundo: comprobar el sentido que puedan tener las accidentales e irregulares *relaciones entre las culturas*. Hasta ahora estos problemas han sido tratados en forma cómoda y superficial, canalizando la riqueza enorme de los hechos en el «curso» de una historia universal, con explicaciones causales, mecánicas. Mas este método anula la difícil pero fecundísima psicología de dichas relaciones, como anula igualmente la de la vida interior de las culturas. El segundo problema supone el primero resuelto. Las relaciones son variadísimas, aunque no fuera mas que por las distancias de espacio y de tiempo. En las Cruzadas se colocan frente a frente un periodo primitivo y una vieja y ya madura civilización. En el mundo cretense-micénico del mar Egeo, una precultura entra en contacto con un floreciente período posterior. Una civilización puede lanzar desde lejos sus destellos, como la civilización india del Oriente sobre el mundo árabe, o puede pesar con su ancianidad asfixiante sobre una juventud, como la antigüedad sobre el Occidente. Pero las relaciones pueden ser también muy varias por su distinta índole y fuerza: la cultura occidental busca entronques, la egipcia los evita; el Occidente se entrega una y otra vez a los influjos ajenos, en conmociones trágicas; en cambio la antigüedad aprovecha lo extraño, sin sufrimiento ni congoja. Mas todo esto obedece también a las condiciones típicas que se dan en el alma de cada cultura y nos da a conocer este alma a veces mejor que las manifestaciones directas del peculiar idioma de formas que, con frecuencia, más sirven para encubrir que para comunicar la verdadera esencia.

Paseando la mirada sobre el grupo de las culturas, descúbranse problemas y más problemas. El siglo XIX, influido en sus investigaciones históricas por el modelo de la física y en su pensamiento histórico por las ideas del barroco, nos ha conducido a una alta cumbre, desde la cual a nuestros pies contemplamos el mundo nuevo. ¿Podremos tomar posesión de él?

La enorme dificultad con que tropieza aún hoy el estudio de esos grandes ciclos vitales consiste en la falta absoluta de trabajos serios sobre las comarcas remotas. Muéstrase en esto una vez más la visión dominadora del europeo occidental que sólo quiere posarse sobre lo que, procedente de una antigüedad cualquiera, viene a su encuentro, pasando por una Edad media.

Lo demás, todo aquello que camina por vías propias e independientes, no es nunca estudiado en serio. En la historia de China y de la India hay algunos temas: arte, religión y filosofía, cuyo estudio acaba de emprenderse. La historia política o no se refiere o se refiere en estilo de charla amena. A nadie se le ha ocurrido estudiar los grandes problemas de derecho político que llenan la historia de la China, el sino de Li-Wang (842), que parece un Hohenstaufen oriental, el primer congreso de los príncipes en 659, la lucha entre los principios del imperialismo (Lienheng) representado por el Estado Tsin, tan parecido al romano, y la idea de una liga de los pueblos (Hohtsung) por los años de 500 a 300, el encumbramiento de Hoang-ti, el Augusto chino (221). Nadie ha pensado en estudiar eso con el detenimiento y profundidad con que Mommsen ha estudiado el principado de Augusto. Aunque la historia de los Estados indios ha sido radicalmente olvidada por los indios mismos, existen, sin embargo, del tiempo de Buda más materiales que los que han servido para escribir la historia de la Antigüedad en los siglos IX y VIII. Pero todavía hoy nos figuramos que «el» indio vivía sumergido en su filosofía, como los atenienses que, según piensan nuestros clasicistas, se pasaban la vida filosofando a orillas del Ilisos, en pura contemplación de la belleza.

La política egipcia no ha sido apenas estudiada. Bajo el nombre de Hycsos han ocultado los historiadores egipcios de la época posterior la misma crisis que los chinos llaman «tiempo de los Estados en lucha». Nadie ha investigado esto todavía.

Y en el mundo árabe, el interés de nuestros historiadores no franquea los límites a que llegan las lenguas de la antigüedad.

¡Qué no se ha escrito sobre la creación política de Diocleciano! Asombra la cantidad de materiales que se han reunido, por ejemplo, sobre la indiferente historia de la administración de las provincias del Asia Menor—solo porque están escritos en griego—. En cambio, el Estado sassanida, que es el modelo de Diocleciano en todo y por todo, no ha entrado en el círculo de la consideración sino por cuanto estuvo en guerra con Roma.

Y lo mismo pasa en la historia de la administración y del derecho. Los materiales reunidos sobre el derecho y la economía en Egipto, India y China no pueden compararse con los estudios sobre el derecho en la Antigüedad [10].

Después de un largo «período merovingio», que en Egipto es bien visible, comienzan hacia 3000 [11] las dos culturas más viejas en territorios muy reducidos, en el bajo Nilo y en el Eufrates. Los períodos primitivo y posterior hallanse aquí distinguidos hace mucho tiempo bajo los nombres de Imperio antiguo e Imperio medio, Sumer y Akad. El final del feudalismo egipcio, con el nacimiento de una nobleza hereditaria y la consiguiente ruina de la monarquía primitiva, desde la sexta dinastía ofrece una semejanza tan notable con el curso de los acontecimientos en el período primitivo de China, desde I-Wang (934-909) y en el de la cultura occidental, desde el emperador Enrique IV, que debiera alguien atreverse a hacer una investigación comparativa de estos periodos. A principios del «barroco» babilónico aparece el gran Sargón (2500) que penetra hasta el Mediterráneo, conquista Chipre y con el mismo estilo que Justiniano I y Carlos V, se llama a si mismo «Señor de las cuatro partes del mundo». En el Nilo, hacia 1800 y en «Akad y Sumen» algo antes, comienzan las primeras civilizaciones, entre las

cuales la asiática muestra una poderosa fuerza expansiva. Las «conquistas de la civilización babilónica», multitud de conocimientos que se refieren a medidas, cuentas, cálculos, se propagaron entonces quizá hasta el mar del Norte y al mar Amarillo. Acaso algunas marcas de fábrica babilónicas, impresas sobre las herramientas, hayan sido veneradas como signos mágicos por los salvajes germanos y dado origen a una ornamentación «pregermánica». Mas entre tanto, el mundo babilónico pasaba de una mano a otra. Cóseos, asirios, caldeos, medas, persas, macedonios, pequeños ejércitos [12] mandados por enérgicos jefes cayeron sobre la capital, sin que la población opusiera una seria resistencia. He aquí el primer ejemplo de una «época imperial romana». En Egipto las cosas no siguieron distinto curso. Bajo los cóseos, los pretorianos ponen y quitan al tirano, los asirios conservan las viejas formas políticas, como los soldados imperiales desde Cómodo; el persa Ciro y el ostrogodo Teodorico se sienten administradores del Imperio; los medas y los lombardos se consideran como pueblos dominadores en país ajeno. Pero estas diferencias son políticas, no efectivas. Las legiones del africano Séptimo Severo querían exactamente lo mismo que los visigodos de Alarico, y en la batalla de Andrianópolis casi era imposible distinguir a los «romanos» de los «bárbaros».

Después de 1500, nacen tres nuevas culturas; primero la india en el Pendjab superior, luego—hacia 1400—la china, en el Hoangho medio y—hacia 1100—la antigua, en el mar Egeo.

Sin duda, los historiadores chinos hablan de tres grandes dinastías —Sia, Chang, Chou—; esto corresponde, poco más o menos, a la opinión de Napoleón cuando se consideraba fundador de la cuarta dinastía, sucesora de los merovingios, los carolingios y los capetos. Pero en realidad la tercera dinastía es siempre la que asiste al desenvolvimiento integral de la cultura. así, cuando en 441 el emperador titular de la dinastía Chou pasa a ser un pensionista del «duque de Oriente», y cuando en 1792, «Luis Capeto» es ejecutado, en ambos casos este hecho coincide con el paso de la cultura a civilización. Se han conservado algunos antiquísimos bronce de la última época de la dinastía Chang; ahora bien, esos

bronces guardan con el arte chino posterior la misma relación que la cerámica de Micenas con la cerámica antigua primitiva y que el arte carolingio con el románico. El periodo primitivo védico, homérico y chino, con sus castillos y fortalezas, con sus caballeros y señores feudales, ofrece la misma imagen que el periodo gótico; y «la época de los grandes protectores»—Ming-chu, 685-591—corresponde exactamente al tiempo de Cromwell, Wallenstein, Richelieu y la primera tiranía de los antiguos.

Entre 480 y 230 sitúan los historiadores chinos el «periodo de los Estados en lucha», período que desemboca en un siglo completo de guerras, con grandes ejércitos y tremendas convulsiones sociales, y al fin termina con la fundación del Imperio chino por el Estado Tsin, la Roma de esta cultura. Estos mismos acontecimientos los presencié Egipto entre 1780 y 1580 —en 1680 comienza la «época de los Hycsos»—, y otro tanto sucedió en la antigüedad a partir de Queronea y en forma más terrible desde los Gracos hasta Actium (133-31). Este mismo, en fin, es el sino del mundo europeo americano durante el siglo XIX y XX.

El centro de gravedad trasladóse mientras tanto. Así como el Ática pasó al Lacio, así también en China pasa del Hoan-gho- hacia el Ho-nan-fu- a Jantse— hoy provincia Hupei—.

El Sikiang era entonces tan oscuro y remoto para los sabios chinos como el Elba para los alejandrinos; y estos sabios no tenían la menor sospecha de que existiese la India.

Lo que en la otra parte del orbe representan los emperadores de la casa Julia-Claudia, eso mismo representa aquí el poderoso Wang-cheng, que en las luchas decisivas asienta el dominio absoluto de Tsin y en 221 adopta el título de Augusto —que tal es la exacta significación de Chi—y el nombre cesáreo de Hoang-ti. Es asimismo el fundador de la «paz china»; realiza en el agotado Imperio su gran reforma social y comienza, con inspiración netamente romana, la construcción de la gran barrera, la famosa muralla, para la cual conquista en 214 una parte de la Mongolia. (Entre los romanos empieza a formarse desde la batalla de Varo la idea de una frontera fortificada contra los bárbaros; las fortificaciones se estaban formando todavía en el siglo 1.) Es también el primero que somete las tribus bárbaras al sur del Jangtse por medio de grandes expediciones militares y afirma la seguridad del Imperio construyendo rutas militares, castillos y guarniciones. La historia de su familia no es menos romana que la de sus hechos.

Sus descendientes acabaron muy pronto sumiéndose en las abominaciones neronianas, en las que representaron un papel el canciller Lui-chi, primer marido de la emperatriz madre, y el gran político Li-Sé, el Agrippa de su tiempo y fundador de la escritura unificada. Siguen luego las dos dinastías Han —la occidental de 206 antes de Jesucristo a 23 de Jesucristo, y la oriental de 25 a 220—bajo las cuales las fronteras del Imperio se extendieron considerablemente, mientras que en la capital los ministros eunucos, los generales y los soldados ponían y quitaban emperadores a su antojo. En algunos momentos, bajo los emperadores Wu-ti(140-86) y Ming-ti (58-76), los poderes chinoconfuciano, indo budista y antiguo estoico se aproximan tanto al mar Caspio, que fácilmente hubieran podido entrar en comunicación [13].

Dispuso el acaso que los terribles ataques de los Hunos fracasaran entonces contra la muralla de China, defendida precisamente en esos momentos por emperadores fuertes y enérgicos. La derrota decisiva de los Hunos tuvo lugar entre 124 y 119. Los Hunos fueron vencidos por el Trajano chino Wu-ti que anexionó definitivamente la China del Sur para abrirse camino hacia la India. Wu-ti construyó una carretera militar enorme, flanqueada de fortificaciones, hacia el Tarim.

Los Hunos entonces se volvieron hacia el Occidente, y más tarde, precedidos de un enjambre de tribus germánicas, aparecieron ante la fronteras del Imperio romano. Aquí consiguieron su objeto. El Imperio romano sucumbió y la consecuencia fue que sólo subsistan hoy el Imperio chino y el Imperio indio, como objeto predilecto de poderes varios y cambiantes.

Hoy son sus dueños los «bárbaros occidentales de cabellos rojos» que, a los ojos de los civilizados bramantes y mandarines, no representan otro papel ni mejor función que los mongoles y los mandchús, y que, como éstos, habrán de tener sus sucesores. En cambio, sobre los territorios coloniales del destruido Imperio romano preparábase en el Noroeste la precultura de Occidente. Entretanto, en Oriente habíase ya desarrollado el periodo primitivo de la cultura árabe.

Esta cultura árabe es un descubrimiento [14]. Su unidad fue vislumbrada por algunos árabes posteriores; pero tan desconocida por los historiadores occidentales, que ni siquiera se encuentra una buena denominación que la designe. Siguiendo el idioma dominante, podría decirse que la precultura y el periodo primitivo son arameos y que el periodo posterior es árabe. No existe un verdadero nombre. Aquí las culturas hallábanse muy próximas, y por eso las civilizaciones han ido superponiéndose unas a otras. La época previa, la época de la precultura árabe, que puede rastrearse entre los persas y los judíos hállase íntegramente en los dominios del viejo mundo Babilónico; en cambio, el período primitivo, que procede de occidente, vive bajo el encanto y la influencia de la civilización antigua, que acababa entonces de madurar. La civilización egipcia y la india dejan sentir también sus efectos. Pero más tarde el espíritu árabe, encubierto las más veces bajo el manto de la antigüedad posterior, ha vertido sus encantos sobre la incipiente cultura occidental. La civilización árabe influyó notablemente sobre el alma del pueblo en el sur de España, en la Provenza, en Sicilia, y se superpuso a la civilización antigua, no extinguida todavía. La civilización árabe fue el modelo en cuya contemplación se educó el espíritu gótico. El paisaje correspondiente a esta cultura arábiga es grandemente extenso y quebrado. Situémonos en Palmira o Ctésifon, y desde este punto contemplemos el teatro de los hechos. Al Norte, Osrhoene; Edessa fue la Florencia del período primitivo del mundo árabe.

Al Oeste, Siria y Palestina, donde nacieron el Nuevo Testamento y la Mischna judaica, con Alejandría como avanzada.

Al Este, el mazdeísmo sufrió una poderosa renovación, correspondiente a la venida del Mesías en el judaísmo; pero, a juzgar por las ruinas de la literatura del Avesta, sólo podemos decir de ella que efectivamente hubo de tener lugar. También aquí se produjeron el Talmud y la religión de Mani. Al Sur, en la cuna futura del Islam, pudo desenvolverse un periodo caballeresco, como en el imperio sassanida. Todavía hoy hay allí ruinas de

inexploradas fortalezas y castillos, de donde partieron las guerras decisivas entre el Estado cristiano de Axum, en la costa africana, y el Estado judaico de los Himiaritas en la costa árabe, guerras atizadas por los diplomáticos desde Roma y Persia. En el extremo norte está Bizancio, con su extraña mezcla de formas civilizadas decadentes y formas caballerescas primitivas, contusión que se manifiesta sobre todo en la historia del ejército bizantino. El Islam fue quien, al fin y hartado tarde, despertó la conciencia de la unidad de todo este mundo. A ello se debe la evidencia de su victoria, que hizo que se le entregaran, casi sin voluntad, cristianos, judíos y persas. Del Islam salió luego la civilización árabe, que se hallaba en su máxima perfección espiritual, cuando los bárbaros de Occidente, en efímera expedición, penetraron hasta

Jerusalem. ¿Qué impresión produciría este espectáculo en el ánimo de los árabes distinguidos? ¿Acaso una impresión algo bolchevista? La política del mundo árabe consideraba de arriba a abajo, con cierto desdén, los negocios del «Frankistán».

Cuando, durante la guerra de los treinta años—que vista desde aquí parecía transcurrir allá en el «remoto Occidente»—, el embajador inglés en Constantinopla intentó soliviantar a la Turquía contra la Casa de Habsburgo, seguramente pensaban los turcos que todos esos pequeños Estados, allá en el horizonte del mundo árabe, no tenían importancia alguna para los grandes problemas políticos que se agitaban en su mundo, desde Marruecos hasta la India. Incluso cuando Napoleón desembarcó en Egipto debió haber amplios círculos sociales que no sospecharon siquiera lo que el porvenir les preparaba.

Entretanto, en Méjico había nacido una cultura nueva, tan remota, tan alejada de todas las demás, que no pudo haber noticia de ella en éstas, ni de éstas en ella. Tanto más admirable resulta, pues, la semejanza de su evolución con la evolución de la cultura antigua. Se llenarán de espanto los filólogos cuando ante estas Teokallis piensen en sus templos dóricos.

Y, sin embargo, precisamente un rasgo antiguo, la falta de voluntad de potencia en la técnica, es el que determinó aquí la índole del armamento y, por consiguiente, hizo posible la catástrofe.

Porque esta cultura es el único ejemplo de una muerte violenta. No falleció por decaimiento, no fue ni estorbada ni reprimida en su desarrollo. Murió asesinada, en la plenitud de su evolución, destruida como una flor que un transeúnte decapita con su vara **(a)**. Todos aquellos Estados, entre los cuales había una gran potencia y varias ligas políticas, cuya grandeza y recursos superaban con mucho los de los Estados grecorromanos de la época de Aníbal; aquellos pueblos con su política elevada, su hacienda en buen orden y su legislación altamente progresiva **(b)**, con ideas administrativas y hábitos económicos que los ministros de Carlos V no hubieran comprendido jamás, con ricas Literaturas en varios idiomas, con una sociedad perespiritualizada y distinguida en las grandes ciudades, tal que el Occidente de entonces no hubiera podido igualar **(c)**, todo eso sucumbió y no por resultas de una guerra desesperada, sino por obra de un puñado de bandidos que en pocos años aniquilaron todo de tal suerte que los restos de la población muy pronto habían perdido el recuerdo del pasado. De la gigantesca **(d)** ciudad de Tenochtitlán no quedó ni una piedra. En las selvas antiquísimas de Yucatán yacen las grandes urbes del imperio

Maya, comidas por la flora exuberante. No sabemos ni el nombre de una sola. De la literatura se han conservado tres libros, que nadie puede leer.

Lo más terrible de este espectáculo es que ni siquiera fue tal destrucción una necesidad para la cultura de Occidente(e).

Realizáronla privadamente unos cuantos aventureros sin que nadie en Alemania, Inglaterra y Francia sospechase lo que en América sucedía. Esta es la mejor prueba de que *la historia humana carece de sentido*. Sólo en los ciclos vitales de las culturas particulares hay una significación profunda. Pero las relaciones entre unas y otras no tienen significación; son puramente accidentales. Y en el caso de esta cultura mejicana fue el azar tan cruelmente trivial, tan ridículo, que no sería admisible ni en la más mezquina farsa. Un par de cañones malos, unos centenares de arcabuces bastaron para dar remate a la tragedia.

Se hizo imposible para siempre un conocimiento cierto del mundo mejicano, aun en los más generales rasgos de su historia. Sucesos del tamaño de las Cruzadas y de la Reforma han caído en el olvido, sin dejar rastro. Hasta estos últimos años, la investigación no ha logrado definir sino las grandes líneas de la evolución posterior. Basada en esos datos, la morfología comparativa puede ampliar y ahondar el cuadro, trayendo a relación la historia de las demás culturas [15]. Según ello las épocas de esta cultura caen unos doscientos años después de la arábica y unos setecientos antes de la occidental.

Sin duda existió una precultura que, como en Egipto y China, desarrolló la escritura y el calendario; pero es para nosotros enteramente desconocida. La cronología comenzaba por una fecha inicial, muy anterior al nacimiento de Cristo; pero no puede precisarse su relación con el principio de nuestra era.

De todas suertes, esto demuestra que el mejicano tenía un sentido histórico extraordinariamente desarrollado.

La época primitiva de los Estados maya—«helénicos»— está testimoniada por los pilares en relieve, fechados, de las viejas ciudades de Copan [16]—al Sur—, Tikal y algo después Chichen Itza—al Norte—, Naranjo, Seibal—entre 160 y 450—.

Al final de este periodo, Chichen Itza, con sus edificios, es durante siglos el modelo preferido; hay que citar junto a ella el florecimiento suntuoso de Palenque y Piedras Negras— al Oeste— Esto correspondería al gótico posterior y al Renacimiento (450-600, o en la cultura occidental 1250-1400 (?)).

En el período posterior—nuestro barroco—aparece Champutun como centro de la formación del estilo. Ahora comienza la evolución en los pueblos—«italianos»—de Nahua, sobre la altiplanicie de Anahuac. Estos pueblos fueron puramente receptivos en lo que al arte y al espíritu se refiere; pero muy superiores a los maya en instinto político—hacia 600-960, que en la cultura antigua es 750-400 y en la occidental 1400- 1750(?)—. Principia entonces el «helenismo» de los maya.

Hacia 960 es fundada Uxmal, que pronto llega a ser una urbe mundial de primer orden, como Alejandría y Bagdad, fundadas también en los umbrales de la civilización. Hallamos además una serie de brillantes ciudades como Labna, Mayapan, Chacmultun y de nuevo Chichen Itza. Estas ciudades señalan a cúspide de una grandiosa arquitectura, que no crea un estilo nuevo, pero que emplea los viejos motivos con un gusto selecto y en poderosas masas. La política se halla dominada por la famosa Liga de Mayapan (960-1195), que comprendía tres Estados directores y que mantuvo su posición algo artificial y violentamente al parecer, a pesar de grandes guerras y repetidas revoluciones—en la cultura antigua 350-150, en la occidental 1800-2000—.

El final de este período está caracterizado por una gran revolución, y en relación con ella las potencias—«romanas»— Nahua entran de lleno en los asuntos de los Maya. Con ayuda de éstos, provoca Hunac Ceel un trastorno general y destruye Mayapan—hacia 1190, que en la cultura antigua corresponde a 150. Lo que sigue después es la historia típica de una civilización ya madura. Los pueblos luchan por el predominio militar. Las grandes ciudades Maya se sumergen en la ventura contemplativa de la Atenas romana y de Alejandría. Entretanto, en el horizonte remoto del territorio Nahua, se desarrolla el último de esos pueblos, los aztecas, con su temple bárbaro y su insaciable voluntad de poderío. En 1325 fundan Tenochtitlán -en la antigüedad corresponde a la época de Augusto—, que pronto se encumbra a capital del mundo mejicano. Hacia 1400 comienza la expansión militar de gran estilo. Los territorios conquistados quedan sujetos por colonias militares y una red de rutas militares. Los Estados tributarios son reducidos a obediencia y separados unos de otros por la superior diplomacia de los dominadores. La ciudad imperial de Tenochtitlán crece y se hace gigantesca, con una población internacional entre la cual no faltaba ninguno de los idiomas hablados en el Imperio. Las provincias Nahua estaban ya aseguradas en sentido político y militar; rápidamente se dirige la expansión política hacia el Sur y se prepara a poner mano sobre los Estados Maya. No es posible predecir el curso que hubieran seguido las cosas en el siglo siguiente, cuando llegó el final.

La cultura occidental se encontraba entonces aproximadamente en el mismo periodo que los Maya habían ya franqueado en el año 700. Hasta la época de Federico el Grande no se hubiera podido comprender en Europa la política de la Liga de Mayapan. La organización de los aztecas en 1500 es, para nosotros todavía un futuro remoto. Pero, en cambio, ya entonces distinguía el hombre fáustico de cualquier otro tipo cultural por su insaciable afán de lejanía que, en última instancia, es el que ocasiona la destrucción de la cultura mejicana y peruana.

Ese afán sin ejemplo en la historia, se manifiesta en todas las esferas. Sin duda, el estilo jónico era imitado en Cartago y Persépolis, el gusto helénico encontró admiradores en el arte indio de Gándara, y las futuras investigaciones aquilatarán hasta qué punto la China ha influido sobre la edificación de madera que se empleaba en el norte germánico. Sin duda, también el estilo de la mezquita dominó en toda la comarca que va de la India superior hasta la Rusia del Norte, el África occidental y España. Pero todo esto es nada en comparación con la fuerza expansiva del alma occidental. Es claro que la historia misma del estilo se desarrolla y perfecciona en el suelo de la madre patria; pero sus resultados caminan por doquiera, sin conocer límites ningunos. En el suelo mismo donde estuvo Tenochtitlán levantaron los españoles una catedral de estilo barroco, con obras maestras de

la pintura y la plástica españolas. Los portugueses trabajaron en la India; los arquitectos italianos y franceses del barroco posterior llegaron al corazón de Rusia y de Polonia. El rococó inglés y, sobre todo, el estilo imperio, tuvo una florecencia grande en las ciudades de los plantadores norteamericanos, cuyos muebles y cuyas decoraciones, preciosísimas, son en Alemania harto poco conocidas.

El clasicismo dio frutos en el Canadá y en el Cabo. Desde entonces, ya no conoce límites la expansión occidental. En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas por una espesa capa de formas vitales europeo americanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo. (*sobre este capítulo véase las notas (a), (b), (c), (d), (e) al final, N. del corrector*)

11

Esta imagen del mundo humano está destinada a deshacer el esquema: Edad antigua, Edad media, Edad moderna, esquema que todavía perdura en los mejores espíritus. Y ante ella resulta posible dar una contestación nueva—y a mi parecer definitiva - a la vieja pregunta: ¿Qué es historia? Ranke - en el prólogo a su *Historia Universal*—dice: «La historia comienza allí donde los monumentos comienzan a ser inteligibles, allí donde se nos ofrecen datos escritos dignos de confianza.» He aquí una respuesta de coleccionador y ordenador de datos. Se advierte claramente que Ranke confunde lo que ha sucedido en general con lo que ha sucedido dentro del campo visual de la investigación histórica de su tiempo. Mardonio fue vencido en Platea. ¿Acaso deja de ser historia este hecho, si dos mil años más tarde resulta desconocido para un sabio? ¿Es que la vida no es un hecho mas que cuando los libros hablan de ella?

Eduardo Meyer—el historiador más considerable desde Ranke -dice [17]: «Histórico es todo aquello que ejerce o ha ejercido influencia... La consideración histórica es la que convierte un proceso aislado en un acontecimiento histórico, destacándolo sobre la masa infinita de los demás procesos contemporáneos suyos». Esto está dicho enteramente en el gusto y espíritu de Hegel. Primeramente: los hechos son los que importan y no nuestro accidental conocimiento de ellos. Justamente la nueva imagen de la historia nos obliga a admitir la existencia de hechos muy considerables, en grandes series, aunque no podamos nunca conocerlos en el sentido científico de esta palabra. Debemos acostumbrarnos a contar ampliamente con lo desconocido. Segundo; las verdades existen para el espíritu; los hechos sólo existen con referencia a la vida. La consideración histórica o, según mi terminología, el *ritmo fisiognómico*, es decisión de la *sangre*, conocimiento de los hombres extendido al pasado y al futuro, percepción nativa de las personas y de las situaciones, estimación de lo que fue acontecimiento, de lo que fue necesario, de lo que *tiene* que existir, y *no* una simple crítica científica y acopio de datos. La experiencia científica para un verdadero historiador es cosa adjetiva o secundaria- el historiador emplea los recursos de la intelección y de

la comunicación para demostrar minuciosamente, una vez más, a la conciencia vigilante aquello que en un momento de iluminación estaba ya demostrado a la existencia.

La energía de la existencia fáustica actual ha elaborado todo un círculo de experiencias internas, que ningún otro hombre ni otro tiempo ha podido alcanzar nunca; de manera que los más remotos acontecimientos van adquiriendo para nosotros cada día un sentido más hondo y una relación más íntima con nuestro ser, sentido y relación que no *podían* existir para los demás hombres, ni siquiera los que vivieron próximos a dichos acontecimientos. Así resulta que para nosotros hay muchas cosas que se han tornado historia—es decir, vida armónica con nuestra vida—y que no lo eran hace cien años. Para Tácito la revolución de Ti. Graco—cuyas fechas «*sabia*» quizá el historiador romano—no tenía ya verdadera importancia. Para nosotros la tiene notable. Para los adictos al Islam, la historia de los monofisitas y sus relaciones con el círculo de Mahoma no significan nada. *Nosotros*, en cambio, reconocemos en ella —bajo otras condiciones—la evolución del puritanismo inglés.

Finalmente, para una civilización cuyo teatro es ya la tierra entera, todo acaba por ser histórico. El esquema de la Antigüedad, la Edad media y la Edad moderna, tal como el siglo XIX lo ha comprendido, contenía tan sólo una selección de relaciones *palpables*. Pero la acción que ya hoy empiezan a ejercer sobre nosotros las historias primitivas de China y de Méjico, es una acción de índole más sutil y espiritual. En esas historias hallamos experiencias de las últimas necesidades que residen en toda vida. El espectáculo de otros ciclos vitales nos adoctrina sobre nosotros mismos, nos enseña lo que somos, lo que tenemos que ser, lo que hemos de ser. Tal es la gran escuela de nuestro futuro. Nosotros, que aún poseemos historia y hacemos historia, comprendemos lo que *es* la historia, cuando llegamos a los extremos límites de la humanidad histórica.

Una batalla entre dos tribus del Sudán, o entre los queruscos y los catos, en tiempos de César o, lo que en esencia es lo mismo, entre dos ejércitos de hormigas, constituye simplemente un espectáculo de la naturaleza viviente. Pero una victoria de los queruscos sobre los romanos en el año 9 ó de los aztecas sobre los tlaskalanos forma parte de la *historia*. Aquí tiene importancia el «cuándo»; aquí cada decenio pesa, y aun cada año pesa. Se trata del progreso de un gran ciclo vital, en donde cada resolución ocupa el rango de una época. Hay aquí un fin hacia el cual va empujado el acontecer todo; hay aquí una existencia que quiere cumplir su destino; hay aquí un ritmo, una duración orgánica, y no esa anárquica fluctuación de escitas, galos, caribes, cuyos incidentes son tan anodinos como puedan serlo los que acontecen en una colonia de castores o en una estepa llena de gacelas. Este último acontecer es puramente *zoológico*, y tiene su lugar en un cuadro muy diferente. No se trata en él del sino que sufren ciertos pueblos y ciertos rebaños, sino del que sufre el hombre, la gacela o la hormiga como *especie*. El hombre primitivo no tiene historia mas que en sentido biológico. Por descubrirla se afana la investigación prehistórica.

La creciente familiaridad con el fuego, con las herramientas de piedra, con los metales y con las leyes mecánicas de la acción de las armas, caracteriza solamente la evolución del tipo y de las posibilidades inclusas en él. En el marco de esta clase de historia resulta indiferente el propósito que tuvieran las dos tribus al venir a las manos. La edad de piedra y el barroco son dos estadios que señalan: la primera, un período de desarrollo en la

existencia de una especie, y el segundo, un período de desarrollo en la existencia de una cultura. La especie y la cultura son, empero, dos organismos que pertenecen a esferas completamente distintas. Formulo aquí mi protesta contra dos opiniones que continuamente han menoscabado el pensar histórico: contra la opinión de que hay un fin de la humanidad en conjunto y contra la negación de todos los fines en general.

La vida tiene un fin, que es el cumplimiento de lo que quedó establecido en el acto de la generación. Pero el individuo humano pertenece por su nacimiento o bien a una de las grandes culturas o solamente al tipo humano general. No hay para el hombre una tercera unidad vital. Por eso el sino del hombre encaja o en la historia zoológica o en la «historia universal».

El «hombre histórico»—tal como yo lo entiendo y como lo han entendido siempre los grandes historiadores—es el hombre que pertenece a una cultura en trance de realización y cumplimiento. El que vive antes, después o fuera de una cultura es hombre *inhistórico* [18]. Y entonces los destinos del pueblo a que pertenece son tan indiferentes como los destinos de la tierra cuando no la consideramos en el cuadro de la geología, sino de la astronomía.

De aquí se sigue un hecho decisivo, que por primera vez ahora queda manifiesto: el hombre no sólo es inhistórico en los tiempos que anteceden a una cultura, sino que *se torna también inhistórico* tan pronto como una civilización, llegada a su plena y definitiva forma, pone fin y remate a la evolución viva de una cultura, agotando las últimas posibilidades de una existencia significativa. La civilización egipcia, desde Sethi I (1300) y las civilizaciones china, india y árabe actuales nos ofrecen de nuevo el espectáculo de las fluctuaciones zoológicas en la edad primitiva, aunque se encubran bajo las formas perespiritualizadas de la religión, de la filosofía y, sobre todo, de la política. Que en Babilonia acampan las salvajes hordas de soldados cosenos o se establecen los refinados persas; que unos u otros permanecen allí más o menos tiempo y asientan su dominio con mayor o menor éxito, nada de esto tiene importancia desde el punto de vista de Babilonia. Sin duda estos acontecimientos no son indiferentes por lo que se refiere a la bienandanza de la población; pero ninguno de ellos altera en lo más mínimo el hecho de que el alma de ese mundo babilónico estaba ya extinguida. Por lo tanto, los acontecimientos carecían de todo sentido profundo. Una nueva dinastía, nacional o extranjera, en Egipto; una revolución o una conquista en China, un nuevo pueblo germánico en el imperio romano—estos son hechos que pertenecen a la historia del paisaje, como, v. gr., un cambio en la fauna o el desfile de una bandada de pájaros. Pero en la verdadera historia de la humanidad superior hay siempre algo que constituye la base de todo problema animal de fuerza, y ese algo—aunque los actores o comparsas de la historia no tengan la más mínima conciencia del simbolismo de sus actos, de sus fines y destinos—es siempre la realización de cierto elemento anímico, la traducción de una idea en forma histórica viviente. Y esto vale también para las luchas entre dos grandes tendencias estilísticas del arte—gótico y Renacimiento—entre filosofías—estoicos y epicúreos—, entre ideales políticos—la oligarquía y la tiranía—, entre formas económicas—capitalismo y socialismo.

Ya no se trata de esto. Lo que resta es tan sólo la lucha por la mera potencia, por el provecho animal en sí. Y si en los periodos anteriores la potencia aparentemente menos ideal sirve todavía en alguna manera a la idea, en cambio en las civilizaciones postrimeras

hasta la más persuasiva apariencia de idea es una máscara que encubre puras cuestiones zoológicas de fuerza.

La filosofía india anterior a Buda se diferencia de la posterior en que aquélla es el gran movimiento hacia un fin del pensamiento indio, fin planteado en el alma india y propuesto por el alma india; mientras que ésta es la continua remoción de un contenido intelectual que no por eso cambia en lo más mínimo. Las soluciones están ya dadas y sólo varía el gusto del aderezo. Otro tanto puede decirse de la pintura china anterior y posterior a la dinastía Han—conozcámosla o no—y de la arquitectura egipcia anterior y posterior al comienzo del Imperio nuevo. Y lo mismo sucede con la técnica. Los inventos occidentales, la máquina de vapor, la electricidad, son recibidos hoy por los chinos del mismo modo—y con igual veneración religiosa—que hace cuatro mil años el bronce y el arado y mucho antes aún el fuego. Y unos y otros se distinguen perfectamente de los inventos que descubrieron los chinos mismos en la época Chu, inventos que hicieron época para su historia interna [19]. Antes y después de la cultura, los siglos ya no desempeñan, ni mucho menos, el papel que durante la cultura desempeñan los decenios y, muchas veces, incluso los años; *porque las edades de la biología recobran poco a poco su validez*. Así adquieren esos estados posteriores—tan evidentes para los que en ellos viven—ese carácter de duración solemne, que los hombres verdaderamente cultos perciben con asombro, al compararlos con el ritmo rápido de su propia evolución. Herodoto en Egipto y los europeos occidentales en China, desde Marco Polo, percibieron con extrañeza esa duración y lentitud, que no es sino la falta de historia.

La historia antigua ¿no llega a su término con la batalla de Actium y la *pax romana*? A partir de entonces ya no se verifican esos grandes acontecimientos que compendian el sentido interior de toda una cultura. Comienza el imperio del absurdo, de la zoología. Resulta ya indiferente—para el mundo, no para los particulares que actúan—el que un suceso se verifique de un modo o de otro. Todas las grandes cuestiones de la política hallan la misma solución que encuentran en todas las civilizaciones; solución que consiste en que nadie ya siente los problemas como tales problemas, en que nadie se plantea problemas. Y muy pronto llega un momento en que nadie comprende los problemas que propiamente fueron causa de las anteriores catástrofes. Cuando el hombre no siente su propia vida tampoco siente la vida ajena. Cuando los egipcios posteriores hablan de la época de los Hycsos o cuando los chinos posteriores hablan del periodo correspondiente de su historia, «la época de los Estados de lucha», juzgan la imagen externa del pasado según su propia vida, vida que desconoce todo enigma, todo problema. Ven allá simples luchas por el predominio; no ven que esas guerras desesperadas exteriores e interiores, en las cuales se pedía auxilio a los extranjeros contra los propios conciudadanos, fueron dirigidas por una idea. Hoy comprendemos bien lo que significaban aquellas terribles excitaciones y explosiones que acompañaron a los asesinatos de Tiberio Graco y de Clodio. En 1700 no podíamos aún comprenderlo. En 2200 no podremos ya comprenderlo tampoco. Lo mismo ocurre con aquel Chian, fenómeno de tipo napoleónico, para el cual los historiadores egipcios posteriores no encontraron otro calificativo que el de «rey hycso». Si los germanos no hubieran invadido el Imperio, la historiografía romana, un siglo después, hubiera quizá hecho de Graco, Mario, Sylla y Cicerón una dinastía, derribada luego por César.

Compárese la muerte de Tiberio Graco con la de Nerón, cuando llegó a Roma la noticia del levantamiento de Galba, o la victoria de Sylla sobre los Marianos, con la de Séptimo Severo sobre Pescennio Niger. Si en los casos de Nerón y de Severo hubiese sucedido lo contrario de lo que sucedió, ¿hubiera variado en algo el curso de la época imperial? Van demasiado lejos Mommsen y Eduardo Meyer [20] cuando establecen una diferencia cuidadosa entre la «monarquía» de César y el «principado» de Pompeyo o Augusto. Estas son ya para nosotros fórmulas de Derecho político que carecen de todo contenido; hace cincuenta años hubieran significado aún la oposición entre dos ideas. Cuando en el año 68 Vindex y Galba quisieron restaurar «la República», manejaron un concepto en una época en que ya no existían conceptos de verdadero y auténtico simbolismo. Lo único que entonces importaba era saber en qué manos vendría a parar el poder. Las luchas por la obtención del título de César fueron cada vez más tomando el aspecto de peleas entre tribus negras; y hubieran podido proseguir durante siglos y siglos, en formas cada día más primitivas y, por tanto, más «eternas».

Estos pueblos ya no tienen alma. No pueden, por lo tanto, tener historia. A lo sumo consiguen conservar la significación de un objeto, en la historia de una cultura extraña, y esta vida ajena es la que, exclusivamente, define por sí el sentido de esa relación. Sobre el solar de las civilizaciones viejas ya no representa papel histórico el curso de los acontecimientos provocados por sus habitantes, sino el de los acontecimientos verificados por otros hombres de otro paraje. Pero en este punto el complejo de la «historia universal» reaparece escindido en sus dos elementos: los ciclos vitales de las grandes culturas y las relaciones entre ellos.

C

LAS RELACIONES ENTRE LAS CULTURAS

12

Las culturas son lo primero; luego vienen las relaciones.

El pensamiento histórico moderno juzga, empero, lo contrario.

Y por eso, cuanto más desconoce los verdaderos ciclos vitales de que se compone la aparente unidad del suceder universal, tanto más celo pone en inquirir la vida escudriñando la red de las relaciones. Pero por lo mismo que busca en primer término las relaciones, resulta que no alcanza a comprenderlas.

¡Cuánta riqueza atesora la psicología de esas atracciones, repulsiones, preferencias, transformaciones, seducciones, ingerencias y entregas, que tienen lugar no sólo entre culturas que se tocan, se admiran o se combaten, sino también a veces entre una cultura viva y el mundo de formas de una cultura muerta, cuyos restos permanecen aún visibles en el paisaje!

Y, en cambio, ¡qué estrechez, qué pobreza revelan las representaciones encerradas por los historiadores en las palabras influencia, prosecución, actuación!

Todo esto es muy siglo XIX. Por doquiera cadenas de causas y efectos. Todo «se sigue de». Nada es originario, primigenio. Cuando los elementos formales que pertenecen a la costra superficial de las culturas viejas son de nuevo descubiertos en otras culturas más jóvenes, dice el historiador que esos elementos «han seguido actuando». Y cuando un historiador logra reunir una serie de prosecuciones semejantes, descansa, satisfecho de haber realizado una obra valiosa.

El fundamento sobre que se basa esta manera de ver es aquella imagen de la historia humana, como unidad significativa, que bosquejaron antaño los grandes góticos. Sobre la faz de la Tierra veíanse pasar los hombres y los pueblos y permanecer las ideas. La impresión de esa imagen fue poderosa y todavía no se ha borrado. Significó al principio el plan trazado por Dios al género humano. Más tarde las cosas pudieron seguir contemplándose de idéntica manera, merced a la permanencia del esquema: Antigüedad, Edad media, Edad moderna; y la atención se fijó no en lo que realmente variaba, sino en lo que aparentemente se conservaba inmutable. Pero ya nuestra visión es otra, más fría, más lejana. Nuestro saber ha franqueado los límites del esquema rectilíneo; y quien siga hoy viendo la historia por el ángulo de dicho esquema, está situado en el lado falso. No es el elemento creado el que «actúa», sino el elemento creador el que «recoge». Se confunde la existencia con la vigilia, se confunde la vida con los medios por los cuales la vida se expresa y manifiesta. El pensamiento teórico—que es mera vigilia—encuentra por doquiera unidades teóricas en movimiento- Esta manera de pensar es típicamente fáustica, dinámica. En ninguna otra cultura se han representado los hombres así la historia. Un griego, con su intelección

somática del mundo, no hubiera perseguido nunca en sus «efectos» esas meras unidades de expresión que llamamos «el drama ático» o «el arte egipcio».

Se empieza por designar con un nombre un *sistema de formas expresivas*. Así queda destacado un complejo de relaciones. En seguida se piensa bajo ese nombre un ente y bajo la relación una acción. El que habla hoy de la filosofía griega, del budismo, de la escolástica, entiende por tal una cosa viva, una unidad de fuerza que crece, se hace poderosa, toma posesión del hombre, se impone a la conciencia y hasta a la existencia del hombre y le obliga al fin a seguir actuando en la dirección vital de su propio ser. Esta es una mitología perfecta.

Y lo característico es que sólo los hombres del Occidente—cuyo mito conoce otros demonios de la misma especie, como «la» electricidad, «la» energía de posición—viven en esa imagen y con esa imagen.

En realidad, esos sistemas existen sólo en la *conciencia del hombre despierto*; y viven en ella como modos de la actividad.

La religión, la ciencia, el arte, son *actividades de la conciencia vigilante*, sobre la base de una existencia. Creer, meditar, producir, toda actividad visible exigida por esas otras invisibles: el sacrificio, la oración, el experimento físico, la labor de escultura, la condensación de una experiencia en palabras comunicables, son actividades de la conciencia despierta, y nada más. Los otros hombres ven en ellas lo visible y oyen sólo las palabras. Al ver y al oír, los hombres viven en sí mismos algo cuya relación con lo vivido por el creador no pueden explicarse.

Vemos una forma, pero no sabemos qué sea lo que en el alma del otro la ha producido. Podemos tan sólo tener una creencia acerca de ello, y formamos tal creencia proyectando nuestra alma en la cosa. Por muy claras que sean las palabras con que una religión se anuncia, siempre son palabras, y el que las oye

les inyecta su propio sentir. Por muy expresivo que sea un artista en sus sonidos y sus colores, el espectador se oye y se ve a sí mismo en ellos. Y si no, es que la obra, para él, carece de significación. La facultad—rarísima y muy moderna—de algunos hombres dotados de extremada sensibilidad histórica, que pueden «sumirse en el otro», está fuera de cuestión aquí. Un germano, convertido por Bonifacio, no se identifica con el espíritu del misionero. Aquel estremecimiento primaveral que cundió entonces por el mundo Joven del Norte no significaba otra cosa sino que cada cual encontró de pronto en la conversión el idioma adecuado de su propia religiosidad. Los ojos del niño centellean cuando alguien dice el nombre del objeto que el niño tiene en las manos. Lo mismo sucedió aquí.

No transmigran, pues, las unidades microcósmicas, sino que las unidades cósmicas las eligen y se las apropian. Si fuera de otro modo, si esos sistemas fueran verdaderos entes capaces de ejercer una actividad—pues el «influjo» es una actividad orgánica—, el cuadro de la historia sería perfectamente distinto. Convendría considerar atentamente que todo hombre vivo y toda cultura viva están continuamente rodeados de innumerables influencias posibles. Muy pocas de ellas son *aceptadas* como tales influencias; la mayor parte se quedan en mera potencia. Ahora bien: ¿quién verifica la selección? ¿Las obras o los hombres?

El historiador, afanoso de series mecánicas, no cuenta más que los influjos efectivos. Falta empero la otra cuenta. A la psicología de las influencias positivas debiera corresponder la de las «negativas». Este sería precisamente un problema fecundísimo que decidiría toda la cuestión. Pero nadie se ha atrevido aún a plantearlo. Y si lo soslayamos, entonces resulta la imagen radicalmente falsa de un acontecer progresivo de la historia universal, en que nada se pierde. Dos culturas pueden tocarse de hombre a hombre, o el hombre de una cultura contemplar el mundo de formas muertas de otra, en sus rectos comunicables. En todo caso, el activo es el hombre solo. El acto ya producido del uno no puede ser vivificado por el otro, sino infundiéndole éste su propia existencia. De esta suerte conviértese en su propiedad interior, en su obra, en una parte de sí mismo. «El budismo» no se traslada de

India a China, sino que, del tesoro de representaciones acumulado por los budistas indios, una parte fue

recogida por los chinos de cierta orientación sentimental, y luego transformada en una *nueva especie* de expresión religiosa, que sólo para los budistas chinos significaba algo. No se trata nunca del sentido que primariamente tuviera tal o cual forma; se trata de la forma misma, en que la sensibilidad activa y la inteligencia del contemplador descubren la posibilidad de verter una *creación* propia. Las significaciones no pueden emigrar. Nada mitiga la profunda soledad que separa la existencia de dos hombres de diferente tipo. Es posible que los indios y los chinos se sintiesen entonces budistas en común; no por eso sus almas se hallaban más próximas. Con las mismas palabras, con idénticos usos, con iguales signos, dos almas diferentes seguían sus propios caminos.

Investigando todas las culturas se echa de ver por doquiera no esa aparente continuidad de la creación anterior en las posteriores, sino que siempre el *ente* más joven fue el que estableció con el *ente* más viejo un pequeñísimo número de relaciones, sin tener en cuenta la significación primaria de los elementos que se apropiaba. ¿Qué es eso de las «eternas conquistas» en el campo de la filosofía y de la ciencia? Una y otra vez oímos hablar de lo mucho que sigue viviendo todavía entre nosotros la filosofía griega. Pero esta afirmación carece de valor, mientras no se haga el inventario exacto de todo lo que el hombre mágico primero y el hombre fáustico después, con la profunda sapiencia de inflexibles instintos, han rechazado, o no han percibido, o, conservando las mismas fórmulas, han interpretado de distinto modo. La ingenua creencia del entusiasmo científico se engaña en esto mucho. La lista sería muy larga y la otra lista quedaría reducida casi a cero. Solemos esquivar, calificándolas de errores inesenciales, cosas como la teoría de las figurillas de Demócrito, el mundo—muy corpóreo—de las ideas platónicas, las cincuenta y dos esferas del mundo de Aristóteles. Pero esto es querer conocer la opinión de los muertos mejor que ellos mismos. Esas representaciones son verdades esenciales—aunque no lo sean para nosotros—.

De la filosofía griega lo que poseemos realmente—aun sólo de lo externo—es poco más que nada. Seamos leales y aceptemos a los pensadores antiguos en sus propios términos; no hay una sola frase de Heráclito, de Demócrito, de Platón, que sea para nosotros verdadera, si nos abstenemos de aderezarla a nuestro modo. ¿Qué hemos acogido nosotros de los métodos, del concepto, del propósito y de los recursos de la ciencia griega? Y no hablemos de los términos fundamentales, que son para nosotros absolutamente incomprensibles. El Renacimiento, ¿ha sentido «la influencia» del arte antiguo? Pues ¿qué sucede con la forma del templo dórico, con la columna jónica, con la relación de la columna y el entablamento, con la selección de los colores, con el fondo y perspectiva de las pinturas, los principios de la agrupación de las figuras, con las figuras de los vasos, con el mosaico, con la tectónica de la estatua, con las proporciones de Lisipo? ¿Por qué nada de esto ejerció influencia?

Porque de antemano estaba ya decidido lo que se quería expresar. Por lo tanto, en el surtido de formas muertas que se ofrecían a la vista percibíase realmente solo aquello—poco— que se deseaba; y se percibía tal y como se deseaba, esto es, en la dirección del propio fin y no en el sentido de su creador, sentido que ningún arte vivo se ha preocupado nunca de desentrañar. Cuando se persigue la «influencia» de la plástica egipcia sobre la

griega, rasgo por rasgo, se advierte pronto que no existe en realidad tal influencia, sino que la voluntad griega de forma tomó de aquellas viejas artes algunos caracteres que, de no haberlos encontrado allí, hubiera descubierto ella misma de una manera o de otra. Alrededor del territorio «antiguo» habían trabajado los egipcios, los cretenses, los babilónicos, los asirios, los hetitas, los persas, los fenicios; y en Grecia sus obras eran conocidas en gran número: edificios, ornamentos, artes, cultos, formas políticas, escrituras, ciencias. ¿Qué tomó de todo esto el alma antigua como medio para su propia expresión? Repito: las únicas relaciones percibidas por el historiador son las que en efecto fueron aceptadas. Pero ¿y las que *no lo* fueron? ¿Por qué los antiguos no admitieron, por ejemplo, las pirámides egipcias, los pylonos, los obeliscos, los jeroglíficos y la escritura cuneiforme? Piénsese en la cantidad de cosas que el arte gótico, el pensamiento gótico *no tomó* en Bizancio, en el Oriente moro, en España, en Sicilia.

Nunca se valorará demasiado alta la sabiduría inconsciente de la selección y de la decidida transformación. Toda relación admitida constituye no sólo una excepción, sino también un error de interpretación; y en ninguna parte acaso se revela más claramente el vigor interno de una existencia que en ese *arte de las equivocaciones metódicas*. Cuanto más alto se encomian los principios de un pensar ajeno, más radicalmente se altera de seguro su sentido. ¡Sígase la historia de los elogios a Platón en Occidente, desde Bernardo de Chartres y Marsilio Ficino hasta Goethe y Schelling!. Una religión ajena que es aceptada humildemente ha adoptado de seguro a la perfección la forma del alma nueva que tan bien la acoge. Debería escribirse la historia de los «tres Aristóteles»; el griego, el árabe y el gótico, que no tienen ni un concepto, ni un pensamiento común. O la historia de la transformación del cristianismo mágico en cristianismo fáustico. Hemos oído, hemos aprendido que esta religión se ha propagado inmutable en su esencia desde la Iglesia antigua y ha echado sus raíces en el mundo occidental. En realidad, el hombre mágico extrajo de las profundidades de su alma dualista un idioma en que expresó su conciencia religiosa. A ese idioma religioso hemos dado el nombre de «el» cristianismo. La parte comunicable de esa experiencia íntima, las palabras, las fórmulas, los usos, fueron aceptados por el hombre de la civilización antigua posterior como un medio para dar salida a *sus* necesidades religiosas.

De hombre a hombre, llegó este idioma de formas hasta los germanos de la precultura occidental, conservándose inalterado en su vocabulario, pero transformándose continuamente en las significaciones. Nunca se hubiera atrevido nadie a *perfeccionar* la significación primaria de las palabras santas. Pero nadie conocía esa primaria significación. Quien lo dude, considere «la» idea de la gracia, que en San Agustín se refiere en sentido dualista, a una substancia residente en el hombre, mientras que en Calvino se refiere, en sentido dinámico, a la voluntad humana. O también la representación mágica del «*consensus*» [21], casi ininteligible, que presupone en cada hombre un *pneuma* como emanación del *pneuma* divino, y, por consiguiente, encuentra la verdad divina inmediata en la opinión coincidente de los llamados. Sobre esa certidumbre se funda la dignidad de los acuerdos en los concilios cristianos primitivos, como igualmente el método científico todavía predominante en el mundo del Islam. El hombre occidental, no comprendiendo esa idea, consideró los concilios de la época gótica posterior como una especie de parlamento, destinado a refrenar la libertad espiritual de movimientos de que gozaba el papado. Así era entendida la idea conciliar todavía en el siglo XV—recuérdese Constancia, Basilea,

Savonarola y Lutero—, y hubo al fin de desaparecer como frívola y absurda ante la concepción de la infalibilidad pontificia. Lo mismo sucede con el pensamiento de la resurrección de la carne, tan extendido en la cultura arábica primitiva; este pensamiento presupone igualmente la representación del *pneuma* divino y del *pneuma* humano. El hombre antiguo pensaba que el alma como forma y sentido del cuerpo, nace con éste, en alguna manera. La filosofía griega apenas habla de esto. Tal silencio puede obedecer a dos motivos: o no se conoce dicho pensamiento, o aparece tan evidente que no se presenta ante la conciencia en forma de problema. Esto último es lo que sucede aquí. Pero, para el hombre árabe, es igualmente evidente que su *pneuma*, emanación de la divinidad, elige domicilio en su cuerpo. De donde se infiere que algo deberá existir cuando, en el día del Juicio, el espíritu humano tenga que resucitar; y esta es la resurrección **ⲛⲕ nekrÇn**, de los cadáveres. Mas esta concepción es ininteligible, en su profundidad, para el sentimiento cósmico de los occidentales. Nunca se puso en duda el tenor literal de la doctrina sagrada; pero inconscientemente los católicos de alto vuelo intelectual, y notoriamente Lutero, inyectaron en ella otro sentido que se caracteriza hoy con la palabra inmortalidad, es decir, perduración del alma, como puro centro de fuerza, para toda la infinitud. Si San Pablo o San Agustín pudieran conocer y comprender nuestras representaciones del Cristianismo, rechazarían todos los libros, todos los dogmas, todos los conceptos, por totalmente erróneos y heréticos.

Como ejemplo máximo de un sistema que en apariencia se ha transmitido inalterado en sus rasgos fundamentales a través de dos mil años, pero que en realidad ha sufrido tres transformaciones completas en tres culturas diferentes y cada vez con un sentido nuevo, seguiré aquí la *historia del derecho romano*.

13

El derecho antiguo es un derecho creado por los ciudadanos para los ciudadanos. Presupone como evidente forma política la Polis. Esta forma fundamental de la existencia pública tiene por consecuencia—evidente también—el concepto de persona en el sentido del hombre, que en su totalidad se identifica con el cuerpo (sÇma) [22] del Estado. Sobre este hecho formal del sentimiento cósmico antiguo se desarrolla el derecho antiguo.

La persona es, pues, un concepto típico de la antigüedad, un concepto que sólo en la cultura antigua tiene sentido y validez.

La persona singular es un cuerpo (sÇma) que pertenece al contenido de la Polis. El derecho de la Polis se refiere a él sólo. Ese derecho se convierte, hacia abajo, en el derecho de las cosas—el límite está formado por la relación jurídica del esclavo, que es cuerpo, pero no persona—, y hacia arriba, en el derecho de los dioses—el límite está formado por el héroe que, habiéndose tornado de hombre en deidad, posee la pretensión de derecho a un culto, como en las ciudades griegas Lisandro y Alejandro y más tarde en Roma los emperadores ascendidos a *divi*. El pensamiento jurídico de los antiguos, desarrollándose en esa dirección

con creciente rigor, explica algunos conceptos, como la *capitis diminutio media*, que le resultan muy extraños al hombre occidental. En efecto, nosotros podemos imaginar que una persona, en nuestro sentido, sea privada de algunos o de todos los derechos; pero el hombre antiguo, cuando sufre aquella pena, *cesa de ser persona*, aunque sigue viviendo la vida del cuerpo. Por oposición a este concepto de la persona, es como hay que concebir el concepto antiguo de la cosa, *res*, el objeto de la persona.

La religión antigua es en todo y por todo una religión de Estado. Por eso en la producción del derecho no hay diferencia alguna: el derecho de las cosas y el derecho divino son por igual creaciones de los ciudadanos. Las cosas y los dioses se hallan en una relación jurídica exactamente regulada con las personas. Ahora bien, para el derecho antiguo tiene importancia decisiva el comprender que el derecho es producido por la experiencia pública inmediata, no por la experiencia profesional del Juez, sino por la experiencia general práctica del varón, que en la vida politicoeconómica ocupaba una posición preeminente. El que en Roma ingresaba en la carrera pública llegaba a ser, por necesidad, jurista, general de ejército, jefe administrativo, empleado de hacienda. Definía el derecho como pretor, después de haberse asimilado una dilatada experiencia en otras esferas. La antigüedad desconoce por completo el juez profesional, educado especialmente, instruido directamente para esta única actividad. Este profesionalismo es el que ha determinado el espíritu de toda la posterior ciencia del derecho.

Pero los romanos no eran ni sistemáticos, ni historiadores, ni teóricos del derecho, sino exclusivamente prácticos, unos excelentes prácticos. Su jurisprudencia es una *ciencia empírica de casos particulares*, una técnica perespiritualizada, no un edificio de abstracciones [23].

Cuando se contraponen el derecho romano y el derecho griego como dos cantidades del mismo orden, se comete un error que falsea el cuadro de la cultura antigua. El derecho romano, en todo el curso de su evolución, es el derecho particular de una ciudad entre otras cien. Y en cuanto al derecho griego, no ha existido nunca como unidad. Que las ciudades de lengua griega hayan elaborado a veces derechos muy semejantes es cosa que no altera en lo más mínimo el hecho de que cada ciudad tenía su derecho propio. Nunca surgió la idea de una legislación general dórica, y menos de una legislación helénica. Semejantes representaciones son extrañas al pensamiento antiguo. El *jus civile* de los romanos valía *sólo* para los quintes.

Los extranjeros, los esclavos, el mundo entero allende la ciudad no era tenido en cuenta; en cambio, el código sajón siente ya hondamente la idea de que, en puridad, no hay más que un derecho. Hasta la época posterior del Imperio se mantuvo en Roma la rigurosa distinción entre el *jus civile* para los ciudadanos y el *jus gentium*—que es algo enteramente distinto de nuestro derecho de gentes—para «los demás», para los que vivían en la esfera de los dominios romanos como objetos de la declaración del derecho. Roma consiguió, como ciudad particular, el imperio del orbe antiguo—en otra evolución de las cosas, ese imperio hubiera podido recaer igualmente en Alejandría—; por esta razón el derecho romano obtuvo la preeminencia. Pero tal preeminencia débela el derecho romano no a su interior superioridad, sino en primer término a los éxitos políticos, y luego a la posesión incontestada de una experiencia práctica de gran estilo. La formación de un derecho antiguo

general de estilo helénico—si es lícito dar este nombre a cierta afinidad espiritual entre *muchos derechos particulares*— sucede en una época en que Roma era aún una potencia política de tercer orden. Y cuando el derecho romano comenzó a adoptar formas grandiosas, ya el espíritu romano había sojuzgado al helenismo. Llegado el momento en que fue posible constituir el derecho de la antigüedad posterior, el helenismo traspasó a Roma esta tarea, porque la muchedumbre de las pequeñas Ciudades-Estados sentía muy bien que ya ninguna tenía fuerza verdadera, y Roma, en cambio, era la única cuya actividad toda consistía en último término en el ejercicio de la prepotencia. Por eso no se ha constituido una ciencia del derecho en lengua griega. Cuando la antigüedad alcanzó en su desarrollo la madurez necesaria para esa ciencia, la última de todas, ya no había en el orbe antiguo más que *una* ciudad capaz de imponer su derecho.

No se advierte, pues, suficientemente que en la relación *entre* el derecho griego y el derecho romano no hay contigüidad sino sucesión. El derecho romano es el más joven; presupone *los* otros, con sus dilatadas experiencias [24] y fue edificado después, y muy de prisa, bajo la impresión paradigmática de los derechos anteriores. Es importante observar que el apogeo de la filosofía estoica—que tanto ha influido en el pensamiento jurídico— sigue al apogeo del derecho griego, pero precede al romano.

14

El derecho romano fue elaborado en la mentalidad de unos hombres que carecían del sentido histórico. Por eso el derecho antiguo es un *derecho del día y aun del momento*. Es creado, en su idea, para cada caso y en cada caso particular. Resuelto éste, cesa de ser derecho. Concederle validez para casos ulteriores, hubiera sido contradictorio con el sentido antiguo del puro presente.

El pretor romano, al comenzar su año de magistratura, publica un edicto en donde comunica las normas de derecho a que piensa ajustarse. Pero su sucesor no está en modo alguno obligado por ellas. Y aun esta limitación a un año del derecho vigente no corresponde a su duración efectiva. El pretor, en cada caso particular, entrega a los jurados la fórmula concreta de la norma jurídica -expresamente desde la *lex Aebutia*— según la cual esta sentencia y sólo ésta ha de ser pronunciada.

Así crea un derecho sin duración, un «derecho presente», en el sentido estricto de la palabra [25].

En el derecho inglés existe un rasgo, al parecer semejante, pero de sentido harto diferente y, por lo mismo, muy propio para patentizar el profundo abismo que separa el derecho antiguo del derecho occidental. Se trata de un rasgo genial, netamente germánico: la facultad que tiene el juez de crear el derecho. El juez debe aplicar un derecho que, idealmente, posee una validez eterna. Por medio de sus «rules» o preceptos de ejecución (que no tienen nada de común con la citada fórmula escrita del pretor), puede el juez inglés regular a su arbitrio la

aplicación de las leyes vigentes en el procedimiento, en cuya ordenación se manifiesta el fin propio de tales leyes. Pero si llega a la conclusión de que en algún caso particular hay materias de hecho para las cuales el derecho vigente no tiene solución, puede *llenar ese vacío inmediatamente*, esto es, crear un derecho nuevo en mitad del proceso. Este nuevo derecho adquiere para en adelante consistencia permanente—suponiendo que sea aprobado en forma por la corporación de los jueces—.

Pero esto justamente es lo más contrario posible al espíritu del derecho antiguo. Siendo el curso de la vida pública dentro de una época, en lo esencial invariable, y repitiéndose iguales una y otra vez las situaciones jurídicas más importantes, fórmase poco a poco un cuerpo de preceptos que *empíricamente*—y no porque se les haya conferido poder para el futuro—son aplicados de nuevo, y en cierto modo creados nuevamente cada vez.

La suma de tales preceptos, no un sistema, sino una colección, forma ahora «el derecho», tal como aparece en la posterior legislación edictal de los pretores, legislación cuyos elementos esenciales cada pretor, por razones de acomodamiento, tomó de sus antecesores.

En el pensar jurídico de los antiguos la palabra experiencia significa, pues, algo distinto que entre nosotros. No es el dominio de una masa compacta de leyes que prevén todos los casos posibles, no es el ejercicio continuado de la aplicación de las leyes; es el conocimiento de que ciertas situaciones jurídicas se repiten una y otra vez, de suerte que no es necesario volver a formar el derecho de nuevo cada vez para ellas.

La forma típicamente antigua, en que fue juntándose poco a poco la materia jurídica, es, pues, una adición casi espontánea de *nomoi*, *leges*, *edicta* particulares, como en la época del derecho pretorio en Roma. Esas que llamamos legislaciones de Solón, de Carondas, de las XII tablas, no son más que colecciones ocasionales de semejantes edictos, que habían patentizado su aplicabilidad. El derecho de Gortyn, próximamente contemporáneo de las XII, representa un grupo de novelas que se añade a una colección más antigua. Las ciudades recién fundadas se apropiaban en seguida una de esas colecciones, en las que sin duda se deslizaba no poco diletantismo. Así, Aristófanes en las *Aves* se burla de los fabricantes de leyes. De sistema, ni una palabra. Menos aún se le ocurrió a nadie la idea de fijar el derecho para largo tiempo.

En Occidente, por el contrario, se manifiesta la tendencia a reducir desde luego todo el material jurídico viviente a una obra de conjunto exhaustiva y sistematizada para siempre, a una obra definitiva en donde cada caso pensable del futuro queda decidido de antemano. El derecho occidental se orienta hacia el futuro. El derecho antiguo es forjado para el presente.

A esto que llevamos dicho parece oponerse el hecho de que en realidad existieron obras antiguas de derecho compuestas por profesionales y destinadas a una aplicación perdurable. Es cierto que del derecho antiguo primitivo (1100-700) no sabemos nada, y es seguro que los derechos consuetudinarios de los labradores y los habitantes de las ciudades primitivas no fueron consagrados por escrito, lo que contrasta con las tempranas legislaciones de la época gótica y prearábica -Código sajón, Código sirio—. Los monumentos más antiguos que conocemos son las colecciones que desde el año 700 se atribuyen a personalidades míticas o semimíticas. Licurgo, Zaleuco, Carondas, Dracon [26] y algunos reyes de Roma [27].

La forma de la leyenda prueba que tales colecciones existían; pero ni su verdadero autor, ni los antecedentes reales de la codificación, ni el verdadero contenido eran ya conocidos por los griegos de las guerras médicas.

Una segunda capa, que corresponde al Código de Justiniano y a la recepción en Alemania del derecho romano, va unida a los nombres de Solón (600), de Pittacos (550) y otros.

Trátase ya de derechos plenamente formados, con espíritu ciudadano. Llevaban los nombres de *politeia*, *nomos*, frente a las viejas denominaciones de *thesmoi o rhetrai* [28]. Así, pues, en realidad, no conocemos más que la historia del derecho antiguo posterior. ¿A qué obedecen estas repentinas codificaciones? Una mirada lanzada sobre esos nombres nos enseña que en tales procesos no se trata, en último término, de un derecho que precisa establecer como resultado de experiencias puras, sino de *decidir cuestiones políticas de fuerza*.

Gran error es el creer que pueda existir un derecho en general, flotando, por decirlo así, sobre las cosas, independiente de los intereses político económicos. Cabe representarse un derecho semejante; y los hombres que toman por actividad política la que consiste en imaginar posibilidades políticas, se han representado así siempre el derecho. Pero esto no altera en nada la realidad; y la realidad es que un derecho semejante, un derecho de origen abstracto, no se presenta nunca en la realidad histórica. Todo derecho encierra en forma reducida la imagen de su creador, y toda imagen histórica contiene una *tendencia* politicoeconómica, que no depende de tales o cuales ideas teóricas, sino de la *voluntad* práctica de la clase que tiene en sus manos el poder efectivo y, por lo tanto, que crea el derecho. Todo derecho ha sido creado siempre por una sola clase social en nombre de la generalidad. Anatole France ha dicho una vez que nuestro derecho, con igualitarismo mayestático, prohíbe a los ricos como a los pobres robar pan y mendigar en la calle. No cabe duda que esta justicia es la justicia de una sola parte. Las «otras partes», empero, intentarán siempre imponer un derecho que, desde *su* perspectiva vital, les aparece como el único justo. Todas esas legislaciones son, pues, actos políticos; más aún, actos de partido. Unas, como la legislación democrática de Solón, contienen una constitución— *politeia*— unida a un derecho privado— *nomoi*— de idéntico espíritu.

Otras, como la legislación oligárquica de Dracon y los decemvros [29], presuponen una *politeia* que el derecho privado tiende a robustecer. Pero los historiadores occidentales, habituados al derecho perdurable, han menoscabado esa relación. El hombre antiguo sabía muy bien lo que en todo esto había. La creación de los decemvros fue en Roma el último

derecho imbuido de puro espíritu patricio. Tácito lo califica de fin del derecho justo— *finis aequi juris*, Ann. III, 27—. Pues así como, después de la caída de los decemvros, aparecen con claro simbolismo los diez tribunos, así también contra el *jus* de las XII tablas y la constitución que éste supone, dirígese la labor lenta, subterránea, de la *lex rogata*, del derecho popular, que con tenacidad romana tiende a realizar lo que Solón había realizado en un solo acto, aboliendo la obra de Dracon: la **politeía patrios**, el ideal jurídico de la oligarquía ateniense. En Atenas, desde este momento los nombres de Dracon y Solón fueron los gritos de guerra típicos en la larga lucha entre la oligarquía y el demos. En Roma, fueron las instituciones del Senado y del Tribunado. La constitución espartana— «Licurgo»—no sólo representó, sino que conservó el ideal de Dracon y de las XII tablas. Los dos reyes—si comparamos con Esparta las instituciones romanas, bastante afines— pasan poco a poco de la posición que ocupaban los tiranos tarquinos a la que ocupan los tribunos del tipo de los Gracos: el derrumbamiento de los últimos Tarquinos o la implantación de los decemvros— que de un modo o de otro fue un golpe de Estado contra el tribunado y sus tendencias—corresponde poco más o menos a la caída de Cleómenes (488) y Pausanias (470) y la revolución de Agis III y Cleómenes III—hacia 240— corresponde a la actividad de C. Flamínio, iniciada algunos años después; pero los reyes espartanos no consiguieron nunca un éxito definitivo sobre los eforos, que corresponden, en Esparta, al partido senatorial en Roma.

Entretanto Roma se había hecho una gran ciudad, en el sentido de las postrimerías antiguas. Los instintos aldeanos fueron poco a poco retrocediendo ante los avances de la inteligencia urbana [30]. En la creación del derecho aparece, pues, desde 350 aproximadamente, la *lex data*, el derecho pretorio, junto a la *lex rogata*, el derecho popular. Pasa a segundo término la lucha entre el espíritu de las XII tablas y la *lex rogata*.

Y la legislación edictal de los pretores se convierte en la pelota con que juegan los partidos.

Bien pronto el pretor llega a ser el centro absoluto de la vida jurídica, tanto de la legislación como de la práctica. Y a consecuencia de la expansión política de la potencia romana resultó que el *jus civile* del pretor urbano pasó a segundo término, por lo que se refiere a la amplitud de su esfera de aplicación, y fue superado por el *jus gentium* del *pretor peregrino*, esto es, por el derecho de «los otros». Y cuando al fin todos los habitantes del mundo antiguo que no poseían la ciudadanía romana pasaron a ser «los otros», el *jus peregrinum* de la ciudad de Roma se convirtió efectivamente en un derecho imperial. Las demás ciudades—y téngase en cuenta que hasta los pueblos alpinos y las tribus de beduinos nómadas fueron administrativamente organizadas como «ciudades», *civitates*— no conservaron su propio derecho, sino en cuanto el derecho romano de los extranjeros no contenía disposiciones para el caso.

El edictum perpetuum constituye el final de la creación del derecho antiguo. Entre los preceptos jurídicos publicados anualmente por los pretores, hacia ya tiempo que se había formado un núcleo permanente. Por iniciativa de Adriano—hacia 130— fueron esos preceptos reducidos a una forma definitiva y el edicto perpetuo prohibió que se introdujeran ulteriores modificaciones en ellos. El pretor seguía, como antes, obligado a publicar el «derecho de su año», porque el derecho regía no como ley del Imperio, sino por la facultad pretoriana. Pero el pretor tenía que ceñirse al texto fijado [31]. Esta es la famosa

petrificación del «derecho pretorio», símbolo auténtico de una civilización de las postrimerías [32].

Con el helenismo, la ciencia antigua del derecho comienza a concebir sistemáticamente el derecho aplicado en la práctica. Como el pensar jurídico presupone la substancia de las relaciones políticas y económicas—no de otro modo que el pensar matemático supone conocimientos físicos y técnicos [33]- fue Roma muy pronto la *ciudad de la jurisprudencia antigua*.

De igual manera, en el mundo mejicano fueron los victoriosos aztecas los que cultivaron ante todo el derecho en sus escuelas superiores, como la de Tezcucó. La jurisprudencia antigua es una ciencia romana, la única ciencia que Roma ha producido. Justamente en el momento en que, con Arquímedes, llega a su término la creación matemática, comienza la literatura jurídica con la *Tripertita de Aelio* [34] (198, comentario a las XII tablas). Hacia el año 100 escribió M. Scaevola el primer tratado sistemático de derecho privado. Entre 200 y 0 transcurre la época de clasicismo en la ciencia del derecho—aunque hoy se aplica extrañamente la denominación de clásico a un periodo de la ciencia jurídica que pertenece al derecho árabe primitivo—. Por los restos de esa literatura puede medirse la distancia que separa los pensamientos de dos culturas. Los romanos tratan casos y los clasifican, pero nunca acometen el análisis de un concepto fundamental, como, por ejemplo, el de error jurídico. Distinguen cuidadosamente las clases de contratos; pero no conocen el concepto de contrato, ni tienen una teoría, por ejemplo, sobre la nulidad o impugnabilidad. «Por todo esto, es bien claro que los romanos no pueden ser, para nosotros, modelos de método científico» [35].

El final está formado por las escuelas de los sabinianos y Proculeyanos, desde Augusto hasta el año 100. Son escuelas científicas, como las escuelas filosóficas de Atenas. Es posible que en ellas se haya presentado por última vez la oposición entre la concepción senatorial y la concepción tribunicia—cesárea—del derecho. Entre los mejores sabinianos se cuentan dos descendientes de los asesinos de César. Un proculeyano fue por Trajano escogido para sucesor. Agotada en lo esencial la metódica del derecho, prodújese la mezcla práctica del viejo *jus civile* con el *jus honorarium* pretoriano.

El último monumento, visible para nosotros, del derecho antiguo son las Instituciones de Gayo—hacia 161—.

El derecho antiguo es un derecho de los cuerpos. En el contenido del mundo distingue el derecho antiguo entre las personas corpóreas y las cosas corpóreas, y cual matemática euclidiana de la vida pública, determina las relaciones entre ellas.

El pensar jurídico se revela próximo pariente del pensar matemático. Ambos métodos aspiran a discernir, en los casos ópticos dados, el elemento sensible-accidental, para definir el elemento intelectual, el principio, la forma *pura* del objeto, el tipo *puro* de la situación, la relación *pura* de causa y efecto.

La vida antigua aparece, ante la conciencia crítica de los antiguos colmada de rasgos euclidianos. Nace, pues, en la mente de los pensadores antiguos una imagen compuesta de

cuerpos, de relaciones de posición entre los cuerpos y de mutuas y recíprocas actuaciones por choque y contrachoque, como en los átomos de Demócrito. La ciencia antigua del derecho *es una estática jurídica*[36].

16

La primera creación del derecho árabe fue *el concepto de la persona no corpórea*.

Para apreciar como es debido esta noción tan significativa del nuevo sentimiento cósmico, noción que falta en el derecho verdaderamente «antiguo» y que aparece de pronto en los juristas llamados clásicos—todos eran arameos—es preciso ante todo conocer la verdadera extensión del derecho árabe.

El paisaje nuevo comprende la Siria y la Mesopotamia septentrional, con la Arabia del Sur y Bizancio. Aquí por doquiera se revela el advenimiento paulatino de un nuevo derecho, derecho consuetudinario oral o escrito, derecho de estilo juvenil, como el que nos da a conocer el Código sajón. Y resulta este caso extraordinario: el *derecha particular de las ciudades-Estados*, tal como se desarrollaba con natural evidencia en el solar de la Antigüedad, se ha convertido silenciosamente en *el derecho de las comuniones religiosas*. He aquí un rasgo típico de la cultura mágica. *Un pneuma, un mismo espíritu, una sapiencia e inteligencia idéntica de la verdad única*, reúne a los fieles de la misma religión en unidad de voluntad y de acción, haciendo de ellos *una persona jurídica*. Una persona jurídica es, pues, un ser colectivo que, como conjunto total, tiene propósitos, toma resoluciones y acepta responsabilidades. Si consideramos el cristianismo, puede decirse que este concepto es ya válido y aplicable a la comunidad primitiva de Jerusalén [37] y se extiende hasta la trinidad de las personas divinas [38]. Ya el derecho antiguo posterior, el derecho de los decretos imperiales antes de Constantino (*constituciones, placita*), aunque conservando estrictamente la forma romana del derecho urbano, *vale en realidad para los fieles de la «Iglesia sincretística»* [39], para esa masa de cultos, penetrados todos de idéntica religiosidad. En la Roma de entonces una gran parte de la población sentía seguramente el derecho aún como derecho de una ciudad-Estado. Pero cada paso dado hacia Oriente iba borrando más y más ese sentimiento. La reunión de los fieles en comunidad jurídica adquirió plena forma por el culto del emperador, que era enteramente un derecho divino. Con relación a este culto, puede decirse que los judíos y los cristianos —la iglesia persa apareció en el solar «antiguo» en la forma «antigua» del culto a Mithra y, por lo tanto, dentro del marco del sincretismo—viven en un territorio jurídico extranjero, como infieles. Cuando el arameo Caracalla en 212 dio el derecho de ciudadanía por la *constitutio Antonina* [40] a todos los habitantes del Imperio, salvo a los *dediticii*, fue netamente antigua la forma de este acto y sin duda hubo muchos hombres que así lo comprendieron. La ciudad de Roma se «incorporaba» literalmente los ciudadanos de todas las demás. Pero el emperador lo entendía de otro modo. Pensaba haber transformado a todos los habitantes en subditos del «dominador de los creyentes» del supremo jefe del culto religioso, honrado por todos como *divus*. Constantino llevó a cabo la gran transformación, substituyendo la

comunidad sincretística por la comunidad cristiana como objeto del derecho imperial, del derecho del Califa. De esta suerte, Constantino *constituye la nación cristiana*. Las denominaciones de piadoso e infiel cambian de sitio.

Desde Constantino el derecho romano se convierte insensiblemente en el *derecho de los fieles cristianos*, y como tal fue concebido y aceptado por los convertidos asiáticos y germanos. De esta suerte nace un derecho nuevo en forma vieja. Según el derecho matrimonial antiguo, era imposible que un ciudadano romano, por ejemplo, contrajera matrimonio con la hija de un ciudadano de Capua, si entre las dos ciudades no existía comunidad de derecho, *conubium* [41]. Ahora la cuestión varía; ahora se trata de saber, según qué derecho un cristiano o un judío, bien sea por nacimiento romano, bien sirio o moro, puede casarse con una infiel. Pues en el mundo mágico del derecho no cabe *conubium* entre individuos de distinta fe. No hay dificultad alguna para que un iranio contraiga matrimonio en Bizancio con una negra, si ambos son cristianos. Pero ¿cómo es posible que en la misma aldea siria un cristiano monofisita se case con una nestoriana? Acaso los dos procedan de un mismo tronco. Pero pertenecen a dos «naciones» de distinto derecho.

Este concepto *arábigo* de la nación es un hecho nuevo y decisivo. El límite entre la patria y el extranjero separaba en la cultura apolínea dos ciudades. En la cultura mágica separa dos *comunidades religiosas*. Para el romano era el *peregrinus*, *el hostis*, lo mismo que para el cristiano es el pagano y para el judío el «amhaarez.» Lo que para los galos o los griegos de la época de César significaba la adquisición de la ciudadanía romana, eso mismo significa *ahora el bautismo cristiano*, que da entrada en la nación directora de la cultura preeminente [42].

Los persas de la época sassánida—en oposición a los de la época aqueménida—no reconocen ya en el pueblo persa una unidad de extracción y lengua, sino la unidad de los creyentes en Mazda, que se contraponen a los infieles, aunque éstos sean, como la mayor parte de los nestorianos, de puro origen persa.

De igual modo, los judíos, y más tarde los mandeos y maniqueos, y todavía más tarde las iglesias cristianas de los nestorianos y monofisitas, se consideraban como naciones, como comunidades de derecho, como personas jurídicas en el nuevo sentido.

Así surge un grupo de derechos árabigos primitivos, dividido en religiones, con la misma precisión con que el grupo de los derechos «antiguos» se dividía en ciudades-Estados. En el Imperio sassánida se desenvuelven escuelas jurídicas del derecho zoroástrico. Los judíos, que forman una parte importante de la población, desde Armenia hasta Saba, se crean un derecho en el Talmud y lo concluyen algunos años antes que el *Corpus juris*. Cada una de estas iglesias tiene un propio derecho, independiente de las fronteras políticas, como todavía sucede hoy en Oriente. Y sólo cuando se plantea un disentimiento entre fieles de dos religiones distintas interviene el juez perteneciente a la religión dominante en el país. Nadie en el Imperio romano disputó a los judíos su jurisdicción propia. Pero asimismo los nestorianos y monofisitas comenzaron a constituir su propio derecho poco después de haberse separado de los demás cristianos. Y así fue como, por vía «negativa», es decir, por separación paulatina de los heterodoxos, acabó el derecho romano imperial por ser el

derecho de los cristianos que se convirtieron a la fe del emperador. Esto es lo que confiere su sentido típico al Código romano-siriaco conservado en muchos idiomas. Se trata probablemente [43] de una obra preconstantiniana compuesta en la cancillería del patriarca de Antioquía es un derecho consuetudinario de carácter netamente prearábigo, en forma torpemente «antigua». Y las traducciones demuestran que su difusión fue debida a la oposición contra la iglesia ortodoxa imperial. Este derecho fue sin duda alguna la base del derecho de los monofisitas y dominó hasta el nacimiento del islamismo en una comarca mucho más extensa que la que reconocía la validez del *Corpus juris*.

Y ahora surge un problema nuevo: ¿qué valor práctico poseía realmente en este mundo de derechos la parte escrita en latín? Con la parcialidad filológica del especialista, los historiadores del derecho han estudiado hasta ahora solamente esa parte, sin advertir siquiera el problema que plantea. Los textos latinos han sido para ellos el derecho en absoluto, el derecho que Roma nos legara. Para ellos se trataba únicamente de estudiar la historia de esos textos, no la historia de su efectiva significación en la vida de los pueblos orientales. Mas lo que aquí sucede es que el derecho civilizadísimo de una cultura decrepita es impuesto a la época primaveral de una cultura joven.

Llegó hasta aquí en forma de literatura erudita, a consecuencia de la evolución política, que hubiera sido muy diferente si Alejandro o César hubieran vivido más tiempo o si Antonio hubiese vencido en Actium. La historia del primitivo derecho árabe debe ser considerada desde Ctesifon y no desde Roma.

El derecho del remoto Occidente, ¿fue allá en Ctesifon algo más que literatura? ¿Qué participación tuvo en el verdadero pensar jurídico, en la creación y práctica jurídica de las comarcas orientales? Y ¿cuántos elementos romanos—y aun en general «antiguos»—se conservaron en su propio seno? [44].

La historia de este derecho escrito en latín pertenece desde 160 al Oriente árabe. Y es bien significativo el hecho de que dicha historia corre paralela con la de la literatura judía, cristiana y persa [45]. Los juristas clásicos (160-220) Papiniano, Ulpiano, Paulo eran arameos; Ulpiano se nombraba, con orgullo, fenicio de Tiro. Proceden, pues, de las mismas poblaciones que los Tannaim, que concluyeron la Mischna poco después de 200, y que la mayor parte de los apologistas cristianos—Tertuliano, 160-223—. Al mismo tiempo los sabios cristianos fijaron el canon y texto del Nuevo Testamento, los judíos el del Antiguo Testamento hebreo—destruyendo todos los demás manuscritos—y los persas el del Avesta. *Esta es la alta escolástica del período árabe primitivo*. Los digestos y comentarios de estos juristas mantienen con la materia jurídica anquilosada de los antiguos la misma relación que la Mischna con la Tora de Moisés y mucho más tarde la Hadith con el Corán.

Son «halacha»[46], nuevo derecho consuetudinario, concebido en la forma de una interpretación de la masa de las leyes, transmitidas por la autoridad tradicional. El método casuístico es por doquiera el mismo. Los judíos de Babilonia poseían un derecho civil, que era enseñado en las escuelas superiores de Sura y Pumbedita. Fórmase en todas partes una clase especial de peritos en Derecho, los *prudentes* de la nación cristiana, los rabinos de la judía y más tarde los ulemas—en persa: mallas—de la islámica. Evacuan consultas, *responso*; en árabe *fetwa*. Si el ulema es reconocido por el Estado, se llama entonces

muftí—o en bizantino «ex auctoritate principis»—. Las formas son por doquiera las mismas.

Hacia 200 los apologistas se convierten en los padres de la Iglesia, los Tannaim en los amorreos, los grandes casuistas del derecho de los juristas—«jus»—en los explicadores y coleccionadores del derecho de las constituciones— «lex»—. Las constituciones imperiales, que desde 200 forman la única fuente del nuevo derecho «romano», son a su vez una nueva «halacha» de las que estaban estampadas en los escritos de los juristas. Corresponden, pues, exactamente a la Gemara, que se desarrolla en seguida como comentario de la Mischna. Y las dos direcciones llegan simultáneamente a su término en el Corpus Juris y en el Talmud.

La oposición entre *jus* y *lex*, en el uso arábigo-latino del idioma se manifiesta muy clara en la creación de Justiniano. Las Instituciones y Digestos son *jus*; tienen el significado de textos canónicos. Las Constituciones y las Novelas son *legas*, derecho nuevo bajo la forma de explicaciones. La misma relación guardan los escritos canónicos del Nuevo Testamento con la tradición de los padres de la Iglesia.

Ya hoy nadie pone en duda el carácter oriental de los millares de constituciones. Es un derecho consuetudinario del mundo, árabe que hubo de inyectarse en los textos eruditos bajo la presión de la evolución viva [47]. Idéntico sentido tienen los innumerables edictos del dominador cristiano en Bizancio, del persa en Ctésifon, del judío, del Resch Galuta en Babilonia; finalmente, del Califa islámico.

¿Qué sentido, empero, tenía el *otro* trozo de esta aparente antigüedad, el viejo derecho de los juristas? No basta explicar textos. Hay que saber la relación en que el texto se hallaba con el pensar jurídico, con la declaración del derecho. Puede suceder que uno y el mismo libro, en la conciencia de dos grupos de pueblos, tenga el valor de dos obras radicalmente diferentes.

Bien pronto se formó la costumbre de no aplicar ya las viejas leyes de Roma al material de los casos particulares, sino de citar los textos de los juristas como quien cita la Biblia [48] ¿Qué significa esto? Para nuestros romanistas significa la decadencia más profunda. Pero desde el punto de vista del mundo árabe, significa lo contrario y prueba que por fin han conseguido estos hombres apropiarse una literatura extraña, impuesta desde fuera, e incorporársela en la única forma que significaba algo para su sentimiento cósmico. Aquí se manifiesta la oposición entre el sentimiento cósmico del mundo antiguo y del mundo árabe,

El derecho antiguo es una creación de los ciudadanos sobre la base de las experiencias prácticas. El derecho arábigo procede de Dios, que lo anuncia por el espíritu de los elegidos

e iluminados. La distinción romana entre *jus* y *fas*—cuyo contenido además surge siempre de la reflexión humana—queda, pues, anulada aquí. Todo derecho, sea profano, sea divino, nace *deo auctore*, como dicen las primeras palabras del Digesto de Justiniano. El crédito de que gozaban los derechos antiguos tenía su fundamento en el éxito. El crédito de que goza el derecho arábigo se fundaba, en cambio, sobre la autoridad del nombre que llevaba [49]. Mas hay una gran diferencia entre el sentimiento de un hombre que acepta una ley como expresión de la voluntad de otro hombre y el sentimiento del que la acepta como parte del orden divino. En un caso el hombre percibe lo justo y exacto o se inclina ante la fuerza; en el otro demuestra su sumisión—«Islam»—. El oriental no pregunta ni por el fin práctico de la ley que se le aplicó ni por el fundamento lógico del Juicio. Las relaciones entre el *cadi* y el pueblo no pueden compararse con las que el pretor mantiene con el pueblo. Este funda sus resoluciones en un conocimiento amplio, probado en cargos elevados; aquél, en un espíritu que de un modo o de otro actúa en él y habla por él. De aquí se deduce, empero, una relación totalmente distinta entre el juez y el derecho escrito -el pretor y su edicto, el *cadi* y los textos de los juristas—. El edicto pretorio es la quintaesencia de las experiencias vividas por el pretor. Los textos de los juristas son como un oráculo misteriosamente consultado. El *cadi* no tiene en cuenta la intención práctica, la ocasión originaria del texto. Examina las palabras y hasta las letras; mas no según su significación usual, sino según la relación *mágica* que han de mantener con el caso presente. Esta relación entre el espíritu y el libro nos es conocida por la gnosis, por la apocalíptica y la mística cristiana, judía, persa; por la filosofía neopitagórica, por la cábala; y no cabe duda de que los códigos latinos eran usados así en la práctica inferior del derecho arameo. La convicción de que el espíritu de Dios palpita en el sentido misterioso de las letras halla su expresión simbólica en el hecho ya referido de que todas las religiones del mundo arábigo inventaron propios caracteres gráficos para escribir con ellos los libros sagrados. Y es extraordinaria la tenacidad con que esos caracteres se mantuvieron invariables como signos típicos de las «naciones», aun cuando éstas cambiaran de idioma.

Pero, ante una pluralidad de textos, la verdad se obtiene también en el derecho por el *consensus* de los espiritualmente elegidos, por el *idjma* [50]. Esta teoría ha sido desarrollada consecuentemente por la ciencia islámica. Nosotros buscamos la verdad, cada cual por sí mismo, mediante la reflexión propia.

El científico árabe examina y descubre en cada caso la convicción universal! de los iniciados, convicción que no puede ser falsa, porque el espíritu de Dios y el espíritu de la comunidad son uno mismo. ¿Consíguese un *consensus*? Pues entonces la verdad queda fijada. «*Idjma*» es el sentido de todos los concilios cristianos primitivos, judíos y persas. Pero es también el sentido de la famosa ley de citas de Valentiniano III (426), ley que ha sido objeto del general menosprecio por parte de los investigadores del derecho, porque no supieron entender sus fundamentos espirituales. La ley limita a cinco el número de los grandes juristas, cuyos textos podían citarse; con lo cual crea un Canon, en el sentido del Nuevo y Antiguo Testamento, los cuales igualmente contienen la suma de los textos que pueden ser citados como canónicos. En caso de opiniones diferentes, decide la mayoría de opiniones acordes; y sí las opiniones acordes se equilibran en número, decide Papiniano [51]. Idéntica concepción sirve de base al método de las interpolaciones que Triboniano aplicó en gran estilo al *Digesto* de Justiniano.

Todo texto canónico contiene en idea la verdad intemporal.

Por consiguiente, no admite perfeccionamiento. Pero las necesidades efectivas del espíritu varían. Surge de aquí una técnica de alteraciones ocultas que mantiene hacia afuera la ficción de la invariabilidad. Esta técnica ha sido empleada profusamente en todos los escritos religiosos del mundo árabe, incluso en la *Biblia*.

Después de Marco Antonio, la personalidad más fatal de la historia árabe ha sido Justiniano. Como su «correspondiente», el emperador Carlos V, Justiniano, lejos de realizar aquello a que era llamado, desvió el curso de las cosas. Así como en Occidente el sueño fáustico de una resurrección del sacro Imperio romano pasó por todo el romanticismo político y, más allá de Napoleón, más allá todavía de los príncipes locos de 1848, ensombreció el sentido de los hechos, así también Justiniano fue presa del quijotismo y quiso reconquistar la totalidad del Imperio. En vez de dirigir la mirada a *su* mundo, al Oriente, puso sus afanes siempre en la lejana Roma. Ya antes de subir al trono negoció con el Papa romano, quien, en aquella época, no era todavía reconocido por todos ni siquiera como *primus inter pares* de los grandes patriarcas cristianos. Por responder a los deseos del Papa, introdujo el símbolo diofisita de Calcedonia—con lo cual perdió para siempre las comarcas monofisitas—. La consecuencia de Actium fue que en los dos primeros siglos, en los siglos decisivos, la formación del Cristianismo quedó trasladada al Occidente, al solar «antiguo», en donde las capas superiores de la espiritualidad permanecieron ajenas a la idea cristiana. Mas luego el espíritu cristiano primitivo se restableció entre los monofisitas y nestorianos. Justiniano, empero, lo rechazó, y así dio lugar a que naciera el Islam *como religión nueva* y no como corriente puritana dentro del cristianismo oriental. Lo mismo hizo con el derecho. En el momento en que los derechos consuetudinarios de Oriente se hallaban ya en condiciones de ser codificados, compuso un código latino que de antemano estaba condenado a ser mera literatura. Oriente lo rechazó por motivo del idioma y Occidente por razones políticas.

La obra misma, como las «correspondientes» de Dracon y Solón, aparece en el momento en que se inicia ya la época posterior, y nace con una intención política. En Occidente, donde la ficción de la permanencia del *Imperium romamum* ocasionó las campañas absurdas de Belisario y de Narsés, habían formado hacia el año 500 los Visigodos, los Burgundos y los Ostrogodos códigos latinos para los «romanos» sometidos.

Pensóse en Bizancio que era necesario oponerles un verdadero código romano. En Oriente la nación Judía acababa de terminar su código, el Talmud. En el Imperio bizantino había un enorme número de personas que seguían la nación del emperador y su derecho, el derecho cristiano. Era, pues, necesario componer para ellas el código adecuado.

Porque, a pesar de todo, el *Corpus juris* de composición precipitada y técnicamente defectuosa, es una creación árabe y, por tanto, *religiosa*. Demuéstranlo la tendencia cristiana de muchas interpolaciones, [52] las constituciones referentes al derecho de la Iglesia—que en el código de Teodosio están todavía al final y aquí se encuentran al principio—y muy insistentemente los prólogos de muchas novelas. Sin embargo, el libro no constituye un comienzo, sino un final. El latín, ya sin valor, desaparece ahora rápidamente de la vida jurídica—las novelas están en su mayoría escritas en griego—y con él la obra

tontamente redactada en esa lengua. Pero la historia del derecho sigue el curso que le había señalado el código romano-siriaco, y produce en el siglo VIII obras por el estilo del derecho alemán rural del siglo XVIII, obras como las *Ekloga* del emperador León [53] y el *Corpus* del arzobispo persa Jesubocht, un gran jurista [54]. Ya entonces vivía el mejor jurista del Islam, Abu Hanifa,

18

La historia del derecho en Occidente comienza con entera independencia de la creación de Justiniano, que por entonces se hallaba completamente anulada. Su total insignificancia queda demostrada por el hecho de que su parte principal, las *Pandectas*, se ha conservado en un manuscrito único, casualmente descubierto—¡por desgracia!—hacia 1050.

La precultura produjo hacia 500 una serie de derechos de los pueblos germánicos—visigodo, ostrogodo, borgoñón, franco, lombardo—. Estos derechos corresponden a los de la precultura arábiga, de los cuales sólo los derechos judíos [55] se han conservado hasta hoy: el Deuteronomio—hacia 621, hoy aproximadamente Moisés V, 12-26—y el código de los Sacerdotes—hacia 450, hoy aproximadamente Moisés II-IV—. Ambos derechos tratan de los valores fundamentales de una existencia primitiva: familia y propiedad. Ambos utilizan con primitivo vigor, pero no sin prudencia, un viejo derecho civilizado—los Judíos, y de seguro también los persas y otros, se sirven del derecho babilónico posterior [56]; los germanos utilizan algunos restos de la literatura romana.

La vida política de la época primitiva gótica, con sus derechos aldeanos, feudales, muy sencillos, conduce muy pronto a una evolución separada en tres grandes esferas jurídicas que todavía perduran en igual estricta separación. Carecemos aún de una historia comparada del derecho occidental, de una historia que persiga hasta sus más hondas raíces el sentido de esta evolución.

El más importante de todos, por sus destinos políticos, fue el derecho normando, tomado del derecho franco. Después de la conquista de Inglaterra en 1066 el derecho normando venció al sajón de los indígenas, y desde entonces en Inglaterra «el derecho de los grandes es el derecho del pueblo entero».

Este derecho ha ido desarrollando sin conmociones su puro espíritu germánico, desde una concepción estrictamente feudal hasta la que hoy rige. Ha llegado a ser el derecho dominante en el Canadá, en la India, en Australia, en África del Sur y en los Estados Unidos. Prescindiendo de esta fuerza, es también el derecho más instructivo de la Europa occidental.

A diferencia de los demás derechos, su desenvolvimiento *no* ha sido obra de los maestros teóricos. El estudio del derecho romano en Oxford permanece apartado de la práctica. La

alta nobleza lo rechaza en Merton en 1236. Los jueces mismos van desarrollando el viejo derecho por medio de sentencias creadoras, y estas decisiones prácticas— *reporta*— son la fuente de

donde se alimentan los libros de derecho como el de Bracton (1259). Desde entonces, y hoy todavía, caminan paralelos el derecho estatutario, que se mantiene vivo por los *reports*, y el derecho consuetudinario, que se da a conocer continuamente en la práctica de los Tribunales. No hacen falta actos legislativos singulares de la representación popular.

En el Sur dominaban los códigos germanorrománicos ya citados. En el sur de Francia rige el visigodo como *droit écrit*, por oposición al *droit coutumier* franco, que rige en el norte.

En Italia, hasta muy entrado el Renacimiento está en vigor el más importante de todos esos derechos; el de los lombardos, puramente germánico. En Pavía formóse una escuela de derecho germánico, de donde salió hacia 1070 la producción científica más valiosa de esta época, la *Expositio*. Poco después fue redactado un código, la Lombarda [57]. La evolución jurídica del Sur fue interrumpida y substituida por el *Code civil* de Napoleón. Este libro ha sido en los países románicos, y aun en otros varios, la base de ulteriores formaciones jurídicas. Por eso resulta, después del derecho inglés, el más importante de todos.

En Alemania se inicia un movimiento jurídico poderoso con los derechos de los pueblos góticos—Código sajón de 1230, Código suavo de 1274—. Pero ese movimiento decayó bien pronto. Formóse una confusa masa de derechos pertenecientes a las múltiples ciudades y territorios, hasta que el romanticismo político, ayuno de todo sentido de la vida, el romanticismo de los soñadores entusiastas como el emperador Maximiliano, floreció sobre la miseria de la realidad e hizo presa también en el derecho. La Dieta de Worms creó en 1495, inspirándose en el modelo italiano, la ordenación del Tribunal cameral del Imperio. En el Sacro romano Imperio fue introducido el derecho romano imperial como derecho común alemán. Trocóse el viejo procedimiento alemán por el italiano.

Los jueces tuvieron que estudiar allende los Alpes, y recibieron la experiencia, no de la vida que les rodeaba, sino de una filología peritísima en el arte de dividir conceptos. Sólo en este país existen desde entonces ideólogos del derecho romano que defienden el *Corpus juris* como un santuario contra los ataques de la realidad.

¿Qué era lo que, bajo ese nombre, pasó a ser propiedad espiritual de un escaso número de individuos de mente gótica?

Hacia 1100, en Bolonia, un alemán, Irnerio, había hecho del único manuscrito de las *Pandectas* el objeto de una verdadera escolástica jurídica. Transportó el método lombardo al nuevo texto, «en cuya verdad, como *ratio scripta*, se creía, del mismo modo que se creía en la Biblia y en Aristóteles» [58]. Pero la inteligencia gótica, adherida al sentido vital del goticismo, estaba bien lejos de vislumbrar siquiera el espíritu de aquellas proposiciones, que encerraban en su seno los principios de una vida civilizada, cosmopolita. La escuela de los glosadores, como toda la escolástica, vivía bajo la influencia del realismo conceptual—según el cual, lo propiamente real, la substancia del mundo, no son las cosas, sino los conceptos universales—y consideraba que el derecho verdadero se encuentra en la

aplicación de los conceptos abstractos y no en el uso y la costumbre, como la «mísera y sucia» Lombarda [59]. Los glosadores sentían por el libro un interés puramente dialéctico [60] y no pensaban en aplicar su sabiduría a la vida. Hasta después de 1300 no empiezan sus glosas y sumas a herir los derechos lombardos de las ciudades del Renacimiento, Los juristas de la época gótica posterior, sobre todo Bartolo, han fundido el derecho canónico y el derecho germánico en un conjunto definido para la aplicación práctica. Introdujeron pensamientos reales, los pensamientos de una época que comienza a ser posterior, los pensamientos que corresponden próximamente a la legislación de Dracon y a los edictos de los emperadores, desde Diocleciano hasta Teodosio. *La creación de Bartolo* valió en España y en Alemania como «derecho romano». En Francia, por el contrario, la jurisprudencia del barroco, desde Cujacio y Donelo, dejó el texto escolástico por el texto bizantino.

Pero junto a la obra abstracta de Irnerio tuvo lugar en la misma Bolonia un hecho decisivo. Hacia 1140 escribió el monje Graciano su famoso decreto. Creó de esta suerte *la ciencia occidental del derecho espiritual*, reduciendo [61] el antiguo derecho católico—mágico—de la Iglesia a un sistema, desde el sacramento primario del bautismo, sacramento que pertenece a la época primera de la cultura árabe [62]. Ahora bien: el cristianismo católico moderno—el cristianismo fáustico—había encontrado ya una forma en la que daba expresión jurídica a su existencia. Partía esta forma del sacramento gótico primario del altar—y su fundamento, que es la ordenación sacerdotal—. En 1234 está ya compuesta en el *Liber extra* la parte esencial del *Corpus juris canonici*. El Pontificado realizó lo que el Imperio no había conseguido: la creación de un *Corpus juris germanici* universal para Occidente, formado con todos los ricos elementos de los derechos populares. La materia jurídica del goticismo sacro y profano dio de sí con método germánico un derecho privado completo, con su derecho penal y su procedimiento. Es el derecho «romano», cuyo espíritu desde Bartolo había penetrado en el estudio de la obra justiniana. Así se revela también en el derecho la gran disensión fáustica que provocó la lucha gigantesca entre el Imperio y el Pontificado. En el mundo árabe era imposible la contradicción entre *jus* y *fas*. En el mundo occidental es inevitable. Ambos son la expresión de una voluntad de predominio sobre el infinito. La voluntad jurídica profana arraiga en la costumbre y extiende su mano sobre las generaciones del futuro. La voluntad jurídica sagrada arraiga en una certidumbre mística y proclama una ley eternamente intemporal [63]. Esta lucha entre dos adversarios iguales no ha terminado, y aun hoy la presenciamos en el derecho matrimonial, con la oposición del matrimonio civil y el matrimonio canónico.

Al despuntar el barroco, la vida que ha adoptado formas urbanas y económicas, impone la exigencia de un derecho como el que dieron las antiguas ciudades-Estados desde Solón. Ahora se comprende el fin del derecho vigente; pero nadie pudo modificar la herencia fatal de la época gótica, según la cual una clase de sabios y eruditos considera como su privilegio propio el crear «el derecho, nacido con nosotros».

El racionalismo urbano se orienta hacia el derecho natural, como sucedió en la filosofía sofística y estoica. El derecho natural fue fundado por Oldendorp y Bodino y fue destruido por Hegel. En Inglaterra, el mejor jurista, Coke, defendió el derecho germánico, continuado en la práctica, contra el último ensayo que hicieron los Tudores para introducir el derecho de las Pandectas. En el continente, los sistemas científicos se desarrollaron en formas

romanas hasta los derechos territoriales alemanes y los bosquejos del *ancien régime* que sirvieron de base a Napoleón. Y así resulta que el Comentario de Backstone a las *Laws of England* (1765) es el *único código puramente germánico* en el umbral de la civilización occidental.

19

Llegados al término de este estudio, conviene que lancemos una mirada en torno. Tres historias del derecho se aparecen ante nuestros ojos. Estas tres historias están enlazadas entre sí sólo por los elementos de la forma idiomática y sintáctica que una tomó—o tuvo que tomar—de la otra; pero sin que, al usarlos, vislumbrara siquiera la distinta existencia que allí se encerraba. Dos de esas historias se hallan concluidas. Vivimos ahora en la tercera, y nos hallamos en el punto decisivo en que comienza la labor constructiva de gran estilo, esa labor que, en las otras dos, correspondió exclusivamente a los romanos y al Islam.

¿Qué ha sido para nosotros hasta ahora el derecho romano? ¿Que daños ha causado? ¿Qué puede ser para nosotros en el futuro?

En la historia de nuestro derecho constituye el motivo fundamental la lucha entre los libros y la vida. El libro occidental no es un oráculo, no es un texto arcano con secretos mágicos sino *un pedazo de historia conservada*. Es el pasado comprimido que quiere ser futuro; y quiere serlo por medio de nosotros, los lectores, en quienes revive su contenido. El hombre fáustico no quiere, como el antiguo, rematar su vida al modo de una figura cerrada y concluida; quiere proseguir una vida que se inició mucho antes que él y camina hacia su fin más allá de él. Para el hombre gótico, entregado a la meditación de sí mismo, no era problema el saber si debía o no injertar su existencia en la historia, sino dónde debía hacer ese injerto. Necesitaba un pasado para dar al presente sentido y profundidad. Ante la mirada religiosa aparecía el viejo Israel; ante la mirada profana se alzaba la antigua Roma, cuyas ruinas eran por doquiera visibles. Aquellos hombres sentían por Roma una respetuosa admiración, no porque fuese grande, sino porque era vetusta y remota. Si hubieran conocido Egipto no habrían visto apenas a Roma. Y el idioma de nuestra cultura habría sido otro.

Era ésta una cultura de libros y de lectores. Por eso dondequiera que quedaron libros «antiguos» verificóse una especie de *recepción* y el desarrollo tomó la forma de una liberación lenta y penosa. La *recepción* de Aristóteles, de Euclides, del *Corpus juris*, significa el descubrimiento harto temprano de un vaso ya preparado—en el Oriente mágico fue otro su sentido— para contener los pensamientos propios. Mas esto vale tanto como condenar al hombre de temple histórico a la esclavitud de los conceptos. No porque se vierta en su pensamiento un sentimiento de la vida extraño a su ser—que tal transfusión no sucede nunca—, sino porque entorpece la expresión de su propio sentir y le impide desarrollar un idioma espontáneo y libre de prejuicios.

El pensamiento Jurídico necesita referirse a algo palpable.

Los conceptos jurídicos han de ser abstraídos de algo. Pero la fatalidad fue que en vez de abstraer los conceptos de las fuertes y precisas costumbres de la existencia social y económica, aquellos hombres los tomaron de los libros latinos precipitadamente y antes de tiempo. El jurista occidental se hace filólogo y substituye la experiencia práctica de la vida por una experiencia erudita, fundada en el puro análisis y enlace de los conceptos jurídicos, los cuales a su vez descansan sobre si mismos.

Esta ha sido la causa de que hayamos olvidado por completo *que el derecho privado debe representar el espíritu de la existencia, social y económica*. Ni el *Code civil* ni el derecho territorial prusiano, ni Grocio ni Mommsen se han dado clara cuenta de este hecho. La formación de nuestros juristas y la literatura jurídica de nuestro tiempo cierran el camino a todo vislumbre de esa «fuente» del derecho vigente, que es en verdad su origen propio.

Así resulta que nuestro derecho privado se funda sobre una sombra, pues tiene su base en *la economía del mundo «antiguo» posterior*. La profunda animosidad con que, al comienzo de la vida económica civilizada en Occidente, se oponen los términos de capitalismo y socialismo, obedece en gran parte a que el pensamiento científico del derecho y, bajo la influencia de éste, el pensamiento de las personas educadas refiere los conceptos esenciales de persona, cosa y propiedad a las situaciones y divisiones de la vida «antigua». El libro se interpone entre las cosas y las concepciones de las cosas. El hombre educado —es decir, el que se ha educado en los libros—valora hoy las cosas en lo esencial según el módulo «antiguo». El hombre de acción, el que no se ha educado para emitir juicios, se siente incomprendido. Advierte la contradicción entre la vida del tiempo y la concepción jurídica, indaga quién sea el causante de esta contradicción y la atribuye al egoísmo.

Reaparece el problema: ¿Quién crea el derecho occidental y para quién? El pretor romano era propietario rural, oficial, hombre perito en cuestiones de administración y hacienda.

Esto le capacitaba para su actividad de juez y al mismo tiempo de productor del derecho. El *praetor peregrinus* desenvolvía el derecho de los extranjeros como un derecho de tráfico económico en una ciudad mundial de las postrimerías; y lo desarrollaba sin plan ni tendencia, sólo por los casos realmente Presentes.

Pero la voluntad fáustica de duración pide un libro que valga «de hoy en adelante para siempre» [64] y quiere un sistema que prevea todos los casos posibles. Un libro semejante es un trabajo científico, y requiere necesariamente una clase de hombres sabios, creadores del derecho, administradores del derecho: los doctores de las Facultades, las viejas familias de juristas en Alemania, la *noblesse de robe* en Francia. Los *judges* ingleses, poco más de un centenar, proceden sin duda de la elevada clase de los defensores -los *barristers*—, pero en rango son superiores incluso a los ministros.

Una casta de sabios es por fuerza ajena al mundo. Desprecia la experiencia, que no procede del pensamiento. Y se produce así una lucha inevitable entre la costumbre fluyente de la vida práctica y la «casta de los sabios». Aquel manuscrito de las Pandectas ha sido durante siglos «el mundo» en que vivía el jurista. Incluso en Inglaterra, donde no hay Facultades de

Derecho, la corporación de los juristas se apoderó de la educación de sus sucesores, y de esta manera interpuso un valladar entre la evolución de los conceptos jurídicos y la evolución general.

Lo que hasta hoy llamamos ciencia del derecho es, pues, o filología del idioma jurídico o una escolástica de los conceptos jurídicos. Es la única ciencia que todavía hoy deriva de conceptos «eternos» fundamentales el sentido de la vida. «La actual ciencia del derecho en Alemania representa en gran medida una herencia del escolasticismo medieval [65]. Todavía no se ha iniciado una reflexión teórica de carácter jurídico sobre los valores fundamentales de nuestra vida *real*. Desconocemos por completo esos valores.»

Este problema queda reservado al futuro pensamiento alemán. Se trata de extraer de la vida práctica actual los principios más profundos, desenvolverlos y elevarlos a la categoría de conceptos jurídicos fundamentales. Las artes mayores ya han pasado. La ciencia del derecho queda por hacer.

Porque la labor del siglo XIX—aunque este siglo se precia de creador—es labor meramente preparatoria. *Nos ha libertado del libro justiniano, pero no de sus conceptos*. Los ideólogos del derecho romano ya no gozan de consideración entre los sabios, pero la ciencia y erudición de estilo rancio siguen en pie. Otra especie de ciencia del derecho es necesaria para libertarnos también del esquema de esos conceptos. La experiencia filológica debe ser substituida por una experiencia social y económica.

Para descubrir el estado de las cosas basta lanzar una mirada sobre el derecho privado y el derecho penal en Alemania.

Son sistemas rodeados de una corona de leyes adjetivas cuya materia era imposible incorporar a la ley principal. Aquí se separan en concepto y sintaxis los elementos que son reductibles al esquema antiguo y los que no lo son.

¿Por qué hubo de hacerse en 1900 una ley especial castigando el robo de energía eléctrica, tras una discusión grotesca sobre si tal energía es una cosa o no? ¿Por qué no es posible elaborar el contenido de la ley de patentes en el derecho real?

¿Por qué el derecho de propiedad intelectual resulta incapaz de distinguir por conceptos la creación espiritual, cuya forma comunicable es el manuscrito y la obra impresa, la obra objetiva? ¿Por qué ha habido que diferenciar—en total oposición al derecho real—la propiedad artística de un cuadro y su propiedad material, distinguiendo entre la adquisición del original y la adquisición del derecho de reproducción? ¿Por qué permanece impune el robo de una idea mercantil o de un plan de organización, y en cambio se castiga el robo del trozo de papel en que se halla estampado el proyecto? Porque estamos todavía hoy obsesionados *por el concepto antiguo de la cosa corpórea* [66]. Pero la vida es otra. Nuestra experiencia instintiva se orienta hacia los conceptos *funcionales* de fuerza productiva, de espíritu inventivo, de talento emprendedor, de energía espiritual, corporal, artística, organizadora. Nuestra física, cuya teoría más adelantada es una reproducción exacta de nuestra vida actual, no conoce ya el viejo concepto de cuerpo.

Demuéstralo bien claramente la teoría de la energía eléctrica.

¿Por qué es nuestro derecho incapaz de reducir a conceptos los grandes hechos de la economía actual? Pues porque conoce a la persona *sólo como cuerpo*.

Cuando el pensamiento jurídico occidental se apropió los términos antiguos, quedaba en ellos tan sólo la parte más superficial de su significación. El nexo de los textos revela únicamente el uso lógico de las palabras, pero no la vida que en éstas se desenvolvía. La metafísica muda contenida en los antiguos conceptos jurídicos no puede ser en modo alguno resucitada en el pensamiento de otros hombres. No hay en el mundo ningún derecho que exprese el fondo último, la raíz más profunda, porque este fondo y raíz son evidentes para los hombres que construyen el derecho. Todo derecho supone tácitamente lo esencial, sin manifestarlo, porque se dirige a hombres que comprenden íntimamente y saben aplicar lo inexpresable, implícito en los preceptos literales. Todo derecho es derecho consuetudinario en una gran parte. Aunque la ley define las palabras, es la vida la que las *interpreta*.

Y cuando un idioma jurídico ajeno es recibido y aceptado por los sabios, que con su esquema conceptual sojuzgan el propio derecho vital, entonces sucede que los conceptos permanecen vacíos y la vida enmudece. El derecho ya no es un arma, un instrumento, sino que se convierte en pesada carga; y la realidad prosigue su camino, no con el derecho, sino junto al derecho.

Por eso la materia jurídica que exigen los hechos de nuestra civilización permanece extraña al esquema antiguo de los libros jurídicos y a veces se resiste completamente a ser incorporada en él. Por eso resulta informe y por tanto inexistente para el pensamiento jurídico y aun para el pensamiento general de los hombres ilustrados.

¿Son realmente las personas y las cosas conceptos jurídicos en el sentido de nuestra legislación actual? No. Representan tan sólo un límite trivial trazado entre el hombre y lo demás.

Manifiestan una distinción, por decirlo así, física. Pero en el concepto romano de *persona* estaba incluida antaño toda la metafísica de la realidad antigua. La diferencia entre el hombre y la deidad, la esencia de la polis, del héroe, del esclavo, del cosmos con materia y forma, el ideal vital de la ataraxia constituyen los supuestos evidentes de aquel concepto, supuestos que para nosotros no existen ya. La palabra propiedad conserva en nuestro pensamiento todavía la definición *estática* antigua, y por eso falsea en todas sus aplicaciones el carácter dinámico de nuestra vida. Dejemos esas definiciones a los éticos abstractos, vueltos de espaldas a la vida; a los juristas, a los filósofos, a las disputas absurdas de los doctrinarios políticos. Y sin embargo, la inteligencia *toda* de la historia económica de estos días descansa en la *metafísica de ese único concepto*.

Por eso hay que decirlo con toda precisión: el derecho antiguo era un *derecho de cuerpos*; nuestro derecho es un derecho de funciones. Los romanos crearon una *estática jurídica*; nuestro problema de hoy es crear una *dinámica jurídica*. Para nosotros las personas no son cuerpos, sino unidades de fuerza y de voluntad; y las cosas no son cuerpos, sino fines,

medios y creaciones de dichas unidades. La relación antigua entre los cuerpos era la posición. Pero la relación entre fuerzas se llama acción. Para un romano el esclavo era una cosa que producía otras cosas. Nunca se le ocurrió a un escritor como Cicerón el concepto de la propiedad intelectual, y no hablemos de la propiedad de una gran idea o de las posibilidades de un gran talento. Pero para nosotros el organizador, el descubridor y empresario es una *fuerza creadora* que actúa sobre otras *fuerzas productoras*, señalándoles la dirección, la tarea y los medios para una actividad propia. Ambas fuerzas pertenecen a la vida económica no como poseedoras de cosas, sino como condensadores de energías.

Es necesario que el futuro realice en el pensamiento jurídico una revolución análoga a la física y matemática superior.

La vida social, económica, técnica, espera ser al fin comprendida en este sentido. Necesitamos más de un siglo de pensamiento agudo y profundo para alcanzar ese fin. Para ello hace falta que la educación de los juristas se rijan por nuevos módulos. A saber:

- 1.º Una amplia experiencia *práctica* inmediata de la vida económica actual.
- 2.º Un conocimiento exacto de la historia jurídica de Occidente, comparando continuamente la evolución alemana, la inglesa y la románica.
- 3.º El conocimiento del derecho antiguo, pero no como modelo de los conceptos actuales, sino como brillante ejemplo de cómo un derecho se desenvuelve pura y simplemente al hilo de la vida *práctica*.

El derecho romano ha dejado de ser para nosotros el origen de los conceptos fundamentales, de los conceptos eternamente válidos. Pero nos lo hace valioso la relación entre la existencia romana y los conceptos jurídicos romanos. Por el derecho romano podemos aprender a producir nosotros nuestro propio derecho, con nuestra *propia* experiencia.

Notas:

[1] Lo que indico en las páginas siguientes está tomado de un libro sobre metafísica que me propongo publicar en breve.

[2] De aquí ese aspecto animal—ya en sentido orgulloso o ya grosero—que hay en el rostro de los hombres que no tienen la costumbre de pensar.

[3] Hacia ¡400! escribe Tucídides en la página primera de su historia, que ha comprobado que nada importante ha sucedido antes de su época.

[4] Que se formó en 522 en Roma, en la época del dominio ostrogodo. En tiempos de Carlomagno se propagó rápidamente por todo el Occidente germánico.

[5] En la conciencia de los hombres del Renacimiento, si piensan como verdaderos renacentistas, se produce un característico empobrecimiento de la imagen histórica realmente vivida.

[6] El primero que demostró que las formas fundamentales del mundo vegetal y del mundo animal no evolucionan sino que existen de pronto fue H. De Vries, desde 1886, en su teoría de las mutaciones. En el lenguaje de Goethe diríamos: vemos las formas hechas desenvolverse en los *ejemplares particulares*. Pero no hacerse para todo el género.

[7] Esto conduce a considerar innecesaria la hipótesis de inmensos períodos de tiempo para los acontecimientos de la prehistoria humana. Cabe imaginar entre los hombres más antiguos conocidos y los comienzos de la cultura egipcia un espacio de tiempo que no sea tan sumamente grande como para reducir a la insignificación los cinco mil años de cultura histórica.

[8] Und Afrika Sprach [y África habló], 1912. *Paideuma, Umriss einer Kultur und Seelenlehre* [*Paideuma, Bosquejo de una teoría de la cultura y del alma*] 1920. Frobenius distingue tres edades.

[9] En su pequeño artículo sobre «Épocas del espíritu», Goethe ha dado una característica de los cuatro períodos de cada cultura—período previo, período primitivo, período posterior y civilización—con tal profundidad, que aun hoy no cabe añadirle nada. Véanse los cuadros sinópticos del tomo. I.

[10] Falta igualmente la *historia del paisaje*—esto es, del suelo, de la flora, del clima—, en donde ha transcurrido la historia humana desde hace cinco mil años. Pero la historia del hombre representa una tan dura pelea con la historia del paisaje, y permanece tan unida a ésta por mil raíces, que sin la historia del paisaje no se comprenden bien la vida, el alma, el pensamiento. Por lo que se refiere al territorio del sur de Europa, desde fines de la época glacial, la marcha del mundo vegetal ha consistido en pasar de una excesiva superabundancia, poco a poco, a una notoria escasez. En el curso de las culturas egipcia, antigua, arábiga y occidental, se ha verificado alrededor del Mediterráneo una mutación de clima que ha cambiado la posición del agricultor; éste antes tenía que actuar *contra* el exceso de vegetales y ahora tiene que actuar *en pro*, favoreciendo su crecimiento; antes se afirmaba frente a la selva, ahora frente al desierto. El Sahara, en tiempos de Aníbal, empezaba muy al sur de Cartago; hoy penetra ya en España y en Italia. ¿Cómo era el clima y la flora egipcia en la época de los constructores de las pirámides, con las escenas de selva y caza que se ven en sus relieves? Cuando los españoles expulsaron a los moriscos, el paisaje de bosques y campos sembrados desapareció, porque se había mantenido artificialmente. Las ciudades se convirtieron en oasis rodeados de desiertos. En la época romana no hubiera podido ocurrir esto.

[11] El nuevo método *de* la morfología comparativa permite hacer una estimación segura de las fechas en que se inician las culturas pretéritas, fechas obtenidas hasta hoy por medios muy diferentes. Los mismos motivos que nos vedarían colocar el nacimiento de Goethe — suponiendo perdidos todos los demás datos— cien años antes del primer Fausto, o suponer que la carrera de Alejandro Magno es la de un hombre viejo, nos permiten demostrar, por los rasgos de la vida política, por el espíritu del arte, del pensamiento, de la religión, que la cultura egipcia se inicia hacia 3000 y la china hacia 1400. Los cálculos de algunos investigadores franceses, y recientemente los de Borchardt —*Die Annalen und die zeitliche Festlegung des Alten Reiches [Los anales y la cronología del antiguo imperio]*—, son desde luego tan erróneos como los que hacen los historiadores chinos sobre la duración de las dinastías fabulosas Sia y Chang. También es absolutamente imposible que la introducción del calendario egipcio date de 4241. Hay que admitir aquí como en toda cronología, una evolución, con profundas reformas del calendario, por lo cual el concepto de fecha inicial carece totalmente de sentido.

[12] Ed. Meyer ha calculado—*Geschichte des Altertums [Historia de la antigüedad]*, III, 97—el pueblo persa, acaso exageradamente, en medio millón, frente a los cincuenta millones del Imperio babilónico.

Una proporción del mismo orden es la que existe entre los pueblos germanos, las legiones de los soldados imperiales, en el siglo III, y la población romana; e igualmente entre las tropas de los Ptolomeos, los romanos y la población egipcia.

[13] En esta época la India misma estaba desarrollando tendencias imperialistas en las dinastías Maurya y Sunga. Pero estas tendencias, en el conjunto del mundo indio, habían de ser por fuerza confusas e infecundas.

[14] Véase el c. III de esta segunda parte.

(a) Nuevos y pormenorizados estudios han señalado que las culturas precolombinas se encontraban en un estado de feroz decadencia, ahogadas en enormes ritos sanguinarios que duraban días enteros con ríos de sangre, con equipos de verdugos que trabajaban día y noche, además de la práctica generalizada del canibalismo y la guerra tribal sin fin así como la hambruna generalizada; evidentemente Spengler se deja llevar por la terrible enfermedad presente en todo el Occidente, que magnifica e idealiza hasta el colmo cualquier muestra extraeuropea: el “buensalvajismo”.

Es de resaltar que Spengler basa su conocimiento de las culturas precolombinas en trabajos no de historiadores, en decir: de hombres que buscan la verdad sino de fantaseadores profesionales, idealizadores de culturas foráneas que, desde sus mastodónticas universidades propias de urbes decadentes se ponen a soñar con maravillas que extraen de su cabeza, un mal endémico de nuestra cultura decadente, que han idealizado, exagerado, inventado, aquí en extremo la condición de los Aztecas... mucho de aquello que ahora conocemos como “historia” precolombina no es más que mera fantasía. Sugerimos consultar otras fuentes a fin de constatar que las culturas precolombinas se encontraban en un estado tal de degeneración sin casi parangón en la historia. Las culturas precolombinas se derrumbaron bajo el peso de su propia debilidad interna, un capítulo que merece la pena

resaltarse es el de que los Españoles cuentan con el apoyo de muchos pueblos sojuzgados, y asimismo que los indígenas renuncian rápidamente a sus culturas y adoptan rápidamente la técnica Europea, una de las razones principales es poderse salvar del hambre, y de la barbarie sanguinaria a que estaban sometidos... nada entonces hubo de ese “paraíso” que pinta Spengler, una idealización digna de un Rousseau o Montaigne.

En todo caso tales datos no modifican la genialidad y profundidad de las ideas del pensador Alemán y en su defensa hay que reconocer y resaltar que para la época en que Spengler redacta su genial obra, los estudios sobre las civilizaciones foráneas se hallan en muchas veces en sus inicios, en pañales, y por ej. las obras de los cronistas españoles –que son el principal documento referente a la realidad de los pueblos precolombinos- son casi totalmente desconocidos en Europa y con lo único que se cuenta es con los panfletos anti españoles, y con las obras –derivadas del iluminismo buensalvajista- que pintan siempre un relato idealizado y onírico de las cosas sin preocuparse por averiguar su realidad o mentira, y es mas: tratando siempre de resaltar el sentido de “culpa”, de “castigo” y de “vergüenza” en los Europeos frente a los salvajes idealizados.

En cierta forma nuestra época esta igual: la misma cantidad de falsedad, idealización y mentira respecto de lo foráneo y mucho mas extendido el sentido de culpa y la vergüenza en los Europoides de todas partes, la única diferencia es que en nuestra época ya contamos con valiosísimos estudios y obras exhaustivas que refieren la verdadera situación de los pueblos precolombinos, el problema de hoy es que tales estudios son sistemáticamente encubiertos por los falseadores. (nota del corrector)

(b) Sobre la real situación de los aztecas nos remitimos al estudio promenorizado de la revista “Cruz de Hierro” n° 8, del Círculo de estudios Indoeuropeos, en la cual se da una verdadera relación de la barbarie casi inimaginable en la que se encontraban los aztecas a la llegada de Cortés, nueva exageración del autor que no puede dejar de ser señalada, aunque con los atenuantes de la nota (a). (nota del corrector)

(c) Nuevamente Spengler cae en el error -no bien visible desde su época, pero tremendamente obvio desde la nuestra- de magnificar lo extraño, cosa que por lo demás es su criterio -sin embargo de lo cual creemos necesario exponer aquí la otra versión del asunto- minimizando la riquísima Cultura española -y europea- de la época, a favor de una cultura barbárica y carente de instrumentos, técnicas, y valores básicos.

Un triste defecto de los Europeos es este de querer encontrar en pueblos foráneos muestras de esplendor que muchas veces no son mas que espejismos, en esto podría jugar mucho el enorme prejuicio antiespañol presente en la educación alemana, derivado de una base protestante, que a su vez se deriva de la enorme campaña Hispanófoba lanzada en el siglo XV y XVI por los protestantes, una de cuyas bases en la acusación terriblemente exagerada de la crueldad española -minimizando la crueldad de otros pueblos europeos- la llamada "leyenda negra", y que ha llevado desde siempre a los norte europeos a minimizar el aporte de los pueblos mediterráneos a la cultura Occidental, prejuicio que se halla presente también en Hegel y otros pensadores. (nota del corrector)

(d) Exageración del autor acerca de la extensión de las ciudades precolombinas, que evidentemente obedece a que en su época Spengler no contaba con estudios pormenorizados del asunto, teniendo que basarse entonces en obras de fantasiosos y en meras especulaciones.

Pero la ciencia avanza: nuevos estudios mucho mas pormenorizados dan cuenta de la real situación. A este respecto el escritor Venezolano Carlos Rangel escribe: "Las estimaciones más verosímiles indican, por ejemplo, que el imperio Azteca no alcanzaba un millón de súbditos, la capital, Tenochtitlán tenía un área de menos de cinco kilómetros cuadrados, lo cual es indicio concluyente de una reducida población. (...) En el imperio inca, Cuzco era la única ciudad de alguna importancia; y cómputos muy cuidadosos, realizados sobre la base de un uso óptimo de la tierra cultivable con los métodos disponibles antes de la conquista y colonización españolas, llevan a la conclusión de que el área que ocupa Perú moderno no puede haber sostenido a mas de un millón de habitantes.(...).

Los más severos jueces de la colonización española imaginan una muy numerosa población aborigen diezmada casi hasta la extinción (...).

En realidad, es dudoso que la población pre-colombina de Hispanoamérica haya sido numerosa."

Carlos Rangel cita el demógrafo Bailey W. Diffie:

“Diffie hace la observación elemental de que siendo la extensión máxima de Tenochtitlán (la ciudad mas grande de América precolombina) de unas tres y media millas cuadradas, inclusive lagunas y canales, y que teniendo Londres en el siglo XX unos 12.000 habitantes por milla cuadrada, es altamente improbable que la capital Azteca haya tenido en 1520 una población numerosa. Encima de esto, el mismo autor hace una pregunta tan sencilla como demoledora: si suponemos una población superior a unas pocas decenas de miles en Tenochtitlán ¿cómo imaginar el abastecimiento y la disposición de desperdicios de una ciudad sin río navegable, sin animales de carga o tiro, y desconocedora de la rueda?.”

[Tomado del libro "del Buen Salvaje al Buen Revolucionario" Carlos Rangel. Pág 211, pág 244; Monte Ávila editores.]

Con lo que creemos dejar desvirtuado el mito sobre el “paraíso precolombino” totalmente inexistente, pero que se desgraciadamente halla presente con mucha fuerza en el repertorio de conceptos que los Europeos manejan y que en nuestros días sigue pesando como un lastre.

La falsificación demográfica sobre la población precolombina americana ha llegado a afirmar que América contaba con mas de ¡120 millones de habitantes! antes de la conquista Española, una mentira que ha quedado desvirtuada totalmente.

(En todo caso Spengler corrige un tanto sus aseveraciones en el capítulo 5 del tomo tres. Ver.) (nota del corrector)

(e) Nueva muestra de prejuicio anti Español, su criterio desde luego, pero no esta por demás recomendar analizar esta aseveración tan radical a ojos del contexto educacional en el que el autor escribe y asimismo a ojos de la importancia indudable –mas alla de todo lo bueno o malo- de la conquista de América por los Españoles para Europa. (nota del corrector)

[15] El ensayo que sigue se funda en los datos de dos Obras americanas: L. Spence, *The civilization of ancient México*, Cambr., 1912, y H. J. Spinden, *A. study of Maya art, its subject, matter and historical divelopment*, Cambr., 1913. Estos dos autores, independientemente uno de otro, intentan la cronología y llagan a cierta coincidencia.

[16] Estos nombres son los de las aldeas actuales más próximas a las ruinas. Los verdaderos nombres han desaparecido

[17] *Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Kleine Schriften*, 1910 [*Sobre la teoría y el método Se la historia. Breves escritos*]. Este artículo es el mejor trozo de filosofía de la historia que ha escrito un enemigo de toda filosofía.

[18] En otras ocasiones emplea el autor la palabra *ahistórico* para designar al hombre que viviendo en la historia, esto es, *en* una cultura, carece del sentido de la historia. Tal acontece con el antiguo, que es hombre histórico y, sin embargo, su temple espiritual es ahistórico; no comprende, no siente la vida mas que en el presente.—*N. del T.*

[19] El japonés perteneció antes a la civilización china; hoy pertenece *todavía* a la civilización occidental. No hay cultura Japonesa, en el sentido propio de la palabra cultura. El americanismo japonés debe pues, juzgarse de otra manera.

[20] *Cäsars Monarchie und das Principal des Pompejus* [*La monarquía de César y el principado de Pompeyo*], 1918, p. 501 y ss.

[21] En árabe, *idjma*. Véase c. III, A.

[22] R. Hirzel, *Die Person*, 1914, p. 17,

[23] L. Wenger, *Das Recht der Griechen und Römer* [*El derecho de los griegos y de los romanos.*]. 1914, p. 170. R. v. Mayr, *Römische Rechtsgeschichte* [*Historia del derecho romano*], II, I, p. 87.

[24] *Por* casualidad puede aún determinarse la relación de «dependencia» entre el derecho antiguo y el egipcio: el gran negociante Solón en su relación del derecho ateniense tomó de la legislación egipcia diferentes preceptos sobre servidumbre de los deudores, derecho de obligaciones, holgazanería e incapacidad de adquirir. Diodoro I, 77, 79, 94.

[25] Wenger, *Recht der Griechen und Römer* [*Derecho de los griegos y romanos*], p. 166 y s.

[26] Beloch, *Griech. Gesch. [Historia de Grecia]*, I, I, p. 350.

[27] Tras los cuales se halla el derecho etrusco, forma primitiva del viejo derecho romano. Roma era una ciudad etrusca.

[28] Busolt, *Griech. Staatskunde [La ciencia política Se los griegos]*, P. 528.

[29] En el derecho de las XII tablas, lo que para nosotros tiene importancia histórica no es el contenido que se le atribuye, contenido el que en época de Cicerón no se conservaba ya quizá ni un solo precepto auténtico, sino el acto político de la codificación misma, cuya tendencia corresponde al derrocamiento de la tiranía tarquiniana por la oligarquía senatorial, y que, sin duda alguna, estaba destinada a afianzar para el futuro este éxito. El texto que en la época de César aprendían los niños de memoria había corrido, sin duda, la misma suerte que la lista de los antiguos cónsules, en la cual fueron introduciéndose los nombres de las familias encumbradas más tarde al poder y la riqueza. Los que recientemente niegan toda esa legislación, como Pais y Lambert, tienen, pues, razón por lo que se refiere al contenido posterior, pero no por lo que se refiere al proceso político hacia 450.

[30] Véase c. II, A.

[31] Sohm, *Institutiones*. 14, p. 101.

[32] Lenel, *Das edictum perpetuum*, 1907. L. Wenger, p. 168.

[33] La tabla de multiplicar de los niños supone la familiaridad con los elementos del mecanismo de los movimientos de contar.

[34] V. Mayr, II, I, p. 85. Sohm, p. 105.

[35] Lenel, en la *Enciclopedia de las ciencias del derecho*. I, s., 357.

[36] El derecho egipcio de la época de los Hicsos y el derecho chino de «La época de los estados en lucha» deben haberse fundado—por oposición al derecho antiguo y al indio de los Darmasutras—en otros conceptos harto distintos del de personas y cosas *corpóreas*. Si la investigación alemana lograra definir esos conceptos, conseguiría librarnos del peso con que oprimen las «antigüedades» romanas.

[37] *Hechos de los Apóstoles*, XV. Aquí está la raíz del concepto de un derecho eclesiástico.

[38] El Islam como persona jurídica: M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam [El mundo de los pensamientos religiosos en el Islam actual]*, 1917, p. 24.

[39] Véase c. III, A. Podemos atrevernos a usar esta expresión, porque los fieles de todos los cultos antiguos posteriores comulgaban en un mismo sentimiento piadoso, con la misma unión con que lo hacían las comunidades cristianas.

[40] V, Mayr, III, p. 38. Wenger, p. 1193.

[41] Las XII tablas habían prohibido el *conubium* incluso entre Patricios y plebeyos.

[42] Véase c. II, C.

[43] Lenel, I, p. 380.

[44] Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht [Derecho imperial y derecho popular]* p 13, hizo ya notar en 1891 el carácter oriental de la legislación constantiniana. Collinet, *Eludes historiques sur le droit de Justinien I (1912)* Apoyándose principalmente en investigaciones alemanas, reduce gran parte de este derecho al derecho helenístico. Pero cabe preguntar: ese derecho helenístico, ¿era realmente griego o solamente estaba escrito en griego? Los resultados de las investigaciones sobre las interpolaciones concluyen borrando realmente el espíritu «antiguo» en los Digestos de Justiniano.

[45] Véase c. III, A.

[46] Fromer, *Der Talmud*, 1930, p. 100.

[47] Mitteis, *Röm. Privatrecht bis auf die Zeit Diocletians [Derecho privado romano hasta Diocleciano]*, 1908, prólogo, advierte que «bajo las formas tradicionales del antiguo derecho fue formándose un derecho nuevo»

[48] V. May, IV, p. 45 y ss.

[49] De aquí los nombres ficticios de autor en innumerables libros de todas las literaturas árabes: Dionisio Areopagita, Pitágoras, Hermes, Hipócrates, Henoch, Baruch, Daniel, Salomón, los nombres de apóstoles de los múltiples Evangelios y Apocalipsis.

[50] M. Horten, *D. rel. Gedankenwelt d. Volkes im heut. Islam. [El mundo de las ideas religiosas en el Islam actual]*, p. XVI. Véase c. III, A.

[51] V. Mayr, IV, 45 y s.

[52] Wenger, p. 180.

[53] Krumbacher, *Bysantinische Litteratur-Geschichte [Historia de la literatura Bizantina]*, p. 606.

[54] Sachau, *Syr. Rechtsbücher [Libros de derecho sirios]*, t. III.

[55] Bertholet, *Kulturgeschichte Israels [Historia de la cultura israelita]*, p. 200 y ss.

[56] Un vislumbre de éste nos proporciona la famosa ley de Hammurabi, aunque no podemos saber cómo esta obra única se relacionaba por su rango interior con el derecho a que había llegado el mundo babilónico.

[57] Sohm, *Inst.*, p. 156.

[58] Lenel, I, p. 395.

[59] El juego de palabras entre la *faex* (hez) lombarda y la *lex* (ley) romana es de Huguccio (1200).

[60] W. Goetz, *Arch. f. Kulturgesch [Archivos de historia de la cultura]*, 10, 28 y ss.

[61] Según el último trabajo de Sohm: *Das altkatholische Kirchen- I-recht und das Dekret Gratians [El viejo derecho católico de la Iglesia y el decreto de Graciano]*.

[62] Véase c. III, A.

[63] Véase c. IV, A.

[64] Lo que en Inglaterra vale para siempre es la forma constante de la prosecución del derecho, que se va formando en la práctica.

[65] Sohm, *Inst.*, p. 170.

[66] Código civil alemán, § 90.

CAPÍTULO II

CIUDADES Y PUEBLOS

A

EL ALMA DE LA CIUDAD

1

En el mar Egeo, hacia la mitad del segundo milenio antes de Jesucristo, dos mundos se hallan frente a frente. El uno, lleno de oscuros presentimientos, cargado de esperanzas, ebrio de pasión y de actividad, progresa, lentamente hacia el futuro; es el mundo miceniano. El otro, alegre y colmado, descansa entre los tesoros de una cultura vieja, y con fina destreza ve tras de sí, ya resueltos y superados, todos los grandes problemas; es el mundo minoico de Creta.

Este fenómeno, que ocupa hoy el centro de la investigación, resulta para nosotros incomprensible, si no medimos *el* abismo que separa esas dos almas. Los hombres de entonces tuvieron que «sentirlo», aunque no lo «conocieran». Yo lo percibo ante mí: los habitantes de los castillos de Tirinto y Micenas levantan la vista con veneración respetuosa hacia la inaccesible espiritualidad de las costumbres de Knossos; los pulidos habitantes de Knossos miran con desprecio a esos Jefecillos y sus secuaces; y sin embargo, en el pecho de esos robustos bárbaros alienta un sordo sentimiento de superioridad, como el que los soldados germánicos sentían ante los viejos romanos cargados de honores.

¿Que cómo podemos saberlo? Más de una vez ha sucedido que los hombres de dos culturas diferentes se han encontrado cara a cara. Conocemos varios casos de esos en que la vida se halla aún «entre las culturas». Y entonces aparecen sentimientos que cuentan entre los más fecundos del alma humana.

Lo que sin duda ocurrió entre Knossos y Micenas ocurrió también entre la corte bizantina y los grandes alemanes que, como Otón II, tomaron esposa en dicha corte. Por una parte la clara admiración de los caballeros y los condes y, como respuesta de la otra parte, la despreciativa extrañeza con que una civilización refinada, algo marchita ya y cansada, contempla el frescor pesadote, el amanecer de la comarca germana, tal como lo descubre el *Ekkehard* de Scheffel.

En Carlomagno se manifiesta claramente esa mezcla de un alma primitiva, pronta a despertar, y una pegadiza espiritualidad postrimera. Algunos rasgos de su reinado nos autorizan a calificarlo de Califa del Frankistán. Y por otra parte es todavía el jefecillo de una tribu germánica. La mezcla de ambos elementos confiere al fenómeno su carácter simbólico, como en las formas de la capilla de Aquisgrán, que ya no es una mezquita, ni es todavía una catedral. La precultura germánica occidental se arrastra entre tanto, lenta y subterránea.

Pero ese súbito fulgor que, con notorio desacierto, llamamos renacimiento carolingio, vino traído por un rayo de Bagdad.

No olvidemos que la época de Carlomagno constituye un episodio superficial. Con ella transcurre algo accidental que no tiene consecuencias. Después de 900, después de una profunda caída, comienza algo nuevo, algo que actúa con la gravedad de un sino y con esa profundidad fecunda que inicia la duración. Pero en el año 800 la civilización árabe de las cosmópolis orientales alumbraba como un sol. No de otro modo, antaño la civilización helenística, sin necesidad de Alejandro y aun antes de Alejandro, lanzó sus destellos hasta las regiones del Indo. Ni Alejandro la despertó, ni siquiera la extendió. Limitóse a seguirla—no a precederla—en su curso hacia Oriente.

En los cerros de Tirinto y Micenas encontramos *castillos y fortalezas* al modo primitivo germánico. Los palacios cretenses—que no son moradas regias, sino enormes edificios destinados a albergue de una numerosa comunidad de sacerdotes y sacerdotisas—están adornados con un lujo de gran urbe, propio de la Roma posterior. Al pie de las colinas de Tirinto y Micenas se agrupan las chozas de los labriegos y secuaces.

En Creta desenterramos hoy Gurnia y Hagia Triada—ciudades y casas que revelan refinadísimas necesidades y una técnica arquitectónica conseguida a fuerza de largas experiencias anteriores, familiarizada con las más delicadas pretensiones en punto a mobiliario y decoración mural, acostumbrada a dosificar la luz, a establecer redes de canalización, a resolver problemas de escaleras y otros por el estilo. Allí, en Tirinto y Micenas, la planta de la casa es un símbolo riguroso de la vida. Aquí, en Creta, es la expresión de una «finalidad» refinada. Comparad los vasos cretenses de Kamares y los frescos cretenses de estuco pulimentado con los productos auténticos de Micenas. Todo es *arte industrial*, arte fino y vario, no arte grande, profundo, de simbolismo grave y torpón, como el que en Micenas se ve madurar hacia el estilo geométrico. No es estilo, sino gusto [67]. En Micenas mora una raza originaria, que ha elegido su solar por lo que el suelo produce y la facilidad de defensa que en el terreno encuentra. La población minoica, en cambio, se establece aquí o allá según su criterio económico, como se advierte muy bien en la ciudad de Filakopis, en Melos, hecha para la exportación. Un castillo miceniano es una promesa. Un castillo minoico es algo postrero.

Como los castillos micenianos, así eran hacia el año 800 las cortes y residencias francas y visigodas entre el Loira y el Ebro. Y al Sur, los palacios moros, las casas y las mezquitas de Córdoba y Granada.

Sin duda no es un azar que el florecimiento del lujo cretense coincida con la época de la gran revolución egipcia, la época de los Hyksos (1780-1580) [68]. Es posible que por entonces los artífices egipcios buscaran refugio en las islas pacíficas y hasta en los castillos del continente, como los sabios bizantinos pasaron a Italia muchos siglos después. Porque para entender bien esta época hay que afirmar la hipótesis de que la cultura minoica es una parte de la cultura egipcia.

Este hecho se comprendería mucho mejor si la parte más importante de las creaciones artísticas del Egipto, las del delta occidental, no se hubieran perdido por la humedad del suelo. Conocemos la cultura egipcia por cuanto floreció en el suelo seco del Sur. Pero no hay duda de que no fue en este punto en donde estuvo el centro de la evolución.

No es posible trazar un límite preciso entre la vieja cultura minoica y la joven cultura micénica. En todo el mundo egipciocretense se advierte una afición—muy moderna—por las cosas extrañas y primitivas; y recíprocamente, los caudillos del continente, cuando podían, robaban, compraban, y en todo caso admiraban e imitaban las obras cretenses. Igualmente el estilo de las migraciones, tan encomiado antes por germánico primitivo, tiene en realidad origen oriental en todo el idioma de sus formas [69]. Los germanos hacíanse fabricar y adornar sus castillos y sepulcros por prisioneros o por artistas traídos del Sur. La «sepultura de Atreo» en Micenas se empareja perfectamente con la tumba de Teodorico en Rávena.

Bizancio es un milagro de este género. Aquí hay que ir separando las distintas capas una tras otra cuidadosamente.

Primero Constantino reconstruyó en 326 la ciudad, que había sido destruida por Séptimo Severo. Al reconstruirla hizo de ella *una, urbe antigua, de primer orden*, en la que fueron a unirse la senectud apolínea de Occidente y la juventud mágica de Oriente. Después, en 1096, cuando la ciudad era ya una *capital del mundo árabe posterior*, aparecieron ante sus muros los cruzados, con Godofredo de Bouillon a la cabeza—de ellos hace la ingeniosa Ana Commena, en su obra histórica, una descripción implacablemente despreciativa [70]—, trayendo un soplo de primavera en los últimos días otoñales de esta civilización. La ciudad ejerció sobre los godos y los rusos su encanto irresistible. A los godos los atrajo como la ciudad más oriental de la civilización antigua. A los rusos, un milenio después, como la más septentrional de la civilización árabe.

La poderosa catedral de San Basilio en Moscú, de 1554, inicia la precultura rusa y se halla «entre los estilos», como el templo de Salomón, durante dos mil años, se halla entre la ciudad mundial de Babilonia y el cristianismo primitivo.

El hombre primitivo es un animal *errante*, una existencia cuya vigilia anda a tientas por la vida; es todo microcosmos, sin patria, sin solar, provisto de agudísimos y medrosos sentidos, siempre pendiente de arrebatar alguna ventaja a la naturaleza hostil. Un cambio profundo comienza al iniciarse la agricultura—actividad *artificial* completamente ajena a los cazadores y los pastores—. El que cava y cultiva la tierra no pretende saquear la naturaleza, sino *cambiarla*. Plantar no significa tomar algo, sino *producir* algo. Pero al hacer esto, el hombre mismo *se torna planta*, es decir, aldeano, arraigando en el suelo cultivado. El alma del hombre descubre un alma en el paisaje que le rodea. Anunciase entonces un nuevo ligamen de la existencia, una sensibilidad nueva. La hostil naturaleza se convierte en amiga. La tierra es ahora ya la *madre* tierra. Anúdase una relación profunda entre la siembra y la concepción, entre la cosecha y la muerte, entre el niño y el grano. Una nueva religiosidad se aplica—en los cultos *chtónicos*—a la tierra fructífera que crece con el hombre. Y como expresión perfecta de este sentimiento vital surge por doquiera *la figura simbólica de la casa labradora*, que en la disposición de sus estancias y en los rasgos de su forma exterior nos habla de la sangre que corre por las venas de sus habitantes. La casa aldeana es el gran símbolo del sedentarismo. Es una planta. Empuja sus raíces hondamente en el suelo «propio». Es *propiedad* en el sentido más sagrado. Los buenos espíritus del hogar y de la puerta, del solar y de las estancias, Vesta, Janus, los Lares y Penates, tienen su domicilio fijo, como el hombre mismo.

Este es el supuesto de toda cultura. La cultura misma es siempre vegetal; crece sobre su territorio materno y afirma una vez más el ligamen psíquico que une al hombre con el suelo. Lo que para el labriego significa su casa, eso mismo significa *la ciudad para el hombre culto*. Lo que para la casa son los espíritus buenos, eso mismo es para toda ciudad el dios protector o el santo patrón. También la ciudad es un vegetal. Los elementos nómadas, los elementos puramente microcósmicos, le son tan ajenos como a la clase labradora. Por eso toda evolución de un idioma de las formas superiores está siempre adherida al paisaje. Ningún arte, ninguna religión pueden cambiar nunca el lugar de su crecimiento. La civilización, con sus ciudades gigantescas, es la que por fin desprecia esas raíces del alma y las arranca. El hombre civilizado, el *nómada intelectual*, vuelve a ser todo microcosmos, sin patria, libre de espíritu, como los cazadores y los pastores eran libres de sentido. *Ubi bene, ibi patria*—el dicho vale para *antes* y para *después* de toda cultura—. En la época de las migraciones, que precede a la primavera de la cultura fáustica, el sentimiento virginal, y sin embargo ya maternal de los germanos, buscó hacia el Sur una patria para construir el nido de su cultura por venir. Hoy, llegado al término de esta cultura, el espíritu desarraigado recorre todas las posibilidades territoriales e intelectuales. Entre las dos épocas, empero, se extiende un tiempo en el que los hombres *mueren* por un pedazo de tierra.

Hay un hecho decisivo; nunca, sin embargo, apreciado en toda su significación. Y es que todas las grandes culturas son culturas urbanas. El hombre superior de la segunda era es un *animal constructor de ciudades*. Aquí encontramos el criterio propio de la «historia universal»—que se distingue muy precisamente de la historia humana—. *La historia universal es la historia del hombre urbano*. Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias se fundan en *un único* profenómeno de la existencia humana: en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades—aunque su cuerpo se encuentre en el campo—; por eso no saben cuan extraña cosa es la

ciudad. Debemos sumergirnos en la estupefacción de un hombre primitivo que por vez primera contemplase en medio del paisaje esa masa de piedra y madera, con sus calles envueltas en piedra, con sus plazas cubiertas de piedra, con sus construcciones de extraña forma, en donde pululan los hombres.

Pero el verdadero milagro es cuando nace el *alma* de una ciudad. Súbitamente, sobre la espiritualidad general de su cultura, destácase el alma de la ciudad como un alma colectiva de nueva especie, cuyos últimos fundamentos han de permanecer para nosotros en eterno misterio. Y una vez despierta, se forma un cuerpo visible. La aldeana colección de casas, cada una de las cuales tiene su propia historia, se convierte en un *todo conjunto*. Y este *conjunto* vive, respira, crece, adquiere un rostro peculiar y una forma e historia interna. A partir de este momento, además de la casa particular, del templo, de la catedral y del palacio, constituye la imagen urbana en su unidad el objeto de un idioma de formas y de una historia estilística, que acompaña en su curso todo el ciclo vital de una cultura.

Bien se comprende que lo que distingue la ciudad de la aldea no es la extensión, no es el tamaño, sino la presencia de un alma ciudadana. Hay aglomeraciones humanas muy considerables que no constituyen ciudades; las hay no sólo en las comarcas más primitivas, como el interior del África actual, sino también en la China posterior, en la India y en todas las regiones industriales de la Europa y de la América modernas.

Son centros de una comarca; pero no forman interiormente mundos completos. No tienen alma. Toda población primitiva vive en la aldea y en el campo. No existe para ella la esencia denominada «ciudad». Exteriormente habrá, sin duda, agrupaciones que se distinguen de la aldea; pero esas agrupaciones no son ciudades, sino mercados, puntos de reunión para los intereses rurales, centros en donde no puede decirse que se viva una vida peculiar y propia. Los habitantes de un mercado, aun cuando sean artesanos o mercaderes, siguen viviendo y pensando como aldeanos. Hay que penetrarse bien del sentimiento especial que significa el que una aldea egipcia primitiva, china primitiva o germánica primitiva—breve punto en medio del campo inmenso—se convierta en ciudad. Esta ciudad no se distingue acaso por nada exteriormente; pero espiritualmente es el lugar desde donde el hombre contempla *ahora el campo como un «alrededor»*, como algo distinto y subordinado. A partir de este instante, hay dos vidas: la vida dentro y la vida fuera de la ciudad, y el aldeano lo siente con la misma claridad que el ciudadano. El herrero de la aldea y el herrero de la ciudad, el alcalde de la aldea y el burgomaestre de la ciudad viven en dos mundos diferentes. El aldeano y el ciudadano son distintos seres. Primero sienten la diferencia que los separa; luego son dominados por ella; al fin acaban por no comprenderse uno a otro. Un aldeano de la Marca y un aldeano de Sicilia están hoy más próximos entre sí que el aldeano de la Marca y el berlinés. Desde este punto de vista existen verdaderas ciudades. Y este punto de vista es el que con máxima evidencia sirve de fundamento a la conciencia despierta de todas las culturas.

Toda época primera de una cultura es al mismo tiempo la primavera de una organización ciudadana. Ante las ciudades, el hombre de la precultura se siente presa de profunda timidez, porque no ve entre sí y esas formas ciudadanas ninguna relación íntima. A orillas del Rin y del Danubio ocurrió muchas veces—por ejemplo en Estrasburgo—que los germanos acamparon delante de las puertas de las ciudades romanas, que permanecían

inhabitadas [71]. En Creta los conquistadores establecieron una aldea sobre las ruinas de las ciudades incendiadas como Gurnia y Knossos. Las órdenes religiosas de la precultura occidental, los benedictinos y sobre todo los cluniacenses y premonstratenses, se establecieron, como los caballeros andantes, en pleno campo. Los franciscanos y dominicos son los primeros que se construyen conventos *en* las ciudades góticas; la nueva alma ciudadana acaba de despertar. Pero aun en estos edificios y en todo el arte franciscano se advierte que el individuo siente una tierna melancolía, una casi mística aprensión o temor de la novedad, de lo claro, de lo despierto, de todo eso que la totalidad acoge todavía con obscuro sentimiento. Nadie se atreve apenas a no ser ya aldeano. Los jesuitas son los primeros que viven con la conciencia madura y superior del hombre verdaderamente ciudadano de una gran ciudad. En todas las épocas primitivas los dominadores ponen su corte en fortalezas que van cambiando de un sitio a otro.

Este es un símbolo del predominio absoluto del campo, que todavía no reconoce a la ciudad. En el antiguo imperio de Egipto, el asiento de la administración—lugar bien poblado — se halla junto al «muro blanco», en el templo de Ptah, más tarde Memfis; pero los Faraones cambian continuamente de residencia, como los reyes de la Babilonia sumérica y los del imperio carolingio [72]. Los monarcas chinos primitivos de la dinastía Chu tienen desde 1109 generalmente su castillo en Loh-yang—hoy Ho-nanfu—, Pero hasta 770—que corresponde a nuestro siglo XVI no es elevado el lugar a la categoría de corte y residencia permanente.

Nunca ha recibido el sentimiento del ligamen con la tierra, de la adhesión vegetal y cósmica, tan poderosa expresión como en la arquitectura de esas diminutas ciudades primitivas, que casi se reducen a un par de calles en torno a un mercado, un castillo o un santuario. Aquí es donde con mayor claridad se comprende que todo gran estilo es una planta. La columna dórica, la pirámide egipcia, la catedral gótica surgen y *crecen* literalmente de la tierra, con *el* rigor y la necesidad del sino; son una existencia sin conciencia despierta. En cambio, la columna jónica y los edificios del Imperio medio y del barroco se *apoyan* sobre el suelo, son obras plenamente despiertas, conscientes de sí mismas, libres, seguras. La existencia aquí, separada ya de las potencias entónicas, y como aislada de la tierra por el empedrado de las calles, es más desteñida, al paso que la sensibilidad y la inteligencia han ido creciendo en poderío y soltura. El hombre se torna «espíritu», se hace «libre» y vuelve otra vez al nomadismo; pero con más estrechez y frialdad. *El «espíritu» es la forma específicamente urbana de la vigilia inteligente.* El arte, la religión, la ciencia se van llenando poco a poco de inteligencia, se van haciendo extrañas a la tierra, incomprensibles para el labrador arraigado al terruño. La civilización trae consigo la crisis de la fecundidad.

Las raíces antiquísimas de la existencia se secan en los adoquines de las ciudades. El libre pensamiento—¡fatales palabras!—aparece como una llama, que asciende magnífica y se consume al punto en el aire.

La nueva alma de la ciudad habla un idioma nuevo, que muy pronto se identifica con el idioma de toda la cultura. El campo, con sus hombres aldeanos, está herido de muerte; ya no comprende ese idioma. El aldeano se azora y enmudece.

Todo estilo genuino se desenvuelve en las ciudades. El sino de la ciudad y las emociones de los hombres ciudadanos son exclusivamente los que constituyen el fondo que se revela en la lógica de las formas visibles. Todavía el gótico más primitivo nació del paisaje mismo, abrazando la casa aldeana con sus habitantes y sus utensilios. Pero el estilo Renacimiento aparece en la *ciudad del Renacimiento* y el estilo barroco en la *ciudad barroca*; y no hablemos de la columna corintia, *no* hablemos del rococó, estilos propios de la gran urbe. Acaso todavía trascienda un leve soplo de la ciudad al campo. Pero el campo mismo es ya incapaz de llevar a cabo la creación más mínima. El campo calla y se desvía. El aldeano y la casa aldeana permanecen, en lo esencial, góticos y siguen siéndolo aún hoy. El *campo helénico* ha conservado el estilo geométrico; la aldea egipcia, el estilo del Imperio antiguo.

El «rostro» de la ciudad, sobre todo, posee en su expresión una historia. Los gestos de la ciudad representan casi la historia psíquica de la cultura. Primero aparecen las pequeñas ciudades primitivas del gótico y de todas las demás culturas incipientes. Estas ciudades casi se funden con el paisaje; son todavía casas aldeanas que se apretujan a la sombra de un castillo o de un santuario y que, sin alterar su forma interior, se convierten en casas ciudadanas por el solo hecho de no alzarse ya sobre un ambiente de campos y praderas, sino sobre el círculo de otras casas vecinas. Los pueblos de la cultura primitiva se transforman poco a poco en pueblos ciudadanos.

Existe, pues, un cuadro específico de ciudad china, india, apolínea, fáustica. Y dentro de este cuadro existe una fisonomía típica de ciudad armenia o siria, jónica o etrusca, alemana, francesa o inglesa. Hay una ciudad de Fidias, una ciudad de Rembrandt, una ciudad de Lutero. Estas denominaciones y los meros nombres de Granada, Venecia, Nuremberga evocan al punto una imagen precisa; porque todo cuanto una cultura produce en religión, arte, ciencia, ha sido creado en ciudades semejantes. Las cruzadas se originan todavía en el espíritu de los castillos caballerescos y de los claustros agrestes. Pero ya la Reforma es ciudadana, y se fragua en estrechas callejuelas y altas casas. La gran epopeya, cantar de la sangre, pertenece al castillo y a la fortaleza. Pero el drama, en que la vida despierta, atenta y vigilante, se prueba a sí misma; el drama es poesía ciudadana. Y la gran novela, donde el espíritu *libertado* contempla el conjunto de lo humano, supone la urbe cosmopolita. No hay más lírica que la lírica ciudadana—si se exceptúa la genuina canción popular—. Y si prescindimos del arte aldeano, arte, «eterno», toda poesía, toda arquitectura también es ciudadana y tiene una historia rápida y breve.

Consideremos ahora ese claro y alto lenguaje de formas que nos hablan las grandes aglomeraciones de piedra. La humanidad urbana, toda espíritu, toda ojos, lo ha introducido ella misma en su mundo luminoso, por oposición al idioma suave del campo. Contemplemos la silueta de la gran ciudad, los tejados con sus chimeneas, las torres, las cúpulas recortándose sobre el horizonte. Escuchemos lo que nos dice *una sola* mirada sobre Nuremberga y Florencia, sobre Damasco y Moscú, sobre Pekín y Benarés. ¿Qué sabemos

del espíritu de las ciudades antiguas, si ya no podemos contemplar sus perfiles en el cielo meridional, a la luz del sol, entre las nubes, por la mañana o en la noche estrellada? Esas calles rectas o torcidas, anchas o estrechas; esas casas bajas, altas, claras, oscuras, cuyas fachadas, cuyos *rastros*, en todas las ciudades occidentales, miran a la calle y en todas las ciudades orientales le vuelven la espalda, sin ventanas; el espíritu de las plazas y encrucijadas, de las revueltas y perspectivas, de las fuentes y monumentos, de las iglesias, templos y mezquitas, de los anfiteatros y estaciones, de los bazares y edificios públicos; luego las barriadas suburbanas, las villas con jardín, las aglomeraciones de esos cuarteles de alquiler entre inmundicias y campos labrados, los barrios distinguidos y los barrios pobres, la Suburra de la antigua Roma y el Faubourg Saint-Germain de París, la antigua Baias y la actual Niza, los breves cuadriles urbanos de Ratisbona y Brujas, el océano de casas de Babilonia, Tenochtitlán, Roma y Londres. Todo eso tiene historia, es historia. Suceda un gran acontecimiento político, y el rostro de una ciudad tomará nuevas arrugas. Napoleón dio un nuevo aspecto al París borbónico, Bismarck imprimió un sello nuevo en la pequeña ciudad de Berlín. Pero la aldea entre tanto permanece inmóvil, ceñuda y colérica.

En los tiempos primitivos, *sólo el paisaje* domina sobre la mirada del hombre. El paisaje campesino imprime su forma en el alma del hombre, vibra a compás del alma humana. La sensibilidad del hombre y el rumor de las selvas cantan en un mismo ritmo. El porte, la marcha, el traje inclusive se amoldan a los prados y a los bosques. La aldea, con sus tejados pacíficos, como suaves colinas, con el humo de la tarde, con sus pozos, sus setos, sus bestias, está toda como sumergida, tendida en el paisaje. La aldea *confirma* el campo; es una exaltación de la imagen campestre. La ciudad posterior desafía el campo.

Su silueta contradice las líneas de la naturaleza. La ciudad *niega* toda naturaleza. Quiere ser otra cosa, una cosa más elevada. Esos agudos tejados, esas cúpulas barrocas, esas torres y pináculos no encuentran en la naturaleza nada que pueda emparejarseles. Ni quieren tampoco encontrarlo, Al fin se inicia la urbe, la urbe gigantesca, la *ciudad como un mundo*, la ciudad que *debe* ser sola y única. Y comienza también la labor destructiva a aniquilar el paisaje. Antaño la ciudad se entregó a la imagen del campo. Ahora la ciudad quiere reconstruir el campo a su propia semejanza. Y los senderos se convierten en vías militares, los bosques y los prados en parques, las montañas en puntos de vista panorámicos. La ciudad inventa una naturaleza artificial, pone fuentes en lugar de manantiales, cuadros de flores, estanques, tallos recortados, en lugar de praderas, charcas y matorrales. En la aldea, los tejados de paja parecen cerros y las callejas senderos. Pero en la ciudad ábranse amplios los pasos de las calles empedradas, llenas de polvo coloreado y de ruidos extraños. Aquí viven hombres, como ningún ser natural podría nunca sospecharlos. Los trajes y basta los rostros armonizan con un fondo de adoquines. Durante el día se desenvuelve por las calles un tráfico de extraños colores y sonidos. De noche brilla una luz nueva que apaga la luz de la luna. Y el pobre aldeano, atónito, de pie sobre el asfalto, hace la más ridícula figura. No comprende nada y nadie le comprende a él Sirve, a lo sumo, para un paso de comedia y para producir el pan que ese mundo urbano necesita.

De aquí se sigue una consecuencia esencial: para comprender la historia política, la historia económica, es necesario ante todo reconocer que la ciudad, separándose cada día más del campo y desvalorando al fin por completo el campo, es el elemento que determina el curso y sentido de la historia superior.

La historia universal es historia ciudadana.

Si dejamos aparte el hecho de que el hombre antiguo, fundándose en su sentimiento euclidiano de la existencia, enlaza el concepto de ciudad con la propensión hacia un mínimo de extensión e identifica por lo tanto la ciudad con el cuerpo pétreo de la polis individual, veremos que en toda cultura aparece bien pronto el tipo de la *capital*. Como el nombre indica, es la capital aquella ciudad cuyo espíritu, con sus métodos, sus fines y sus resoluciones políticas y económicas, domina todo el territorio. El campo todo, con sus habitantes, se convierte en medio y objeto de ese espíritu director. El campo no comprende lo que aquí sucede. Nadie tampoco le pregunta nada. Los grandes partidos, en todas las comarcas de las culturas posteriores, las resoluciones, el cesarismo, la democracia, el parlamento constituyen la forma en que el espíritu de la capital comunica al campo lo que éste ha de querer y, en ocasiones, la causa por la que debe morir. El foro antiguo, la prensa occidental no son ni más ni menos que las armas espirituales de la ciudad dominante. El que viviendo en el campo comprende bien lo que en estos tiempos es la política y se siente a la altura de ella, pasa a formar en las filas de los hombres ciudadanos, quizá no en cuerpo, pero sí desde luego en espíritu. La orientación, la opinión pública del campo labrador—cuando existe—es siempre dirigida, prescrita por la ciudad mediante la prensa o el discurso. Tebas es Egipto. Roma es el *orbis terrarum*, Bagdad es el Islam. París es Francia. En cambio la historia de las épocas primitivas se desarrolla en múltiples pequeños centros de los diversos territorios. Los distritos egipcios, los diferentes pueblos de la Grecia homérica, los condados y ciudades libres de la época gótica hicieron antaño la historia. Pero poco a poco la política se concentra en pocas capitales, no quedando a las demás sino una sombra de vida política. Esta situación no ha sido alterada ni siquiera por la atomización del mundo antiguo en ciudades-Estados. Ya en la guerra del Peloponeso limitóse la política propiamente a Atenas y Esparta. Las demás ciudades del mar Egeo formaban en la estera de una u otra política. Ya no se puede hablar en ellas de una política verdaderamente *propia*. Por último, toda la historia antigua se representa en el foro de Roma, aunque César esté combatiendo en las Galias, los asesinos de César en Macedonia o Antonio en Egipto; porque todo lo que sucede en el mundo recibe su sentido *por relación y referencia a Roma*.

4

La historia propiamente tal comienza con la formación de las dos *clases primarias*, nobleza y sacerdocio, que se elevan sobre la clase aldeana. La forma fundamental de toda política primitiva—homérica, china, gótica—consiste en la oposición entre la gran nobleza y la pequeña nobleza, entre el rey y los vasallos, entre el poder temporal y el espiritual. Más tarde el estilo de la historia se convierte en el de la ciudad, en el de la *burguesía o tercer estado*. Y todo el sentido de la historia se concentra exclusivamente en estas tres clases, en la conciencia de estas tres clases. *El aldeano carece de historia*. La aldea queda fuera de la historia universal, y toda la evolución desde la «guerra de Troya» hasta la guerra de Mitridates, o desde los emperadores sajones hasta la guerra mundial, pasa por encima de

esos breves puntos del paisaje, aniquilándolos a veces, derramando su sangre, pero dejando intacta su íntima esencia.

El aldeano es el hombre eterno. Vive independiente de toda cultura. La cultura anida en las ciudades. El aldeano precede a la cultura y sobrevive a la cultura. Ensimismados, perpetúanse los aldeanos de generación en generación, circunscritos a los oficios y actividades de la tierra, almas místicas, entendimientos secos, atados a lo práctico. Son la fuente siempre viva de la sangre que en las ciudades hace la historia universal.

Las invenciones de la cultura en las ciudades, las formas políticas las costumbres económicas, las Herramientas, la sabiduría y el arte son acogidas al fin por el labrador con desconfianza y vacilación, pero sin que por ello varié su índole íntima.

El aldeano occidental aceptó exteriormente las teorías de los grandes concilios, desde el gran lateranense hasta si tridentino, como también los resultados de la técnica mecánica y de la revolución francesa. Pero siguió siendo lo que era, lo que había sido ya antes de Carlomagno. La piedad del aldeano actual es más antigua que el cristianismo. Sus dioses son anteriores a toda religión elevada. Elimina la presión que sobre él ejercen las grandes ciudades y le veréis, sin echar nada de menos, tornar al estado natural primario. Su ética verdadera, su metafísica verdadera—que ningún sabio de la ciudad ha juzgado digna de estudio—residen allende la historia de la religión y del espíritu. En verdad puede decirse que no tienen historia.

La ciudad es espíritu. La gran ciudad es el «pensamiento libre». La burguesía, la clase social del espíritu, comienza a darse cuenta de su existencia propia al oponerse a las potencias—«feudales»—de la sangre y de la tradición. Derriba tronos y limita todos los derechos en nombre de la razón, y sobre todo en nombre del pueblo, entendiendo por tal exclusivamente el pueblo de las ciudades. La democracia es la forma política en que se le exige al labrador la concepción cósmica del hombre ciudadano. El espíritu de la ciudad reforma la gran religión de los tiempos primitivos y coloca junto a la antigua religión de clases una religión burguesa; la *ciencia libre*. La ciudad asume la dirección de la historia económica, substituyendo los valores primarios del campo—inseparables de la vida y pensamiento aldeanos—por el concepto de *limero*, *concepto separado ya del de bienes raíces*. El término primario con que el campo designa el tráfico de los bienes es la palabra *trueque*. Aun en el caso del trueque de una cosa por metal noble, este cambio para el aldeano no se basa en el «pensamiento monetario», el cual distingue entre la cosa y el valor y enlaza la idea de valor con una cantidad ficticia o metálica, cuyo fin desde este momento consiste en *medir* lo «otro», la «mercancía». Las caravanas y los viajes de los Vikingos en la época primitiva son procesos que se verifican entre establecimientos campesinos y significan trueque y botín. En épocas posteriores verifican entre ciudades y significan «dinero». Esta es la diferencia que separa a los normandos de antes y a los hanseáticos y venecianos de después de las Cruzadas, o a los navegantes antiguos en la época micénica y a los navegantes posteriores en la época de las grandes colonizaciones. La ciudad significa no sólo espíritu, sino también dinero [73].

Llega una época en que la ciudad se ha desarrollado tan vigorosamente que ya no necesita afirmar su oposición al campo, a la aldea, a la nobleza rural. Ahora es el campo con sus

clases sociales primarias el que se defiende sin esperanza contra la supremacía irresistible de la ciudad. Esta defensa se dirige espiritualmente contra el racionalismo, políticamente contra la democracia y económicamente contra el dinero. En esta época ya se han reducido a corto número las ciudades que llevan la dirección de la historia. Aparece la profunda distinción —que es sobre todo psíquica— entre la *gran ciudad* y la *pequeña ciudad*; y esta cultura bajo el nombre significativo de ciudad rural se convierte en una parte del campo, privado ya de toda actividad importante. La diferencia entre el hombre del campo y el hombre de la ciudad llega a ser bastante considerable en esas pequeñas ciudades; pero al fin desaparece ante la enorme distancia entre ambos y el habitante de la gran ciudad. La astucia del labriego y pequeño ciudadano y la inteligencia de los habitantes de la gran ciudad son dos formas de vigilia inteligente entre las cuales casi no es posible conciliación. Claro está que aquí no se trata del número de habitantes, sino del espíritu.

También es claro que todas las grandes ciudades conservan algunos rincones en donde viven fragmentos de humanidad poco menos que campesina aún y en donde los habitantes mantienen en las callejas relaciones casi aldeanas. Hay como una pirámide de seres cada vez más intensamente ciudadanos, desde esos hombres, casi labriegos aún, hasta las capas más estrechas de los pocos verdaderos hombres de la gran ciudad. Estos se sienten en su centro dondequiera que ven cumplidas las bases fundamentales de su psicología.

Así el concepto de dinero llega a adquirir un carácter plenamente abstracto. Ya no *sirve* para la inteligencia del tráfico económico, sino que somete la circulación de las mercancías a su propio desarrollo. Valora las cosas no por comparación entre ellas, sino *por relación a sí mismo*. Su relación con el suelo y con los hombres del campo ha desaparecido tan completamente, que ya no tiene importancia alguna para el pensamiento económico de las ciudades directoras—«mercados de dinero»—.

Ahora el dinero es una potencia, potencia puramente espiritual, representada por el metal, en la conciencia de la capa superior de la población económicamente activa. Y esa potencia sojuzga al hombre de la ciudad como la tierra antaño tenía sujeto al labriego. Existe un «pensamiento monetario» como existe el pensamiento matemático o el jurídico.

Pero el suelo, la tierra, es algo real, natural, mientras que el dinero es algo abstracto y artificial, una simple categoría como «la virtud» en el pensamiento de los «ilustrados». De aquí se sigue que toda economía primaria, es decir, toda economía sin ciudad depende de las potencias cósmicas, del suelo, del clima, de las invasiones humanas; lo cual la mantiene dentro de ciertos límites. En cambio, el dinero, como pura forma de tráfico, ocupa dentro de la conciencia vigilante una esfera de posibilidades que la realidad es impotente para limitar. No de otro modo son las magnitudes del mundo matemático y lógico. Podemos construir cuantas geometrías no euclidianas se nos antoje, sin que nos detenga, la consideración de los hechos reales. Igualmente la economía de la gran ciudad no encuentra obstáculo para aumentar el «dinero», o, dicho de otro modo, para pensar en otras dimensiones monetarias, lo cual no tiene nada que ver con un aumento del oro o en general de los valores reales. No hay ni medida ni bienes de ninguna clase con que poder medir o comparar el valor de un talento en la época, de las guerras médicas y en el botín egipcio de Pompeyo. Para el hombre considerado como animal económico es el dinero una forma de la conciencia activa que ya no tiene raíces en la existencia. Por eso el dinero tiene una fuerza enorme sobre toda

civilización incipiente, que siempre es la dictadura absoluta de ese «dinero», en formas distintas según las distintas culturas. Pero también así se explica su falta de consistencia, que le hace al fin perder fuerza y sentido, hasta el punto de desaparecer del pensamiento de una civilización envejecida —como sucede en tiempos de Diocleciano— para dejar el puesto a los valores primarios fundados en el suelo.

Surge, por último, el formidable símbolo y recipiente del espíritu totalmente libertado, la ciudad mundial, centro en donde finalmente se concentra por completo el curso de la historia universal. Me refiero a esas pocas gigantescas ciudades de toda civilización madura, a esas urbes que descalifican y desvaloran todo el paisaje materno de su cultura, aplicándole el concepto de provincia. Ahora ya todo es provincia; el campo, la pequeña y la gran ciudad son provincia. Sólo quedan exceptuados de este apelativo esos dos o tres puntos centrales. Ya no hay nobles y burgueses; ya no hay libres y esclavos; ya no hay helenos y bárbaros; ya no hay fieles e infieles. Ya sólo existen los *provincianos* y los *habitantes de la urbe mundial*. Las restantes oposiciones palidecen ante esta oposición única, que domina los acontecimientos, las costumbres vitales y las concepciones del universo.

Las más viejas de esas ciudades mundiales fueron Babilonia y la Tebas del imperio nuevo—el mundo minoico de Creta pertenece, pese a su esplendor, a la provincia egipcia—. En la antigüedad es Alejandría el primer ejemplo de urbe cosmopolita; la vieja Hélade se convierte de golpe en provincia. Ni Roma ni la repoblada Cartago, ni tampoco Bizancio lograron anularla. En la India, las ciudades gigantescas de Udjein, Kanaudi y sobre todo Pataliputra eran famosas hasta en China y Java. Bien conocido es el renombre fabuloso de Bagdad y Granada en Occidente. En el mundo mejicano fue al parecer Uxmal—fundada en 950—la primera ciudad mundial de los imperios mayas, que, con el florecimiento de las ciudades toltecas Tezcucó y Tenochtitlán, quedaron reducidos a la categoría de provincia.

No debe olvidarse la ocasión en que aparece por vez primera la palabra *provincia*. Provincia es la denominación política que los romanos aplicaron a la Sicilia, cuya sumisión significa que por primera vez un territorio culto y director decae hasta convertirse en objeto sometido. Siracusa había sido la primera gran ciudad del mundo antiguo, cuando Roma era aún una comarca sin importancia. Pero desde su incorporación, Siracusa es, frente a Roma, una ciudad provinciana. Y en el mismo sentido puede decirse que el Madrid de los Habsburgos y la Roma pontifical, grandes ciudades directoras en el siglo XVII, decayeron al final del XVIII a la categoría de provincia, suplantadas por Londres y París. El ascenso de New York al campo de ciudad mundial, tras la guerra de Secesión de 1861-65, es acaso el acontecimiento más fecundo en consecuencias del pasado siglo.

El coloso pétreo de la ciudad mundial señala el término del ciclo vital de toda gran cultura. El hombre culto, cuya alma plasmó antaño el campo, cae prisionero de su propia creación,

la ciudad, y se convierte entonces en su criatura, en su órgano ejecutor y finalmente en su víctima. Esa masa de piedra es la ciudad *absoluta*. Su imagen, tal como se dibuja con grandiosa belleza en el mundo luminoso de los ojos humanos, su imagen contiene todo el simbolismo sublime de la muerte, de lo definitivamente «pretérito». La piedra perespiritualizada de los edificios góticos ha llegado a convertirse, en el curso de una historia estilística de mil años, en el material inánime de este demoníaco desierto de adoquines.

Estas últimas ciudades son *todo* espíritu. Las casas no son ya—como eran todavía las casas jónicas y barrocas—las descendientes de la vieja casa aldeana, célula primaria de la cultura. Ya ni siquiera son casas en donde Vesta y Jano, los Penates y los Lares tengan santuarios; son viviendas que ha creado no la sangre, sino la finalidad, no el sentimiento, sino el espíritu del negocio. Mientras el hogar, en sentido piadoso, constituye el verdadero centro de una familia, es que aun sigue viva la última relación con el campo. Pero cuando esta relación se rompe, cuando la masa de los inquilinos y huéspedes surcan ese mar de casas errando de refugio en refugio, como los cazadores y pastores de las épocas primitivas, entonces ya está perfectamente formado el tipo del nómada intelectual. La ciudad es un mundo, es *el* mundo. *Sólo como conjunto* le sobreviene el sentido de habitación humana. Las casas son los átomos que componen ese cosmos.

Ahora las viejas ciudades adultas, con su núcleo gótico compuesto de la catedral, el ayuntamiento y las callejas de empinados tejadillos, alrededor de cuyas torres y puertas pusiera el barroco un cerquillo de espirituales y claras casas patricias, palacios e iglesias espaciosas; ahora las viejas ciudades comienzan a prolongarse en todas las direcciones con masas informes, cuarteles de alquiler y construcciones útiles que van invadiendo el campo desierto. Ábrense calles, derriban edificios, destruyese en suma el rostro noble y digno de los antiguos tiempos. El que desde lo alto de una torre contempla ese mar de casas reconocerá al punto en esa historia petrificada el instante en que, acabado el crecimiento orgánico, comienza el amontonamiento inorgánico que, sin sujetarse a límites, rebasa todo horizonte. Ahora surgen los productos artificiales matemáticos, ajenos por completo a la vida del campo; esos engendros, hijos de un finalismo intelectual; esas *ciudades de los arquitectos municipales*, que en todas las civilizaciones reproducen la forma del tablero de ajedrez, símbolo típico de la falta de alma. Herodoto contempla admirado en Babilonia esos cuadrados regulares. Los españoles los ven también en Tenochtitlán. En el mundo antiguo comienza la serie de las ciudades «abstractas» con Thurioi, que «diseñó» en 441 Hipodamos de Mileto. Siguen a ésta Priene, donde el tipo cuadrático ignora la movilidad de la superficie; Rodas, Alejandría.

Y estas ciudades sirven de modelo a infinidad de ciudades provincianas en la época imperial. Los arquitectos del Islam edificaron según planos regulares la ciudad de Bagdad desde 762, y un siglo después la ciudad gigantesca de Samarra a orillas del Tigris [74]. En el mundo europeo americano, el primer gran ejemplo es la planta de Washington (1791). No cabe duda de que las ciudades mundiales de la época Han en China y las de la dinastía Maurya en la India tuvieron iguales formas geométricas. Las urbes cosmopolitas de la civilización europeo-americana no han llegado aún, ni mucho menos, a la cúspide de su evolución. Preveo para mucho después del año 2000 ciudades de diez o veinte millones de

habitantes, extendidas sobre amplios territorios, con edificios junto a los cuales los mayores de hoy parecerán enanos y con medios de tráfico que hoy nos parecerían locura.

Pero aun en esta última forma de existencia, el ideal del hombre antiguo siguió siendo el punto corpóreo. Mientras que las ciudades gigantescas del presente manifiestan nuestra tendencia al infinito—lanzando en torno al campo barriadas y colonias de hoteles, tendiendo poderosas redes de medios de comunicación, estableciendo dentro de las partes más pobladas líneas de tráfico rápido en las calles, sobre las calles y bajo las calles—, la ciudad antigua, en cambio, no aspira a extenderse, sino a espesarse; sus calles estrechas imposibilitan todo tráfico rápido, que sin embargo era bien conocido en las vías militares romanas; no existe la tendencia a habitar *junto* a la ciudad ni siquiera a crear los supuestos necesarios para tal costumbre. La ciudad ha de ser un cuerpo, una masa espesa y redonda, un *soma* en el sentido más riguroso de esta palabra. El «sinequismo» [75] que en los primeros tiempos de la antigüedad empujó hacia las ciudades a la población campesina y creó así el primer tipo de polis, se repite al final en forma absurda. Todas esas ciudades son exclusivamente City, ciudad interior. Este nuevo sinequismo crea el *mundo de los pisos superiores*, que es como nuestras actuales zonas de extrarradio. Roma, por el año 74, a pesar de los inmensos edificios imperiales, tenía la extensión ridícula de 19 1/2 kilómetros [76]. Por consiguiente, estos cuerpos urbanos no crecieron en anchura, sino en altura. Los grandes cuarteles de alquiler, en Roma, como la famosa «ínsula feliculae», alcanzaban para un ancho de calle de tres a cinco metros [77] alturas que nunca han sido realizadas en el Occidente europeo y pocas veces en América.

Junto al Capitolio, los tejados en la época de Vespasiano llegaban a la altura de la cima montañosa [78]. Una miseria espantosa, con embrutecimiento de todas las formas de la vida, se desarrolla en esas soberbias ciudades mundiales, creando entre los tejados y las buhardillas, en los sótanos y patios interiores, un nuevo tipo de hombre primitivo. Ello ocurrió en Bagdad y Babilonia, como en Tenochtitlán y como hoy en Londres y Berlín. Cuenta Diodoro que un rey egipcio destronado tenía que vivir en Roma en un miserable tabuco de alquiler, colgado en el piso más alto de la casa.

Pero ni la miseria, ni la fuerza, ni la clara percepción de la locura que lleva consigo este desarrollo son capaces de contener la fuerza atractiva de esos centros demoníacos. La rueda del destino ha de seguir corriendo hasta el término de la carrera. El nacimiento de la ciudad trae consigo su muerte. El principio y el fin, la casa aldeana y el bloque de viviendas son uno a otro como el alma a la inteligencia, como la sangre a la piedra. Mas la palabra «tiempo» no en vano designa el hecho de la irreversibilidad. Siempre adelante. Nunca puede volverse atrás. Los aldeanos antaño dieron vida al mercado, a la ciudad rural y la alimentaron con su mejor sangre. Pero ahora la ciudad gigantesca chupa la sangre de la aldea, insaciablemente, pidiendo hombres y más hombres, tragándoselos, hasta que al fin muera en medio de los campos despoblados. Quien cae en las redes de la belleza pecadora de este último prodigio de la historia, no recobra nunca más su libertad. Los pueblos primitivos pueden desprenderse del suelo y emigrar a remotos países. El nómada intelectual no puede hacerlo ya. La patria para él es la ciudad. En la aldea más próxima siéntese como en el extranjero. Prefiere morir sobre el asfalto de las calles que regresar al campo. Y no lo liberta ni siquiera el asco de esa magnificencia, el hastío de tanta luz y tanto color, el *taedium vitae* que de muchos se apodera al fin. El hombre de la gran urbe lleva eternamente

consigno la ciudad; la lleva cuando sale al mar; la lleva cuando sube a la montaña. Ha perdido el campo en su interior y ya no puede encontrarlo fuera.

La causa por la cual el hombre de la gran urbe no puede vivir más que sobre ese suelo artificial es que el ritmo cósmico en su existencia retrocede al propio tiempo que las tensiones de su vigilia se hacen más peligrosas. No se olvide que en todo microcosmos la parte animal, esto es, la vigilia, *subsigue* a la parte vegetal, esto es, a la existencia, y no al revés. El ritmo y la tensión, la sangre y la inteligencia, el sino y la causalidad están entre sí en la misma relación que el campo florido con la ciudad petrificada, que lo existente por sí con lo dependiente.

La tensión, sin el ritmo cósmico animador y vivificante, es el tránsito a la nada. Ahora bien: civilización no es otra cosa que tensión. Las cabezas de todos los hombres civilizados, que cuentan por algo, poseen la expresión dominante de una tensión extraordinaria. La inteligencia no es sino la capacidad de poner en tensión el entendimiento. Estas cabezas son, en toda cultura el tipo de sus «últimos hombres». Comparad con ellas los tipos aldeanos que a veces surgen en el tumulto callejero de una gran ciudad. La vía que desde la prudencia aldeana —astucia, buen sentido, instinto, que, como en todos los animales prudentes, se funda en la sensación del ritmo —, pasando por el espíritu ciudadano, conduce hasta la inteligencia urbana—ya este término indica por su colorido peculiar el descenso de la base cósmica—, puede caracterizarse en el sentido de una continua disminución del sentimiento del sino y un incoercible aumento de la necesidad de causalidad. La inteligencia substituye la experiencia inconsciente de la vida por un ejercicio magistral del pensamiento, esto es, por algo más reseco y menos jugoso. Los rostros inteligentes de todas las razas se parecen entre sí. El elemento racial se borra en todos ellos. Cuanto menos se siente la necesidad y evidencia de la vida; cuanto más cunde la costumbre de «explicar todo claramente», tanto más robusta se hace la tendencia a aplacar con causas la angustia de la conciencia vigilante, despierta. De aquí la identificación entre el saber y la demostrabilidad; de aquí la substitución del mito religioso por el mito causal, por la teoría científica; de aquí la implantación del dinero abstracto como causalidad pura de la vida económica en oposición al cambio rural de los bienes, que es ritmo y no un sistema de tensiones.

La tensión intelectual no conoce más que una sola forma —forma urbana—de recreo: *la distensión*, la distracción. El *auténtico* juego, la alegría vital, el placer, el arrebató, nacen del ritmo cósmico y ya no hallan en la urbe quien sea capaz de comprender su esencia. Pero la anulación del intenso trabajo mental práctico por su contrario, el *footing*, practicado consecuentemente; la anulación de la tensión espiritual por la corpórea del deporte; la anulación de la tensión corpórea por la sensual del «placer» y por la espiritual de la «excitación» que producen el juego y la apuesta; la substitución de la lógica pura del trabajo diario por la mística conscientemente saboreada, todo esto reaparece en todas las urbes mundiales de todas las civilizaciones. El cine, el expresionismo, la teosofía, el boxeo, los bailes negros, el poker y las apuestas: todo ello se encuentra en Roma. Sería interesante que un erudito ampliase la investigación hasta las grandes urbes indias, chinas y árabes. Para no citar sino un ejemplo: léase el *Kamasutra* y se comprenderá qué clase de gente era aquella que encontraba *igualmente* gusto en el budismo. Las escenas de toreo en los palacios cretenses aparecen ahora bajo una luz nueva. Sin duda en el fondo hay en ellas un

culto religioso; pero es como un perfume adjetivo, semejante al que se cernía sobre el culto «fashionable» de la Isis romana, en las proximidades del Circo máximo.

Así, pues, la existencia pierde sus raíces y la vigilia se hace cada día más tensa. De este hecho, empero, se deriva un fenómeno que viene desde hace tiempo iniciándose en silencio y que ahora de pronto entra en la luz cruda de la historia, para preparar el desenlace de todo el drama. Me refiero a la *infecundidad del hombre civilizado*. No se trata de algo que la causalidad diaria—la fisiología, por ejemplo—puede explicar, como naturalmente ha intentado explicarlo la ciencia moderna. Trátase ni más ni menos que de una propensión *metafísica* a la muerte. El último hombre de la gran urbe *no quiere* ya vivir, se aparta de la vida - no como individuo, pero sí como tipo, como masa— En la esencia de este conjunto humano se extingue el terror a la muerte. El aldeano auténtico se siente presa de una profunda e inexplicable angustia cuando piensa en la muerte, en la desaparición de la familia y del nombre.

Esta emoción, empero, ha perdido todo sentido para el hombre de la ciudad. El urbano no percibe ya como un deber de las sangre la necesidad de transfundirse en otros cuerpos a través del mundo visible; no siente ya como una fatalidad horrenda el destino del que se queda el último, sin sucesión. No nacen niños; y la causa de ello no es solamente que los niños se han hecho imposibles, sino, sobre todo, que la inteligencia en tensión no encuentra motivos que justifiquen su existencia. Sumergíos en el alma de un aldeano que de tiempo inmemorial vive en su campo o que ha tomado posesión de un trozo de tierra para establecer en ella su sangre. Este aldeano arraiga como descendiente de sus abuelos o como abuelo de sus futuros descendientes. Tiene *su casa* y *su propiedad*, y esta relación no significa aquí una compenetración laxa de cuerpo y bienes para pocos años, sino un lazo íntimo y perdurable entre la tierra *eterna* y la sangre *eterna*. La sedentariedad en sentido místico es la que confiere a las grandes épocas del ciclo vital—generación, nacimiento y muerte—ese encanto metafísico que encuentra su repercusión simbólica en las costumbres y la religión de todas las poblaciones campesinas. Pero nada de esto existe para «el último hombre». Inteligencia e infecundidad van unidas en las familias viejas, en los pueblos viejos y en las culturas viejas. No sólo porque dentro de cada microcosmos la desmedida tensión de la parte animal vigilante se acostumbra a imponer a la existencia la regla de la causalidad. Lo que el hombre de la razón llama con expresión bien significativa «instinto natural» es conocido por él según la ley de causalidad; más aún, es valorado por él según ley de causalidad y no halla lugar adecuado en el círculo de sus restantes necesidades.

El gran cambio sucede cuando, en el pensamiento consuetudinario de una población muy culta, aparecen «motivos» para la presencia de los niños. Pero la naturaleza no conoce motivos. Dondequiera que existe realmente vida, domina una lógica intensa, orgánica, impersonal, un instinto, algo que es totalmente independiente de la vigilia y los enlaces causales, algo que la vigilia no advierte siquiera. La abundancia de nacimientos en las poblaciones primitivas es un *fenómeno natural*, sobre cuya existencia nadie medita—y menos aún sobre la utilidad o perjuicio que pueda causar—, Pero cuando en la conciencia aparecen motivos que plantean problemas vitales es que la vida misma se ha hecho ya problemática. Entonces comienza a notarse una leve limitación de la natalidad —ya Polibio la lamenta y la llama la fatalidad de Grecia; pero existía sin duda antes en las grandes ciudades y había adquirido en la época romana una extensión tremenda—. Este descenso de

la natalidad se funda primero en la necesidad material. Pero más tarde ya no se le puede encontrar fundamento ninguno. En la India budista como en Babilonia, en Roma como en las actuales ciudades, la elección de la «compañera de la vida» -nótese que el aldeano y todo hombre primitivo elige la *madre de sus hijos* — comienza a ser ya un problema espiritual. El matrimonio ibseniano aparece entonces, la «superior comunión espiritual» en donde ambas partes son «libres», es decir, libres como inteligencia, libres del impulso vegetal de la sangre, que quiere reproducirse. Y Shaw puede decir: «que la mujer no se emancipa si no arroja lejos de sí su feminidad, su deber para con su marido, para con sus hijos, para con la sociedad, para con la ley y para con todo lo que no sea ella misma» [79]. La mujer primaria, la mujer aldeana es *madre*.

Todo su destino, desde la niñez anhelado, se encierra en esa palabra. Pero ahora surge la mujer ibseniana, la compañera, la heroína de una literatura urbana, desde el drama nórdico hasta la novela parisiense. Tienen, en vez de hijos, conflictos anímicos. El matrimonio es un problema de arte aplicado, y lo que importa es «comprenderse mutuamente». ¿Qué más da que la infecundidad sea debida a que la dama americana no quiera perder una *season*, o a que la parisiense tema la ruptura con su amante, o a que la heroína ibseniana «se pertenezca a sí misma»? Todas se pertenecen a sí mismas y todas son infecundas. Y el mismo hecho, relacionado con iguales «motivos», lo encontramos en la sociedad civilizada de Alejandría y de Roma, y, naturalmente, en cualquier sociedad civilizada; y, sobre todo, también en la sociedad que vio nacer y crecer a Buda. En el helenismo, como en el siglo XIX, en la época de Laotsé y en la teoría de Tschavaka, siempre y por doquiera hallamos una ética para las inteligencias de los hombres sin hijos y una literatura sobre los conflictos internos de Nora y Naná.

La abundancia de niños—cuyo cuadro venerable pudo aún pintar Goethe en su *Werther*—pasa por algo provinciano. El padre de numerosa prole es en las grandes ciudades una caricatura. (Ibsen no la ha olvidado; está en su *Comedia del amor*.)

En este estadio comienza para todas las civilizaciones un periodo varias veces secular de horrorosa despoblación. Desaparece la pirámide de la humanidad capaz de cultura. El desmonte comienza por la cúspide; primero las ciudades mundiales, luego las provincianas y por último el campo, que contiene durante algún tiempo la despoblación de las ciudades enviando a ellas su propia población. Sólo queda, al fin, la sangre primitiva, pero ya privada de sus elementos vigorosos y preñados de futuro. Y aparece el *tipo del felah*.

La conocidísima «decadencia de la antigüedad»—cumplida mucho antes de las invasiones germánicas—demuestra bien a las claras que la causalidad no tiene nada que hacer en la historia [80]. El Imperio goza de completa paz; es rico, posee las más altas formas de civilidad; está bien organizado; tiene, de Nerva a Marco Aurelio, una serie de jefes como no puede ostentarlos el cesarismo de ninguna otra civilización. Y, sin embargo, la población desaparece rápidamente, en masa, a pesar de la desesperada legislación augustana sobre matrimonios y nacimientos—la *ley de maritandis ordinibus* produjo en la sociedad romana una consternación mayor aún que la derrota de Varo—, a pesar de las innumerables adopciones, a pesar de los continuos establecimientos de soldados bárbaros,

hechos con el objeto de llevar hombres a los territorios desérticos, a pesar de las inmensas fundaciones de Nerva y Trajano para alimentar y criar los niños pobres. Italia primero, África y Galia después y finalmente España—que en tiempos de los primeros emperadores era la parte más poblada del Imperio— quedan desiertas y abandonadas. La famosa frase de Plinio, repetida muy significativamente en la moderna economía: *latifundio perdidere Italiam, jam vero et provincias*, confunde el principio y el fin del proceso; los latifundios, en efecto, no hubieran llegado a tener la enorme extensión que alcanzaron, si primeramente no hubiese el aldeano emigrado a las ciudades, abandonando el campo—al menos interiormente—. El edicto de Pertinax en 193 descubre al fin la terrible situación: en Italia y en las provincias autoriza a quienquiera a tomar posesión del campo abandonado. El que lo labra adquiere sobre él el derecho de propiedad. Si los historiadores estudiaran seriamente las demás civilizaciones, encontrarían por doquiera el mismo fenómeno. En el fondo de los acontecimientos que se desarrollan durante el Imperio nuevo—sobre todo desde la Dinastía 19—se rastrea claramente un considerable descenso de la población. Una planta de ciudad como la que Amenofis IV construyó en Tell el Amarna, con calles de 45 metros de anchura, hubiera sido inimaginable en una población compacta como la anterior. La disminución de la gente explica asimismo la penosa defensa de Egipto contra los «pueblos marítimos», cuyas perspectivas de poder ocupar el Imperio no eran entonces más desfavorables que las de los germanos desde el siglo IV. Finalmente, así también se comprende la inmigración de los libios en el Delta, en donde hacia 945 un jefe libio —exactamente como Odoacro en 476 de Jesucristo—se apropió el gobierno del Imperio. El mismo fenómeno de despoblamiento se percibe en la historia del budismo político, desde el César Asoka [81]. La población maya desapareció poco después de la conquista española y las grandes ciudades vacías se cubrieron de bosques. Este hecho no demuestra solamente la brutalidad de los conquistadores—que hubiera sido ineficaz de haberse encontrado con una humanidad culta en toda su juvenilidad y fecundidad—, sino una extinción interior que sin duda alguna había comenzado mucho tiempo antes. Y si dirigimos la mirada a nuestra propia civilización, veremos cómo las viejas familias de la nobleza francesa, en su gran mayoría, no se acabaron por causa de la

Revolución, sino que han ido extinguiéndose desde 1815. La infecundidad se transmitió luego a la burguesía y más tarde—desde 1870—a los aldeanos, que la Revolución había casi creado de nuevo. En Inglaterra y más aún en los Estados Unidos, precisamente en la población más vieja y valiosa del Este, ha empezado hace tiempo ese «suicidio de la raza» que inspiró a Roosevelt su conocido libro.

Así, por doquiera, en esas civilizaciones se encuentran muy pronto las ciudades provincianas desiertas y, al término de la evolución, las ciudades mundiales vacías. En las masas de piedra anida una pequeña población de felahs al modo como los hombres primitivos de la edad de piedra en las cuevas y cabañas lacustres. Samarra fue abandonada en el siglo X.

Pataliputra, la residencia de Asoka, era en 635, cuando la visitó el viajero chino Siuen-Siang, un inmenso desierto de casas.

Muchas de las ciudades mayas debían estar ya abandonadas en la época de Cortés. Poseemos desde Polibio una larga serie de descripciones «antiguas» [82]; en ellas vemos

las famosas ciudades de antaño con sus calles ruinosas, sus casas vacías, mientras en el foro y en el gimnasio paca el ganado y en el anfiteatro crece el trigo sobre cuyas espigas sobresalen aún las estatuas y los hermes. En el siglo V, Roma tenía la población de una aldea; pero los palacios imperiales eran todavía habitables.

Así, la historia de la ciudad llega a su término. El mercado primitivo crece hasta convertirse en ciudad culta y finalmente en urbe mundial. La sangre y el alma de sus creadores cae víctima de esa evolución grandiosa y de su último retoño, el espíritu de civilización. La ciudad acaba aniquilándose a si misma.

6

Si la época primitiva significa el nacimiento de la ciudad y la época posterior la lucha entre la ciudad y el campo, en cambio la civilización representa la victoria de la ciudad. La civilización se liberta del solar campesino y corre a su propia destrucción. Desarraigada, desasida del elemento cósmico, entregada irremisiblemente al imperio de la piedra y del espíritu, la civilización desenvuelve un idioma de formas que representa todos los rasgos de su ser íntimo: los rasgos no de un producirse, sino de un producto, de algo concluso, que puede cambiar, pero no desarrollarse. Por eso hay sólo causalidad y no sino; sólo extensión y no dirección viviente. De aquí se sigue que todo idioma de formas de una cultura, incluso la historia de su evolución, permanece adherido al solar originario, mientras que toda forma civilizada se acomoda en cualquier parte y es presa de un afán de expansión ilimitada. Sin duda los hanseáticos construyeron edificios góticos en sus factorías de la Rusia septentrional; sin duda los españoles edificaron monumentos de estilo barroco en América del Sur; pero es imposible que una parte, por pequeña que sea, de la *historia del gótico* haya transcurrido fuera del Occidente europeo, como es imposible que el estilo del drama ático o del drama inglés o el arte de la fuga o la religión de Lutero y de los órficos sea no ya continuado, pero ni siquiera comprendido íntimamente por hombres de otras culturas. En cambio, lo que aparece con el alejandrino y con nuestro romanticismo es cosa que pertenece a todos los hombres urbanos, sin distinción. El romanticismo inicia lo que Goethe—con lejana previsión—llamó literatura mundial; es la literatura de la urbe mundial, literatura directora, frente a la cual se afirma sólo con gran esfuerzo una literatura provinciana, localista e insignificante. La ciudad de Venecia o la de Federico el Grande o el parlamento inglés—tal como es y trabaja en realidad—son cosas imposibles de repetir. Pero las «Constituciones modernas» se pueden «introducir» cualquier país africano o asiático, como las antiguas «poleis» entre los nómadas y los britanos. La escritura Jeroglífica no llegó a ser de uso general. En cambio sí llegó a serlo la escritura literal, que sin duda es invención técnica de la civilización egipcia [83]. Igualmente los auténticos idiomas cultos como el ático de Sófocles y el alemán de Lutero, no se aprenden por doquiera. En cambio sí se aprenden los idiomas mundiales como el común helenístico, el árabe, el babilónico, el inglés, nacidos todos de la práctica diaria en las urbes cosmopolitas.

En todas las civilizaciones las ciudades modernas adquieren un sello uniforme. Dondequiera que se vaya se encontrará siempre a Berlín, Londres y New York. Y el viajero romano encontraba en Palmira, Tréveris, Tungad y en las ciudades helenísticas, hasta el Indo y el mar de Aral, sus columnatas, sus plazas y templos adornados de estatuas. Pero esto que se difunde así por todas partes no es un estilo, sino un gusto; no es una costumbre auténtica, sino maneras; no es el traje peculiar de un pueblo, sino la moda. Así resulta posible que las poblaciones apartadas no sólo acepten las «eternas conquistas de la civilización», sino que las sigan difundiendo en forma propia. Como ejemplos de semejante «civilización a la luz de la luna» tenemos la China meridional y, sobre todo, el Japón, que se «achinó» al final de la época Han (220); Java, que difundió la civilización brahmánica, y Cartago, que recibió sus formas de Babilonia.

Todas estas formas son propias de una conciencia clara, vigilante, no cohibida por potencia cósmica alguna, puro espíritu, puro afán extensivo, tan enérgicamente capaz de difusión que las últimas y más lejanas irradiaciones llegan casi a los confines del globo y se superponen unas sobre otras. La edificación de madera de Escandinavia reproduce *quizá* fragmentos de formas procedentes de la civilización china; en el mar del sur se encuentran *quizá* masas babilónicas; en el África del Sur se descubren monedas antiguas; y la influencia egipcia e india es *quizá* apreciable en la tierra de los incas.

Y mientras que esta expansión franquea todos los límites, verificase en grandiosas proporciones la elaboración de una forma interior en tres estadios claramente separables: superación de la cultura, cultivo puro de la forma civilizada, anquilosamiento. Esta evolución ha comenzado ya para nosotros, y en el coronamiento del ingente edificio veo yo la misión propia de los alemanes, última nación del Occidente. En este estadio todos los problemas de la vida—quiero decir de la vida apolínea, mágica, fáustica—han sido pensados íntegramente y reducidos a un último estadio de saber o no saber. Ya no se lucha por ideas. La última idea, la idea de la civilización misma está formulada en sus grandes líneas. De igual modo la técnica y la economía están agotadas en el *sentido de los problemas*. Luego comienza la labor enorme de llevar a cabo esas exigencias y aplicar esas formas a la existencia toda de la tierra. Terminada esta labor, definida la civilización, no sólo en su figura, sino también en su masa, comienza el anquilosamiento de la forma. En las culturas, el estilo es *el pulso de la vida que se siente segura*. Ahora surge—si se quiere emplear esta palabra— el estilo civilizado *como expresión de lo ya acabado*. Este estilo llega, sobre todo en Egipto y en China, a una perfección suntuosa que llena todas las manifestaciones de una vida, inmutable ya en su interior, desde el ceremonial y la expresión de los rostros hasta las finísimas y perespiritualizadas formas del arte. No cabe hablar de historia, en el sentido de una marcha ascendente hacia un ideal de forma; pero en la superficie reina continuamente una leve movilidad que en el idioma, definitivamente fijado ya, descubre una y otra vez pequeños problemas y soluciones de índole artística. En esto consiste toda la «historia» que conocemos de la pintura chino-japonesa y de la arquitectura india. Y así como esta pseudohistoria se distingue de la verdadera historia del estilo gótico, así también se diferencia el caballero de las cruzadas del mandarín chino. Aquél es algo que *se está produciendo*; éste es una clase social *producida y anquilosada*. Aquél es historia. Este ha superado la historia hace mucho tiempo. Pues, como ya hemos dicho, la historia de esa civilización es una *pseudohistoria*. Igualmente las grandes urbes cambian

continuamente de aspecto, sin cambiar de esencia. No tienen esas ciudades un espíritu propio.

Son campo en forma pétreo.

¿Qué es lo que desaparece aquí? ¿Qué lo que perdura? Meramente accidental es el hecho de que los pueblos germánicos, bajo la presión de los hunos, hayan ocupado el territorio románico interrumpiendo así el desarrollo del estadio final, del estadio «chino» de la antigüedad. Los pueblos marítimos, que desde 1400 inician contra el mundo egipcio una invasión, semejante hasta en sus detalles, a la germánica, no lograron su objeto más que en el territorio insular de Creta. Sus violentos ataques a las costas libias y fenicias, con acompañamiento de escuadras wikingas, fueron tan desgraciados como los ataques de los hunos contra China. Así resulta que la «antigüedad» ofrece el ejemplo único de una civilización destruida en el momento de su plena madurez. Sin embargo, los germanos destruyeron tan sólo la capa superior de formas, substituyéndola por la vida de su propia precultura. La capa «eterna», la capa inferior no llegó a ser tocada por ellos. Perdura, oculta y recubierta por un nuevo lenguaje de formas, y sigue existiendo en el fondo de toda la historia subsiguiente y aún hoy hay de ella restos sensibles en Francia del Sur, Italia del Sur y España del Norte.

En estas regiones el catolicismo popular tiene un matiz «antiguo» que lo separa claramente del catolicismo eclesiástico de la capa superior europea occidental. En las fiestas religiosas de la Italia meridional se encuentran hoy cultos «antiguos» y «preantiguos», y por doquiera hay deidades (santos) cuya veneración deja entrever, allende los nombres católicos, un resto de concepción «antigua».

Pero aquí surge un elemento nuevo, que posee una significación propia. Nos hallamos ante el *problema de la raza*.

B

PUEBLOS, RAZAS, IDIOMAS

7

El cuadro científico de la historia ha sido desvirtuado durante todo el siglo XIX por una representación que procede del romanticismo o que, por lo menos, el romanticismo ha redondeado y perfeccionado. Me refiero al concepto de «pueblo», en el sentido de exaltación moral con que el uso común lo emplea.

Dondequiera que aparece, en remotas edades, una nueva religión, una ornamentación nueva, una manera nueva de construir, una escritura inédita o también un imperio o una gran ¡devastación, plantea al punto el investigador su problema en la siguiente forma: ¿Cómo se llamaba *el pueblo* que ha producido este fenómeno? Semejante modo de plantear las cuestiones es característico del espíritu europeo-occidental, en su actual disposición. Pero es tan falso en sus particularidades, que la imagen que nos ofrece del curso de los acontecimientos ha de ser necesariamente equivocada. Se habla continuamente del «pueblo» como la protoforma absoluta en que los hombres actúan en la historia; se habla del hogar primitivo, del solar y de las migraciones de «los pueblos». Esto revela el vuelo inmenso que han tomado los conceptos de nación—desde 1789— y de pueblo—desde 1813—; los cuales, en última instancia, tienen su origen en la conciencia propia del puritanismo inglés. Pero justamente porque en ese concepto alienta un patetismo elevado, la crítica se resiste a hacerle objeto de sus análisis.

Aun los más perspicaces investigadores suelen designar con él cosas totalmente distintas sin advertirlo. Y así la noción de «pueblo» se convierte en la supuesta magnitud unívoca que *hace* toda la historia. Para nosotros hoy la historia universal es la historia de los pueblos; cosa que ni por sí es evidente ni hubiera resultado inteligible al pensamiento de los griegos y los chinos. Todo lo demás: cultura, idioma, arte, religión son creaciones de los pueblos. El Estado es la forma de un pueblo.

Debemos destruir aquí ese concepto romántico. Los que, desde la época glacial, habitan la Tierra son hombres, no «pueblos». Su destino se halla determinado por el hecho de que la sucesión corpórea de padres e hijos, la conexión de la sangre, forma grupos naturales que revelan una tendencia clara a arraigar en cierta comarca. Aun las tribus nómadas contienen sus movimientos dentro de ciertos límites territoriales. Con esto queda impuesta una cierta duración a la parte cósmico-vegetativa de la vida, a la existencia. Esto es lo que yo llamo

raza. Las tribus, las estirpes, las generaciones, las familias son todos términos que designan el hecho de la sangre cruzándose de continuo en una comarca más o menos dilatada.

Pero estos hombres poseen también la otra parte de la vida, la parte animal, microcósmica, la conciencia vigilante, la sensación, la intelección. A la forma en que la vigilia de uno entra en relación con la vigilia de los demás, doy el nombre de *idioma*.

El idioma no es, por de pronto, mas que una expresión viva, inconsciente, percibida por los sentidos. Poco a poco, empero, se desenvuelve hasta convertirse en una *técnica de la comunicación*, técnica ya consciente, basada en un sentimiento concordante de lo que significan los signos.

Al fin, cada raza es un gran cuerpo único y cada idioma es la forma en que actúa *una sola* gran conciencia vigilante, que reúne a muchos seres individuales. Nunca podremos llegar a los últimos conocimientos sobre la raza y el idioma, si no los estudiamos juntos y en continua comparación.

Pero tampoco podremos nunca comprender la historia de la humanidad superior, si olvidamos que el hombre es elemento de una raza y poseedor de un idioma, es decir, que procede de una unidad de sangre y se halla incluido en una unidad de compenetración inteligente, y que, por lo tanto, la existencia y la conciencia vigilante del hombre tienen cada una sus particulares sinus. En una y la misma población, el origen, desarrollo y duración del aspecto racial y del aspecto idiomático son *totalmente independientes* uno de otro. La raza es algo cósmico, algo que se refiere al alma. Obedece a ciertas periodicidades y, en su intimidad, hállase condicionada por las grandes relaciones astronómicas. Los idiomas, en cambio, son formaciones causales, que actúan por la polaridad de sus medios. Hablamos de los instintos de la raza y del espíritu del lenguaje.

Pero éstos son dos *mundos* diferentes. A la raza pertenece la más honda acepción de las palabras tiempo y anhelo. Al idioma, la de las palabras espacio y terror. Todo esto ha permanecido, hasta ahora, enterrado bajo el concepto de «pueblo».

Hay, pues, *torrentes de existencia y relaciones de conciencia vigilante*. Aquéllos poseen una fisonomía. listas se fundan sobre un sistema. Considerada en el cuadro del mundo circundante, es la raza el conjunto de los signos corporales que se ofrecen a la percepción sensible de seres vigilantes. Aquí debemos tener en cuenta que el cuerpo desarrolla y perfecciona, desde la niñez hasta la senectud, la forma que fue establecida para él por la generación y que le es íntimamente propia; en cambio, y simultáneamente, renuévase sin cesar aquello que, independientemente de su forma, constituye el cuerpo. Así, pues, en el hombre hecho no queda del niño nada más que el sentido viviente de su existencia; y no conocemos de ello mas que lo que se ofrece en el mundo de la conciencia vigilante.

Aun cuando para el hombre superior ya la impresión de la raza se limita casi a lo que aparece en el mundo luminoso de los ojos, de manera que la raza, para él, es esencialmente un conjunto de notas *visibles*, sin embargo, quédanle aún importantes restos de signos no ópticos, como el olor, la voz de los animales y, sobre todo, el modo de hablar de los hombres. En cambio, para los animales superiores, en la mutua impresión racial, no

predominan indudablemente las notas visuales. El olor es más importante; y aun deben añadirse otras especies de sensación, de que el hombre no tiene el menor conocimiento.

De aquí se deduce que una planta, puesto que posee existencia, *tiene también raza*—bien lo saben los horticultores y los jardineros—, pero que sólo los animales *reciben* impresiones de la raza. El espectáculo de la primavera tiene siempre para mí algo de conmovedor, cuando veo los tallos floridos, anhelando la generación y la fructificación, sin poder atraerse unos a otros por la fuerza luminosa de sus flores, incapaces incluso de advertirla y como condenados a ofrecer sus aromas y sus esplendores cromáticos a los animales, únicos seres para quienes éstos existen.

Llamo idioma al conjunto de la libre actividad del microcosmos vigilante, por cuanto esa actividad sirve de expresión *para otros*. Las plantas no tienen vigilia ni movilidad y, por tanto, carecen de idioma. Pero la vigilia de los animales es en todos sus momentos un idioma, no sólo cuando los actos particulares quieren tener un sentido de lenguaje, sino incluso cuando no quieren tenerlo y el fin consciente o inconsciente de la acción va orientado en muy distinto rumbo. Un pavo real habla, con plena conciencia indudablemente, cuando hace la rueda; pero un gatito, que juega con un ovillo de hilo, habla también—aunque sin darse cuenta—por la gracia de sus movimientos. Todos distinguimos los movimientos que hacemos cuando alguien nos mira, de los que hacemos cuando no nos observa nadie. Comenzamos de pronto a «hablar» conscientemente en todo lo que hacemos.

De aquí se deduce una distinción muy importante en las especies del idioma. Hay el idioma que es simplemente *expresión ante el mundo*, expresión cuya íntima necesidad reside en la tendencia de toda vida a realizarse ante testigos, a testimoniar de su existencia. Hay, empero, también el idioma que se ofrece a *la intelección de determinados seres*. El primero es *idioma de expresión*; el segundo es *idioma de comunicación*. Aquél supone tan sólo una conciencia vigilante. Este supone además un enlace entre conciencias vigilantes. Comprender es responder a la impresión de un signo con el sentimiento propio de la significación. Entenderse, dialogar, hablar a un «tú» es, pues, suponer en el interlocutor un sentimiento de la significación que corresponde con el nuestro propio. El idioma de expresión ante testigos demuestra sólo la existencia de un yo. Pero el idioma de comunicación supone un tú. El yo es quien habla; el «tú» es quien debe entender el idioma del yo. Para el hombre primitivo un árbol, una piedra, una nube puede ser un «tú».

Todas las deidades son otros tantos «tú». En los cuentos, todo lo que existe puede entablar diálogos con el hombre. Y basta sorprendernos en los momentos de iracundia o de poética inspiración para advertir que aún hoy puede cualquier cosa convertirse en «tú» para nosotros. Finalmente, todo hombre que piensa, habla consigo mismo como con un «tú». La *conciencia* del yo despierta por oposición al «tú». «Yo» es, pues, una denominación que designa el hecho de que existe un puente hacia otro ser.

Es imposible trazar un límite riguroso entre el idioma de expresión religiosa y artística y el puro idioma de comunicación. Y esto es cierto, sobre todo cuando se trata de culturas elevadas, cuyas formas evolucionan por separado. Efectivamente, por una parte, nadie puede hablar sin dar a su manera de hablar una expresión, que muchas veces permanece

incógnita para el mismo que habla y que en todo caso no sirve para la comunicación. Y, por otra parte, todos conocemos el drama, en que el poeta quiere «decir» algo que hubiera podido decir muy bien y aún mejor en una circular; el cuadro que por su contenido nos instruye, nos adoctrina, nos perfecciona—las series de imágenes en la iglesia griega ortodoxa forman un canon riguroso y sirven expresamente para representar las verdades de la religión de una manera clara y penetrante al espectador a quien un libro no dice nada—; los grabados de Hogarth, substitutos de las prédicas, y, por último, la oración, la conversación inmediata con Dios, que también puede ser reemplazada por el ejercicio de un acto del culto, cuyo lenguaje Dios comprende. Las discusiones teóricas sobre la finalidad del arte provienen de la necesidad de no confundir el idioma de expresión artística con el idioma de comunicación; y la aparición del sacerdocio en el mundo obedece a la idea de que sólo los sacerdotes conocen el idioma en que el hombre puede comunicarse con Dios.

Todas las corrientes de la existencia tienen un carácter histórico. Todas las relaciones entre las conciencias vigilantes lo tienen religioso. Todo lo que sabemos sobre los idiomas de las formas religiosas o artísticas, todo lo que por doquiera nos enseña la historia de la escritura—la escritura es el idioma verbal de los ojos—es sin duda alguna aplicable al origen del lenguaje articulado humano en general. Los vocablos primarios, de cuya estructura nada sabemos ya, poseían de seguro un colorido cultural. Pero la raza se halla en una relación semejante con todo lo que llamamos vida, en el sentido de lucha por el poderío con todo lo que llamamos historia, en el sentido de sino, con todo lo que hoy llamamos política. Sería quizás temerario rastrear algo de instinto político en el afán con que una enredadera busca adherencias en el tronco de un árbol, para vencer el obstáculo, apresarlos en sus mallas y encumbrarse sobre la copa, en el aire puro; sería temerario descubrir un sentimiento de religiosidad cósmica en el canto de la alondra que hiende el azul; pero es seguro que, partiendo de aquí, las manifestaciones de la existencia y de la vigilia, del ritmo y de la tensión conducen por serie ininterrumpida a las más logradas formas políticas y religiosas de toda civilización moderna.

Finalmente, aquí se encuentra también la clave que explica esas dos notables palabras, descubiertas por la investigación etnográfica en dos puntos harto diferentes de la Tierra, con aplicación no muy extensa, pero que luego insensiblemente se han ido colocando en el primer plano de los estudios. Me refiero a las voces *tótem* y *tabú*. Cuanto más enigmáticas y multívocas aparecían, más se iba sintiendo que por medio de ellas entramos en contacto con los últimos fundamentos de la vida y no sólo de la primitiva humanidad. Pues bien; nuestra investigación nos revela ahora el significado propio de esas dos palabras. *Tótem* y *tabú* designan el último sentido de la existencia y la vigilia, del sino y la causalidad, de la raza y el idioma del tiempo y el espacio, del anhelo y el terror, del ritmo y la tensión, de la política y la religión. La parte de *tótem* que hay en la vida es vegetativa y pertenece a todos los seres. La parte de *tabú* es animal y supone el libre movimiento del ser en un mundo. Poseemos órganos totémicos: los de la circulación de la sangre y los de la reproducción. Poseemos órganos tabúicos: los sentidos y los nervios. Todo lo que pertenece al *tótem* tiene fisonomía. Todo lo *tabú* tiene sistema. En el *tótem* reside el

sentimiento común a muchos seres que pertenecen a una y la misma corriente de existencia. Ni se puede transmitir ni se puede abandonar; es *un hecho*; es *el hecho* en sentido eminente.

Tabú, en cambio, es el carácter propio de las relaciones entre conciencias vigilantes; puede aprenderse, puede transmitirse, y constituye por lo mismo un secreto reservadísimo de las iglesias, las escuelas y las corporaciones artísticas, que poseen todas una especie de idioma misterioso [84].

Pero la existencia puede concebirse muy bien sin vigilia.

En cambio, la vigilia supone siempre la existencia. De aquí se deduce que puede haber razas sin idioma, pero no idioma sin raza. Por eso todo lo que posee raza posee asimismo una expresión propia, independiente de toda vigilia, una expresión que pertenece a las plantas como a los animales—pero que debe distinguirse cuidadosamente del *idioma* de expresión, que consiste en el *cambio activo* de la expresión—y que no se brinda a ningún testigo, sino que sencillamente existe: la fisonomía.

Pero en todo idioma de los que, con hondo sentido, llamamos vivos, hay también, además de la parte tabú, aprendible, ciertos rasgos raciales completamente incomunicables, rasgos que fenecen con los hombres de dicho idioma. Esos rasgos residen en la melodía, el ritmo y el acento; en el colorido, tono y curso de la pronunciación; en el giro del habla, en el gesto concomitante. Debiérase, pues, distinguir entre el idioma y el habla.

El idioma es un caudal muerto de signos. El habla es la actividad que actúa en esos signos [85]. Cuando ya no podemos oír y *ver* cómo se habla un idioma, sólo conocemos su esqueleto, no su cuerpo. Tal sucede con el sumérico, el gótico, el sánscrito y todos los idiomas que hemos descifrado por textos e inscripciones y que con plena razón llamamos muertos, porque ha desaparecido la comunidad humana que se formó con ellos. Conocemos el idioma egipcio, pero no el habla egipcia.

Sabemos aproximadamente cuál era el valor fonético de las letras y el sentido de las palabras en el latín de la época de Augusto. Pero no sabemos cómo sonaba un discurso de Cicerón desde las Postra y menos aún cómo recitaban Hesiodo y Safo sus versos y cómo era un diálogo en la plaza de Atenas.

Si, en efecto, la época gótica volvió a hablar el latín, hubo de ser éste un latín nuevo que surgió entonces. La formación de este latín gótico empezó alterando el ritmo y tono del habla —de la que hoy no tenemos tampoco la menor idea—y siguió luego por el léxico y la sintaxis. El latín antigótico de los humanistas, que se preciaban de ciceronianos, no fue tampoco una resurrección, ni mucho menos. Para apreciar bien la importancia del elemento racial en el habla basta comparar el alemán de Nietzsche y de Mommsen, el francés de Diderot y Napoleón, y observar que Lessing y Voltaire se hallan más próximos en el uso del idioma que Lessing y Hölderlin.

Y lo mismo sucede en el más importante de los idiomas de expresión, que es el arte. La parte tabú, esto es, el tesoro de formas, las reglas convencionales, el estilo—en cuanto por estilo se entiende un conjunto de giros establecidos, comparable al léxico y a la sintaxis de los idiomas verbales—representa el idioma mismo, que puede aprenderse y se aprende, en efecto, y se transmite por el uso en las grandes escuelas de pintura, en la tradición constructiva y en general en la rigurosa educación de los artífices, que es evidente para todo

arte genuino y cuyo fin en todas las épocas consiste en el seguro dominio, de cierta especie determinada de lenguaje, que se halla entonces en vida. Porque también aquí hay idiomas vivos e idiomas muertos. El idioma de las formas en un arte puede considerarse como vivo cuando los artistas todos lo emplean a modo de una común lengua materna, sin pensar siquiera en sus propiedades y estructura. En este sentido puede decirse que el estilo gótico era en el siglo XVI un idioma muerto, como el rococó en 1800. Compárese la absoluta seguridad de expresión que tienen los arquitectos y músicos del XVII y XVIII con el balbuceo de Beethoven, con el lenguaje de Schinkel y Schadow, penosamente aprendido casi en esfuerzos solitarios, con la faramalla de los prerrafaelistas y neogóticos y finalmente con los desesperados ensayos de los artistas actuales.

El habla de un idioma de formas artísticas, tal como la percibimos en las obras, nos da a conocer también la parte totémica, el elemento racial no sólo de los artistas particulares, sino de generaciones enteras de artistas. Los creadores de los templos dóricos en la Italia del Sur y en Sicilia y los constructores de los edificios góticos de ladrillo en la Alemania septentrional fueron de raza fuerte, como los músicos alemanes desde Heinrich Schütz hasta Sebastián Bach. Al aspecto totémico pertenecen el influjo de las trayectorias cósmicas—cuya significación en la figura de la historia del arte es apenas sospechada y nunca será definida al detalle—y las épocas creadoras de la primavera y del arrebatado amoroso que, independientemente de la seguridad en la morfogénesis, son decisivas para la energía de la forma y la profundidad de la concepción, tanto en las obras particulares como en las artes enteras. Comprendemos al formalista por profundidad de terror cósmico o por falta de raza; al informe, por exceso de sangre o por falta de disciplina.

Comprendemos también que hay diferencia entre la historia de los artistas y la historia de los estilos; y que el idioma de un arte puede pasar de un país a otro, pero no la maestría de la elocución.

La raza tiene raíces. Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza. Pero habría que saber que donde se halla el solar permanece también la raza, con los rasgos esenciales del cuerpo y del alma. Si no se la encuentra allí es que ya no existe en ninguna otra parte. La raza no emigra. Los hombres emigran y sus generaciones posteriores nacen en diferentes países; el paisaje ejerce, empero, un poder misterioso sobre el elemento vegetativo de estos descendientes y acaba por alterar totalmente la expresión racial; la antigua desaparece y surge una nueva. No fueron ingleses y alemanes los que emigraron a América; fueron hombres que, al emigrar, iban *como* ingleses y alemanes. Pero sus descendientes actuales son yanquis, y es bien sabido, desde hace tiempo, que el suelo indio ha manifestado sobre ellos su poderío, de tal manera que de generación en generación van pareciéndose más a la población destruida. Gould y Baxter han demostrado que los blancos de todas las procedencias, los indios y los negros adquieren la misma talla media y verifican su desarrollo en el mismo tiempo medio, y que esta asimilación se verifica con tal celeridad, que los jóvenes emigrados irlandeses—que se desarrollan por lo regular lentamente—sienten en seguida el influjo de la nueva tierra. Boas ha mostrado que los hijos de los judíos sicilianos—con cabezas largas—y los hijos de los judíos alemanes—con cabezas cortas—nacen en América todos con la misma forma de cabeza. El hecho es general, y debiera enseñarnos a tener gran precaución cuando hablamos de las emigraciones históricas, que

sólo conocemos por algunos nombres de tribus emigrantes y pocos restos del idioma, como sucede en la prehistoria antigua con los danaos, los etruscos, los pelasgos, los aqueos, los dorios. Nada podemos concluir sobre la raza de esos «pueblos». Los hombres que irrumpieron en las comarcas del sur de Europa bajo los varios nombres de godos, lombardos, vándalos, constituían al principio, sin duda, una raza por sí. Pero ya en la época del Renacimiento se habían por completo asimilado los caracteres raciales arraigados en el suelo de la Provenza, la Castilla y la Toscana.

No sucede lo mismo con el idioma. El solar de un idioma significa exclusivamente el lugar accidental de su formación y no guarda relación alguna con su forma interior. Los idiomas emigran, propagándose de tribu en tribu y caminando con las tribus que los hablan. Sobre todo, pueden cambiar.

Las razas cambian de idioma: he aquí una hipótesis que debemos aceptar, para los tiempos primitivos, y usarla con frecuencia. Repitémoslo: el caudal de formas—no el habla—de los idiomas puede ser recibido y asimilado, como las poblaciones primitivas acogen sin cesar motivos ornamentales, para emplearlos luego, con perfecta seguridad, como elementos del propio idioma de las formas. Cuando, en los tiempos primitivos, advierte un pueblo la superior fuerza de otro o siente que el idioma de otro es superior en sus aplicaciones, bástale esto para abandonar el propio lenguaje y adaptar el ajeno—a veces por un verdadero respeto religioso—. Siguiendo las migraciones de los normandos por Normandia, Inglaterra, Sicilia, Bizancio, se ve que aparecieron en estas comarcas con diferentes idiomas y que estaban siempre dispuestos a cambiar el que hablaban por otro nuevo. La veneración del idioma materno, con todo el contenido moral de esta palabra, que ha ocasionado repetidas veces crueles guerras de idiomas, es un rasgo del alma occidental *posterior*, rasgo que casi desconocen los hombres de otras culturas y que el primitivo ignora por completo.

Sin embargo, nuestros historiadores tácitamente lo suponen activo siempre, y esto da lugar a muchas conclusiones falsas sobre la significación de los descubrimientos lingüísticos en la historia de «los pueblos». Recuérdese, por ejemplo, la reconstrucción de la «invasión dórica» por la manera de hallarse distribuidos los dialectos griegos posteriores. De aquí se sigue que es imposible, basándose *en* toponímicos, patronímicos, inscripciones, dialectos y, en suma, en la parte lingüística, sacar conclusiones sobre la historia de la parte racial de las poblaciones. Nunca podemos saber *a priori* si el nombre de un pueblo designa un cuerpo de idioma o una raza, o las dos cosas, o ninguna de las dos; sin contar con que los nombres de los pueblos, y aun los de las comarcas, tienen sus propios destinos.

La casa es la expresión más pura que existe de la raza. A partir del momento en que el hombre, haciéndose sedentario, no se contenta ya con un simple abrigo y se construye una habitación sólida, aparece esa expresión que, dentro de la raza «hombre»—elemento del

cuadro *biológico* [86]-, distingue unas de otras las razas de los hombres en la historia universal propiamente dicha, corrientes de existencia, preñadas de significación mucho más anímica, psíquica. La forma primaria de la casa es algo que el hombre siente, que con el hombre crece, sin que éste sepa nada de ella. Como la concha del nautilus, como la colmena de las abejas, como el nido de los pájaros, posee la casa su evidencia interior; y todos los rasgos de las primitivas costumbres y formas de la existencia, de la vida conyugal y familiar, de la estructura colectiva, se hallan reproducidos en la planta de la casa y sus principales partes: vestíbulo, pórtico, megaron, atrio, gineceo. Basta comparar la planta de la antigua casa sajona con la de la casa romana para comprender que el alma de aquellos hombres y el alma de sus casas son una y la misma.

La historia del arte no hubiera debido apoderarse del tema de la casa. Ha sido un error considerar la construcción de la casa habitación como una parte de la arquitectura. Esta forma -la casa—ha nacido de la obscura costumbre de la existencia; no está destinada a satisfacer el ansia de los ojos, que buscan formas en la luz- A ningún arquitecto se le ha ocurrido nunca distribuir el espacio en la casa aldeana como en una catedral.

Este límite importantísimo del arte ha pasado desapercibido para los investigadores, si bien Dehio observa incidentalmente [87] que la vieja casa germánica de madera no tiene nada que ver con la gran arquitectura posterior, nacida de otros orígenes. Todo esto produce una continua perplejidad sobre el método a emplear, perplejidad que ha sido sentida, pero no comprendida, por la ciencia del arte. Esta reúne de todas las épocas primarias y más remotas, indistintamente, los utensilios, las armas, la cerámica, los tejidos, los sepulcros y las casas, no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto al adorno, y no pisa terreno firme hasta que llega a la historia *orgánica* de la pintura, de la plástica y de la arquitectura, es decir, de las artes particulares que forman un todo cerrado.

Pero aquí deben distinguirse clara y precisamente dos *mundos*: el mundo de la *expresión* anímica y el mundo del *idioma* de expresión. La casa, como igualmente las formas—inconscientes—fundamentales, esto es, usuales, de los recipientes: armas, vestidos y utensilios, pertenecen al elemento totémico. No caracterizan cierto gusto o preferencia, sino que revelan el modo de combatir, de habitar y de trabajar. Todo utensilio primitivo es la reproducción de una actitud racial del cuerpo; el asa de un jarro es la prolongación del brazo *en movimiento*. En cambio, la pintura y la talla domésticas, el vestido como adorno, la decoración de las armas y utensilios pertenecen al elemento tabú de la vida. En estos modelos y motivos ve el hombre primitivo una fuerza mágica. Las espadas germánicas de las invasiones llevaban adornos orientales y los castillos micenianos atesoraban trabajo del arte minoico. Así se diferencian la sangre y los sentidos, la raza y el idioma, la *política* y la *religión*.

Todavía no existe, pues—urgente problema para los investigadores futuros—, una historia universal de la casa y *sus razas*. Habría que hacerla con medios muy distintos de los que emplea la historia del arte. La casa del labriego, comparada con el curso de la historia del arte, resulta «eterna», como el labriego mismo. Hállase fuera de la cultura y, por lo tanto, fuera de la historia de la humanidad superior; no conoce sus limitaciones de lugar y de tiempo, y se conserva, en cuanto a la idea, inmutable a través de todas las transformaciones de la arquitectura *que se verifican junto a ella, pero no con ella*. La vieja choza redonda

italiana era aún conocida en la época imperial [88]. La forma de la casa romana rectangular, signo revelador de una segunda raza, se encuentra en Pompeya y hasta en los palacios imperiales del Palatino. Del Oriente toma el romano toda clase de adornos y estilos; pero a ninguno se le ocurre imitar, por ejemplo, la casa siria; como tampoco fue nunca alterada por los arquitectos urbanos del helenismo la forma del megaron de Tirinto y Micenas o la de la vieja casa griega rural, descrita por Galeno. La casa aldeana de Sajonia y de Franconia conservó intacto su núcleo esencial, desde el cortijo campesino hasta los palacios patricios del siglo XVIII, pasando por las casas burguesas de las viejas libres ciudades imperiales. Mientras tanto, los estilos gótico, renacimiento, barroco, imperio, fueron resbalando sobre las partes exteriores, dejando sus huellas en la fachada y en todas las habitaciones, desde el sótano al tejado; pero sin tocar al alma de la casa.

Otro tanto puede decirse de la *forma* de los muebles. Debería establecerse una cuidadosa distinción psicológica entre la forma del mueble y su elaboración artística. Particularmente, la evolución del asiento, en el mobiliario europeo septentrional —evolución que remata en el sillón de club—, es un trozo de la historia de la raza, no de la historia del estilo. Cualesquiera otros signos característicos pueden engañarnos sobre el sino de una raza. El nombre de los etruscos colocado entre los de los pueblos marítimos vencidos por Ramsés III; la misteriosa inscripción de Lemnos; las pinturas murales en los sepulcros de Etruria, nada de esto nos autoriza a establecer conclusiones seguras sobre la conexión corporal de esos hombres. A fines de la edad de piedra surgió y perduró en extensa región, al este de los Cárpatos, una ornamentación altamente significativa; .sin embargo, es posible que en esta comarca se hayan sucedido diferentes razas. Nada sabríamos sobre el acontecimiento de las invasiones si no poseyésemos en Europa occidental más restos que los de la cerámica en los siglos que van de Trajano a Clodoveo. Pero, en cambio, la aparición de una casa ovalada en la región egea [89], la de otro tipo muy raro de casa ovalada en Rhodesia [90], la coincidencia tan comentada entre la casa aldeana de Sajonia y la de las cabilas libias, nos revelan un trozo de la historia racial. Los ornamentos se propagan cuando una población hace suyo aquel otro idioma de las formas. Pero cada tipo de casa va unido a una raza.

Si un ornamento desaparece, esto no significa nada más sino que ha habido un cambio de idioma. Pero si desaparece un tipo de casa, es que *una raza se ha extinguido*.

De aquí se deduce una necesaria rectificación de la historia del arte. Hay que distinguir cuidadosamente en su curso el aspecto racial y el idioma propiamente dicho. Al principio de una cultura se yerguen sobre la aldea rural, conjunto de edificios de raza, dos formas características de alto rango como expresión de la existencia e idioma de la vigilia: los *castillos* y las *iglesias* [91].

En ellas la distinción entre tótem y tabú, anhelo y terror, sangre y espíritu, se exalta hasta llegar a un poderoso simbolismo. El viejo castillo egipcio, chino, antiguo, sudarábico, occidental, centro por donde pasan las generaciones se halla cercano a la casa del labrador. Ambos son copia de la vida real, de la generación y de la muerte, y, por tanto, ambos se hallan fuera de la historia del arte. La historia de los castillos alemanes pertenece a la *historia de la raza*. La ornamentación primitiva se adhiere a ellos y embellece aquí el artesonado, allá el portal o la escalera; pero puede ser elegida de uno u otro modo y puede también faltar en absoluto. No existe nunca una relación íntima y necesaria entre el cuerpo

del edificio y la ornamentación. La catedral no es nunca ornamentada; es ella misma *un ornamento*. Su historia—como la del templo dórico y la de todos los edificios primitivos destinados al culto—coincide perfectamente con la del estilo gótico; de manera que aquí, como en todas las culturas primitivas, de cuyo arte sabemos todavía algo, es claro, aunque no lo ha comprendido nadie, que la arquitectura rigurosa, pura ornamentación de índole soberana, se limita exclusivamente al edificio destinado para el culto. Todas esas bellas construcciones que vemos en Gelnhausen, Goslar y en la Wartburg *proceden* del arte de las catedrales; son meros adornos; carecen de íntima necesidad. Un castillo, una espada, un vaso, pueden no tener la menor decoración, sin perder por ello su sentido, ni aun siquiera su figura. Pero en una catedral o en un templo egipcio piramidal, esto no cabe ni imaginarlo.

Hay, pues, que distinguir entre el edificio *que tiene estilo* y el edificio *en el que se tiene estilo*. En el convento, en la catedral, es *la piedra* misma la que posee una forma y comunica esta forma a los hombres, sus servidores. Pero en la casa aldeana, en el castillo señorial, es la plena energía de las vidas aldeana y señorial la que, de su propio fondo, crea la vivienda. Aquí lo primero es el hombre y no la piedra; y si pudiéramos hablar aquí de ornamentación, habría de consistir ésta en la *forma* rigurosa, perfecta e inmovible *de las costumbres y los usos*. Tal sería la diferencia entre el estilo vivo y el estilo rígido.

Mas así como el poderío de esa forma viviente trasciende al sacerdocio mismo y produce—en la época védica como en la época gótica—el tipo del sacerdote caballero, así también el *sacro* idioma románico-gótico de las formas trasciende a todo lo que se refiere a la vida profana: vestidos, armas, habitaciones y utensilios, estilizando su aspecto exterior. Pero la historia del arte no debiera dejarse engañar por este mundo, ajeno a ella; se trata de la *superficie* y nada más.

A esto no se añade nada nuevo en las primitivas ciudades.

Entre las casas de raza, que forman calles y conservan en el interior la disposición y costumbres de la habitación aldeana, hay un puñado de edificios religiosos que *poseen* estilo. Desde este momento constituyen estos templos el *centro y asiento de la historia del arte* e irradian su forma sobre las plazas, las fachadas, las habitaciones. De los castillos habrán salido, sin duda, los palacios públicos y las casas patricias; del Palas, del pórtico de los hombres, habrán resultado los edificios de gremios y municipios; pero ninguna de estas construcciones tiene estilo; todas reciben y sustentan el estilo como de fuera. La burguesía verdadera no tiene ya la energía morfogenética de la religión primitiva. Aun puede desenvolver el ornamento, pero ya no es capaz de crear el *edificio como ornamento*. A partir de este instante, con la ciudad ya hecha y madura, la historia del arte se divide en las historias de las artes particulares. El cuadro, la estatua, la casa, son ahora objetos particulares a los que se aplica el estilo. La iglesia misma es ya una casa de éstas. Una catedral gótica *es* un ornamento. Una iglesia barroca es un edificio cubierto de ornamentación. El estilo jónico y el estilo barroco del siglo XVI preparan lo que el orden corintio y el rococó terminan. Aquí ya se han separado definitivamente la casa y el ornamento; y ni aun las obras maestras entre las iglesias y conventos del XVIII pueden negar ya que todo este arte se ha hecho profano, es decir, se ha convertido en puro adorno.

Con el Imperio, el estilo desciende más todavía y se torna simple buen gusto; y al final de este período la arquitectura es ya un arte industrial. Con esto se extingue al fin el idioma de expresión

ornamental y la historia del arte llega a su término. La casa aldeana, empero, con su inmutable forma racial, prosigue su vida.

9

Si se prescinde de la expresión racial de la casa, se advierte al punto que es enormemente difícil aproximarse a la esencia de la raza. No me refiero a la esencia íntima, al alma, que de ella nos habla elocuente y clarísimo nuestro sentimiento y todos sabemos a primera vista lo que es un hombre de raza.

Pero ¿cuáles son para nuestros sentidos, sobre todo para nuestros ojos, las notas por las cuales conocemos y distinguimos las razas? Sin duda, pertenece esto a la fisiognómica, como la clasificación de los idiomas pertenece a la sistemática. Pero ¡cuántas cosas deberíamos tener a la vista y nos faltan, sin embargo! ¡Cuántos rasgos perdidos en la muerte, desaparecidos para siempre en la putrefacción! Un esqueleto —único resto que en el mejor de los casos queda del hombre prehistórico— no nos dice nada, en comparación con lo que nos deja ignorar.

La prehistoria, con ingenuo celo, se halla siempre dispuesta a leer en una quijada o en un húmero increíbles noticias. Piénsese, empero, en uno de los grandes cementerios del norte de Francia; *sabemos* que hay en él enterrados hombres de todas las razas, blancos y de color, aldeanos y urbanos, jóvenes y hombres maduros. Pero si en el futuro se ignora esto, es indudable que una investigación antropológica no habrá de descubrirlo. Es, pues, posible que en una comarca transcurran grandes sucesos de carácter racial, sin que los investigadores adviertan lo más mínimo en los esqueletos de las tumbas. La expresión reside, por tanto, sobre todo en el cuerpo *viviente*; no en la estructura de las partes, sino en su movimiento; no en la calavera, sino en el gesto. Y, sin embargo, ¡cuántas expresiones de raza escapan a los sentidos más perspicaces del hombre actual! ¡Cuántas cosas que ni vemos ni oímos! ¡Cuántas para las cuales carecemos de órganos perceptores, a diferencia de muchas especies animales!

La ciencia de la época darwinista se ha planteado el problema en forma harto sencilla. El concepto con que trabaja es mezquino, grosero, mecánico. Comprende, en primer término, una suma de notas muy aparentes que pueden ser comprobadas en los hallazgos anatómicos, es decir, en el cadáver. No se alude siquiera a la observación del cuerpo vivo. En segundo término, búscanse tan sólo aquellos caracteres que se imponen a los menos perspicaces y aun ello solamente por cuanto pueden ser medidos y contados. El microscopio decide, no el sentimiento del ritmo. Si a veces se considera el lenguaje como carácter distintivo, nadie piensa en que las razas humanas se distinguen por el *modo de*

hablar y no por la estructura gramatical del *idioma*, que es un trozo de anatomía y de sistema. Nadie todavía ha comprendido que uno de los más importantes problemas de la investigación podría ser el de esas *razas del habla*.

En realidad, todos hemos comprobado en nuestra experiencia diaria, como conocedores de hombres, que el modo de hablar es uno de los más significativos rasgos raciales del hombre actual. Los ejemplos son innumerables y todo el mundo los conoce en abundancia. En Alejandría, un mismo idioma, el griego, era hablado de muy distintas maneras, según la raza.

Todavía hoy lo notamos en la forma de escribir los textos. En Norteamérica todos los naturales del país se expresan lo mismo, ya sea inglés, ya alemán o incluso indio lo que estén hablando. ¿Cuáles son los rasgos raciales imputables al paisaje, en el habla de los judíos del Oriente europeo, esto es, los rasgos del habla rusa comunes a los judíos y los rusos? ¿Cuáles son, en cambio, los rasgos raciales imputables a la sangre, esto es, los que pertenecen a los judíos todos, al hablar sus «idiomas maternos» de Europa, independientemente de la comarca en que habitan? ¿Qué modos son los suyos de silabear, acentuar y construir?

Pero la ciencia no ha advertido siquiera que la raza de las plantas no es lo mismo que la raza de los animales. Las plantas arraigan en la tierra. Los animales se mueven. Con el elemento microcósmico de la vida aparece un grupo de rasgos nuevos que es decisivo para los animales. Los científicos no ven tampoco que «las razas humanas», *dentro de la unidad de la raza «hombre»*, son a su vez conceptos nuevos. Nos hablan de adaptación y herencia, desvirtuando así por un encadenamiento causal, mecánico, de rasgos superficiales, lo que es expresión de la sangre y poderío del suelo sobre la sangre, arcanos que no podemos ver ni medir, pero que sentimos, vivimos y leemos en los ojos de nuestros semejantes.

Ni siquiera se han puesto de acuerdo los científicos sobre el rango relativo de esos signos superficiales. Blumenbach clasifica las razas por las formas del cráneo; Federico Müller—muy a la alemana—por los cabellos y la estructura del idioma; Topinard—muy a la francesa—por el color de la piel y la forma de la nariz; Huxley—muy a la inglesa—hace una clasificación, por decirlo así, deportiva, que en sí misma sería, sin duda alguna, bastante adecuada. Pero un buen caballista replicaría que con términos científicos no se llega nunca a definir las cualidades de una raza. Esas filiaciones de razas tienen todas tan poco valor como las filiaciones que toma la Policía para demostrar sus conocimientos teóricos acerca del hombre.

Es bien claro que nadie tiene idea de lo que hay de caótico en el conjunto expresivo del cuerpo humano. Sin contar el olor, que, para los chinos, por ejemplo, constituye una nota característica de la raza; sin contar el sonido, que en el habla, y sobre todo en la risa, ofrece al sentimiento hondas diferencias, inaccesibles a los métodos científicos, la imagen visual es tan rica, tan colmada de particularidades visibles y, por decirlo así, sensibles para la mirada profunda, que es inútil pensar siquiera en reducirlas a unos cuantos puntos de vista. Y todos esos aspectos y rasgos de la imagen son independientes unos de otros y tienen cada uno su propia historia. Hay casos en que el esqueleto y, sobre todo, la forma del cráneo varía completamente sin que se altere la expresión de las partes carnosas, esto es, del rostro.

Hermanos de una y la misma familia pueden muy bien presentar casi todas las notas diferenciales de Blumenbach, Müller y Huxley, y, sin embargo, ser idéntica su expresión viva de raza para cualquier observador. Más frecuente todavía es que los cuerpos de dos hombres tengan idéntica estructura, siendo totalmente distinta su expresión viviente. Bastará recordar la enorme diferencia que existe entre una raza genuinamente aldeana, como los frisonos o los bretones, y las razas genuinamente urbanas [92]. Pero a la energía de la sangre, que imprime siglo tras siglo idénticos rasgos—los rasgos de familia—y al poder del suelo — «caracteres locales»—hay que añadir esa fuerza cósmica misteriosa que enlaza en un mismo ritmo a los que conviven estrechamente unidos. Los llamados «antojos» de las embarazadas no son mas que una particularidad poco importante de uno de los más profundos y enérgicos principios morfogenéticos de toda raza. Todo el mundo ha observado que los cónyuges, tras larga e íntima convivencia, llegan a parecerse uno a otro de modo extraordinario. Sin embargo, la ciencia, con sus mediciones y cálculos, consigue quizás «demostrar» lo contrario. Nunca se exagerará bastante la energía morfogenética de ese ritmo vital, de ese fuerte sentimiento íntimo de la percepción del tipo propio. El sentido de la belleza de la raza—por oposición al atractivo consciente que en los hombres urbanos ejercen los rasgos de la belleza individual y espiritual—es mucho más fuerte en los hombres primitivos y por eso mismo les pasa desapercibido. Pero ese sentimiento *contribuye a la génesis de la raza*. Es indudable que ha determinado *el ideal corpóreo* del guerrero y del héroe, en las tribus nómadas, de manera que no sería absurdo hablar del tipo racial del normando o del ostrogodo. Lo mismo sucede en toda nobleza rancia, que siente con intimidad y fuerza su carácter unitario y por lo mismo llega inconscientemente a constituirse un ideal corpóreo. El compañerismo cría razas. La nobleza francesa y la nobleza rural alemana son términos que designan realidades raciales. Esto precisamente es lo que ha creado el tipo del judío europeo, tipo de enorme energía racial, con mil años de existencia en el Ghetto. Esto es lo que una y otra vez convertirá en raza a toda la población, que, para vivir su sino, se una por largo tiempo en estrecha unión espiritual. Dondequiera que existe un ideal de raza—y tal ha sido el caso en toda

altura primitiva, en la védica, en la homérica, en la época caballeresca de los Staufen—actúa poderosa la aspiración de una clase dominadora hacia ese ideal, la voluntad de ser así y no de otro modo; y esa aspiración, esa voluntad, independientemente de la elección de las mujeres, consigue realizar al fin el ideal anhelado. Además, hay que tener en cuenta un aspecto aritmético de la cuestión, aspecto que no ha sido suficientemente considerado. Cada uno de los hombres que hoy viven, tiene hacia el año 1300 un millón de antepasados y hacia el año 1000 mil millones. Este hecho significa que todo alemán de hoy tiene parentesco de sangre con todo europeo de las Cruzadas y que, cuanto más se estrechan los límites territoriales, más se intensifica ese parentesco, de manera que la población de un país, en el decurso de unas veinte generaciones, se convierte *en una sola familia*. Como la voz y elección de la sangre corre por las generaciones uniendo a los ejemplares de la raza, deshaciendo y rompiendo matrimonios, venciendo con astucia o violencia todos los obstáculos de la moral, así también ese hecho da lugar a innumerables acopiamientos que, por modo inconsciente, cumplen la *voluntad de la raza*.

Tales son los rasgos primarios, los rasgos vegetativos de la raza, los que constituyen la «*fisonomía de la cosan*», prescindiendo por ahora del movimiento, los que *no* sirven para diferenciar el cuerpo animal vivo del cuerpo animal muerto, los que han de estar impresos

incluso en las partes más rígidas del cuerpo. Hay, sin duda, cierta homogeneidad entre la línea de una encina o de un chopo italiano y la línea de un hombre —«esbelto», «grácil», «espigado»—. Igualmente el perfil dorsal de un dromedario y el dibujo de una piel de tigre o de cebra constituye una nota racial de carácter vegetativo. A este aspecto

pertenecen también los efectos de ciertos movimientos que la naturaleza realiza con un ser o en un ser. Un abedul y un niño, que se mecen al viento, un roble con su copa extendida, el vuelo pacífico o el giro angustioso de los pájaros en la tormenta, todo esto pertenece al aspecto vegetativo de la raza.

Pero ¿de qué parte se ponen estas notas cuando se trata de *la lucha entre la sangre y el suelo*, aspirando ambas a producir la forma interna de una especie «transplantada» de animales u hombres? ¿Qué hay de vegetativo en la figura del alma, de las costumbres, de la casa?

El cuadro varía por completo si consideramos la impresión que produce el elemento puramente animal. Si recordamos la diferencia entre la existencia vegetativa y la vigilia animal, veremos que no se trata aquí de la vigilia misma y su idioma, sino que aquí lo cósmico y lo microcósmico forman un cuerpo dotado de libre movimiento, un microcosmos relacionado con un macrocosmos, un ser cuya vida y actividad independientes poseen una expresión propia, que emplea en parte los órganos de la vigilia y, como sucede en los corales, desaparece en gran parte con la movilidad misma.

Si la expresión racial de la planta consiste sobre todo en la fisonomía de la cosa, en cambio la expresión animal reside en la *fisonomía del movimiento*, esto es, en la figura moviéndose, en el movimiento mismo y en la forma de los miembros, por cuanto éstos manifiestan el sentido del movimiento. Un animal dormido nos revela muy pocos rasgos de expresión racial; menos aún el animal muerto, cuyas partes inquiere científicamente el investigador y casi ninguno el esqueleto de un vertebrado. Por eso en los vertebrados las articulaciones son más expresivas que los huesos; por eso también en las masas de los miembros es donde se halla propiamente la expresión y no en las costillas ni en los huesos del cráneo—con excepción tan sólo de la mandíbula, cuya estructura revela el carácter de la alimentación animal, mientras que la nutrición de la planta es un simple *proceso natural*—; por eso, en fin, el esqueleto de los insectos, que envuelve el cuerpo, es más expresivo que el esqueleto de los pájaros, que lo sustenta. Los órganos de la membrana germinativa externa son los que principalmente y con creciente energía almacenan la expresión racial; no los ojos, con su color y su forma, sino la *mirada*, la *expresión del rostro*, la boca que; gracias a la costumbre de hablar, contiene la expresión de la inteligencia; no, pues, el cráneo, sino la «cabeza», con las líneas formadas por la carne, la cabeza toda que llega a ser propiamente el asiento de la parte no vegetativa de la vida. Pensemos en el fin que se proponen los que crían orquídeas o rosas y los que crían caballos o perros; pensemos en el fin que nos propondríamos de preferencia al criar una especie o tipo de hombre. Pero esa fisonomía resulta—repetámoslo— no de la forma matemática de las partes visibles, sino única y exclusivamente de la expresión del movimiento. Y si bien es cierto que reconocemos a primera vista la expresión racial de un hombre inmóvil, esto obedece a que nuestros ojos poseen una dilatada experiencia y perciben en los miembros el movimiento correspondiente. La verdadera forma racial de un bisonte, de una trucha, de un águila real

no se reproduce por definición de contornos y masas. Y esas formas de raza no habrían ejercido nunca tan hondo atractivo sobre los artistas si el secreto de la raza no fuese algo que sólo se revela al alma en la obra de arte, algo que la simple imitación de la imagen visual no alcanza nunca a manifestar. Hay que contemplar y sentir la enorme energía vital que se concentra en la cabeza y nuca, que nos habla en los rojizos ojos, en el breve cuerno torcido, en el pico del águila, en el perfil del ave de rapiña. Ningún idioma verbal podría comunicar eso valiéndose de recursos intelectuales. Sólo el idioma del arte es capaz de expresarlo.

Pero las notas características de las especies animales más nobles nos aproximan ya al concepto de raza humana. Este concepto introduce en el tipo hombre diferencias que trascienden de los elementos vegetativos y animales, diferencias que por ser espirituales eluden más fácilmente aún los métodos científicos. Los caracteres groseros del esqueleto no tienen ya significación propia, independiente. Retzius (+ 1860) refutó ya la opinión de Blumenbach, según la cual la raza coincide con la forma del cráneo. Y J. Ranke resume los resultados de su estudio en las siguientes palabras; «Todas las formas de cráneos que se dan en la humanidad pueden encontrarse en cualquier pueblo y a veces hasta en una misma aldea; hay una mezcla de las diferentes formas de cráneo, en que los tipos extremos se hallan entre si unidos por una serie de formas intermedias» [93]. Sin duda, cabe determinar formas fundamentales ideales; pero hay que recordar siempre que son justamente formas ideales y que, a pesar de los métodos objetivos de medición, es el capricho el que traza en esto los límites y divisiones verdaderas. Más importancia que todos los ensayos realizados para descubrir un principio ordenador tiene el hecho de que dentro de la especie humana se den todas esas formas, desde la primitiva época glacial hasta hoy, sin haber variado sensiblemente y aparezcan mezcladas hasta en los miembros de una misma familia. El único resultado seguro de la ciencia es la observación de Ranke, cuando dice que colocando las formas craneanas en series, con sus transiciones respectivas, resultan ciertas cifras medias, las cuales caracterizan, no la «raza», sino la comarca.

En realidad, la expresión racial de una cabeza humana es compatible con cualquier forma de cráneo. Lo decisivo no son los huesos, sino la carne, la mirada, el gesto y ademán. Desde la época romántica viene hablándose de una raza indogermánica. Pero ¿existen *cráneos* arios y semitas? ¿Es posible distinguir los cráneos celtas y los cráneos francos o aun sólo los de los buros y los de los cafres? Si esto no es posible, ¿cómo hacer entonces una historia de las razas humanas, ya que la tierra no nos ha conservado más datos que los huesos de las tumbas?

Hay un medio radical para convencerse de lo poco que significa el esqueleto en eso que los hombres superiores llaman raza.

Elíjanse hombres que presenten notorias diferencias de raza y obsérvense todos a los rayos X. El observador que esté pensando en la idea de la «raza», sentirá de seguro una impresión ridícula y desconcertante, viendo a la luz de los rayos X que la «raza», de pronto, ha desaparecido por completo.

Y lo poco que en el esqueleto queda de característico es —insistamos sobre ello—un producto del suelo y no una función de la sangre. Elliot Smith, en Egipto, y von Luschan,

en Creta han estudiado el enorme material óseo de las tumbas desde la edad de la piedra hasta hoy. Por estas comarcas han pasado innumerables corrientes humanas, desde los «pueblos marítimos» de mediados del milenio segundo antes de Jesucristo, hasta los árabes y los turcos. Sin embargo, el esqueleto medio ha permanecido invariable. Las «razas» resbalaron, por decirlo así, en forma de carne sobre la osatura, inalterable producto del suelo. En la región alpina viven hoy «pueblos» germánicos, románicos y eslavos de las más distintas procedencias; y basta con mirar hacia atrás para descubrir en estas regiones otras muchas tribus—entre ellas etruscos y hunos—.

Sin embargo, el esqueleto es siempre el mismo y no cambia hasta que llegamos a las tierras bajas, en donde las nuevas formas que aparecen son igualmente permanentes. Por eso ninguno de los famosos descubrimientos de huesos prehistóricos, desde el cráneo neandertalense hasta el «*homo aurignacensis*», demuestra nada respecto de la raza y las migraciones raciales del hombre primitivo. Prescindiendo de ciertas conclusiones que por las mandíbulas pueden sacarse acerca de la alimentación de aquellos hombres, los esqueletos prehistóricos presentan la forma fundamental del país, lo que hoy todavía se encuentra en la región.

Esta misma fuerza misteriosa del suelo puede rastrearse en todo ser vivo, tan pronto como se aplican, para descubrirla, características independientes de los métodos groseros de la época darwinista. Los romanos introdujeron la viña en la región del Rin. Esta planta se ha desarrollado en esta región sin sufrir cambios visibles, es decir, sin alteraciones botánicas.

Sin embargo, la «raza» propia de la vid renana puede determinarse por otros medios. Existe una diferencia notoria, no sólo entre los vinos del Norte y los del Sur, no sólo entre los del Rin y los del Mosela, sino hasta entre los de los diferentes pagos.

Otro tanto puede decirse de la fruta, del te, del tabaco. Ese aroma, genuino producto del paisaje, pertenece a las notas raciales que no pueden medirse y que son, por lo tanto, las más significativas. Las nobles razas de hombres se diferencian por los mismos medios espirituales que los vinos nobles. Hay un elemento idéntico, accesible tan sólo a las sensibilidades delicadas, un leve aroma que en todas las formas y bajo todas las culturas enlaza en Toscana a los etruscos con el Renacimiento y a orillas del Tigris a los sumerios de 3000 con los persas de 500 y con los otros persas de la época islámica.

Pero la ciencia, con sus medidas y sus pesadas, no puede llegar a tales finezas. El sentimiento las percibe con inequívoca certidumbre a primera vista. Pero la contemplación erudita no las ve. Llegamos, pues, a la conclusión de que la raza, como el tiempo y el sino, es algo decisivo en todos los problemas de la vida, algo que cualquier hombre percibe con claridad y distinción, mientras no intenta comprenderlo, sometiéndolo a la ordenación y análisis intelectual, que anulan el alma. Raza, tiempo y sino son términos que viven conexos. Pero desde el momento en que el pensamiento científico se acerca a ellos, cambia al punto su sentido; la voz tiempo adquiere el significado de dimensión; la voz sino el de enlace causal; y la raza, que hasta hace poco percibíamos aún con infalible tino, se convierte en una inextricable maraña de notas diferentes que van y vienen desordenadas por comarcas, tiempos, culturas, tribus.

Algunas de esas notas arraigan en una tribu y con ella emigran; otras se deslizan sobre una población como las sombras de las nubes; otras, en fin, cual genios de la comarca, se apoderan de todo el que se establece en el lugar. Unas se excluyen; otras se buscan. Es, pues, imposible hacer una firme clasificación de las razas—ambición suprema de toda etnología—. Intentarlo tan sólo es ya contradecir a la esencia de la raza. Todo ensayo sistemático, en este punto, constituye una falsificación inevitable y supone el desconocimiento del objeto. La raza es, por oposición al idioma, algo enteramente asistemático. En última instancia, cada hombre y cada momento de la existencia tienen su raza propia. Por eso la única manera de acercarse al aspecto totémico de la vida es el tacto fisiognómico y no la clasificación.

10

El que quiera penetrar en la esencia del idioma, deje a un lado todas las investigaciones eruditas y observe cómo el cazador habla con su perro. El perro sigue el dedo extendido; escucha atento el timbre de las palabras y luego meneaba la cabeza: no comprende esa especie de idioma humano. En seguida hace un par de frases para indicar *su* concepción, se detiene y ladra: esto, en su lenguaje, constituye una frase que encierra la pregunta de si era eso lo que el amo quiso decir. Viene luego, expresada también en lenguaje canino, la alegría de comprender que había entendido bien. De la misma manera intentan entenderse dos hombres que no poseen en común realmente ni un solo idioma verbal. Cuando un cura de aldea tiene que explicar algo a una labradora, la mira con ojos penetrantes, e involuntariamente expresa con sus gestos y ademanes lo que la labradora no podría entender si lo oyera decir en términos eclesiásticos. Los idiomas verbales de hoy no pueden producir la mutua comprensión sino por su enlace con otras especies idiomáticas. Nunca, en ninguna parte han sido empleados en sí y por sí solos.

Si el perro quiere algo, agita la cola y se impacienta de que el amo sea tan tonto que no comprenda este idioma tan claro y expresivo. Lo completa entonces con el idioma sonoro—ladrando—y finalmente con el idioma de los gestos—representando una escena—. El hombre aquí es el necio, que todavía no ha aprendido a hablar.

Por último, sucede algo muy notable. Cuando el perro ha hecho todo lo posible para comprender los diferentes idiomas de su amo, se detiene de pronto delante de él y hunde la mirada en sus ojos. Verificase en este instante un proceso misterioso: el yo y el tú entran inmediatamente en contacto. La «mirada» salta los linderos de la conciencia vigilante. La existencia se comprende sin necesidad de signos. El perro aquí hace lo que el conocedor de hombres, que clava la mirada en el adversario para penetrar, tras las palabras, en el núcleo esencial, íntimo, del que las pronuncia.

Todos, sin saberlo, hablamos hoy aún esos idiomas. El niño habla mucho antes de haber aprendido a pronunciar la primera palabra; las personas mayores hablan con los niños sin pensar para nada en la significación habitual de las palabras; lo cual quiere decir que los

sonidos sirven aquí como de un idioma distinto del idioma verbal. Y esos otros idiomas también tienen sus grupos y dialectos. Pueden aprenderse, dominarse y ser mal entendidos. Son para nosotros tan indispensables, que el idioma verbal resultaría ineficaz si intentásemos

emplearlo solo, sin completarlo y robustecerlo por los idiomas del sonido y de los gestos. La escritura misma, que es el lenguaje verbal de los ojos, sería casi ininteligible sin los gestos de la puntuación.

El error capital de la lingüística es confundir el lenguaje en general con el lenguaje verbal humano; y aunque esta confusión no la comete la lingüística en teoría, es el hecho que la comete regularmente en la práctica de sus investigaciones.

Esto ha llevado a un desconocimiento completo de la multitud de lenguajes que se hallan en uso general entre animales y hombres. La esfera de las lenguas es mucho más amplia de lo que suponen los investigadores; y los idiomas verbales—que todavía no han llegado a plena independencia—ocupan en esa esfera un lugar mucho más modesto del que se cree. Por lo que se refiere al «origen del lenguaje humano», el problema está mal planteado. El idioma verbal—a él se refieren las indagaciones, con lo cual resultan identificadas dos cosas que en realidad no son idénticas—no nace en el sentido que aquí se supone. No es ni primero, ni único. La importancia enorme que adquiere, a partir de cierto momento, en la historia humana no debe engañarnos sobre su posición en la historia de los seres en general capaces de movimiento. La investigación del lenguaje no debe comenzar con el hombre.

Pero también resultaría falsa la noción de un «comienzo del lenguaje animal». El habla está tan íntimamente unida a la existencia viviente del animal—por oposición a la existencia de la planta—, que ni siquiera pueden imaginarse sin lenguaje los seres monocelulares, aun cuando estén desprovistos de órganos sensibles. Ser un microcosmos en el macrocosmos es poder comunicarse con los demás. No tiene sentido hablar de un *comienzo* del idioma dentro de la historia animal. Pues es evidente que existe una *pluralidad* de seres microcósmicos.

Pensar en otras posibilidades es un simple juego. Las fantasías darwinistas sobre generación primaria y primeros progenitores deben quedar relegadas para uso de los eternos retrasados.

Pero los enjambres, en donde vive siempre un sentimiento interno del «nosotros», son también seres despiertos y aspiran a establecer entre sí relaciones de conciencia vigilante.

La vigilia es actividad en lo extenso, y actividad caprichosa.

Así se distinguen los movimientos de un microcosmos de la movilidad mecánica de una planta y aun de los movimientos que realizan hombres y animales por cuanto son plantas, es decir, cuando se encuentran en el estado del sueño. Observad la actividad nutritiva, reproductiva, defensiva y ofensiva de los animales. Parte de ella consiste regularmente en palpar el macrocosmos por medio de los sentidos, ya se trate de la sensibilidad indiferenciada de los seres monocelulares, ya de la visión diferenciada de un ojo

perfectamente desarrollado. Hay aquí una clara *voluntad de recibir impresiones*: la llamamos orientación. Pero, además, desde un principio se manifiesta también *la, voluntad de producir impresiones en los demás*; se aspira a atraer, a repeler, a aterrorizar otros seres. Esto es lo que llamamos *expresión*. *Con la expresión está ya dado el lenguaje, como actividad de la vigilia animal*. A esto no se añade en lo sucesivo nada que sea esencialmente nuevo. Los idiomas verbales de las civilizaciones superiores no son otra cosa que refinadas elaboraciones de posibilidades, todas las cuales se hallan comprendidas en el hecho de la impresión voluntaria que los seres monocelulares producen unos sobre otros.

Pero el fundamento de este hecho es el sentimiento humano del terror. La vigilia practica separaciones en el elemento cósmico; la vigilia tiende un espacio entre lo aislado, lo distinto. La sensación de soledad es la impresión primera del despertar diario. De aquí el afán primario de juntarse al otro en medio de ese mundo extraño; de aquí la tendencia a comprobar sensiblemente la proximidad del otro y a buscar con él un enlace consciente. El tú resuelve, extingue el terror de la soledad.

El *descubrimiento del tú*, que consiste en destacar sobre el mundo de lo extraño otro ser que es como nuestro propio ser orgánico, *psíquico*, constituye el gran momento en la historia primitiva del animal. *Por eso hay animales*. Observad con paciencia y atención el mundo de una gota de agua al microscopio. Os convenceréis de que el descubrimiento del *tu y con él el del yo se* ha verificado ya aquí en la forma más sencilla imaginable. Esos pequeños seres no sólo conocen *lo otro*, sino también *el otro*; no sólo tienen vigilia, sino también relaciones entre las distintas viglias de unos y otros; no sólo tienen expresión, sino también los elementos de un *idioma* de expresión.

Recordad la diferencia que hemos establecido entre los dos grandes grupos de idiomas. El idioma de expresión considera al otro ser como un testigo y aspira tan sólo a producir en él una impresión. El idioma de comunicación considera al otro ser como interlocutor y espera su respuesta. Comprender significa recibir impresiones con el propio sentimiento de la significación; esta es la base del más alto idioma de expresión que tiene el hombre: el arte [94]. Entenderse, dialogar, significa, empero, suponer en el otro el mismo sentimiento de la significación. Llamamos *motivo* al elemento de un idioma de expresión ante testigos. El dominio de los motivos es la base de toda técnica de la expresión. Por otra parte, llamamos *signo* a la impresión producida sobre otro con el fin de entenderse dos seres. El signo constituye el elemento de toda técnica de la comunicación y, en el caso más elevado, de todo idioma verbal humano.

No tenemos apenas idea de la extensión que ocupan esos dos mundos idiomáticos en la vigilia humana. Al idioma de expresión, que en los tiempos primitivos aparece siempre con la gravedad religiosa del tabú, pertenece no sólo la ornamentación rígida y pesada que primitivamente coincide en absoluto con el concepto del arte y convierte todas las cosas rígidas en sustentos de la expresión, sino también el ceremonial solemne que con sus fórmulas recubre toda la vida pública y aun la vida familiar [95], y el «idioma del traje»: vestidos,

tatuajes, adornos, que poseen una significación *uniforme*. Los investigadores del siglo pasado se esforzaron en vano por derivar el traje del pudor o de motivos finalistas. Para

comprenderlo bien hay que considerarlo como medio de un lenguaje de expresión. Lo es, en efecto, de grandiosa manera en todas las civilizaciones y aun hoy. Basta recordar la tiranía de la moda sobre la vida y tráfico públicos, los trajes de ritual que hay que vestir en todos los actos y fiestas importantes, los matices varios en la indumentaria social, el vestido de novia, el vestido de luto, el uniforme militar, el ornato sacerdotal; recordad las condecoraciones e insignias, la mitra y la tonsura, la peluca y el bastón, el polvo, los anillos, los tocados, las partes del cuerpo que significadamente se cubren o se descubren, el traje de los mandarines y de los senadores, de las odaliscas y de las monjas, la corte de Nerón, Saladino y Moctezuma, sin contar las particularidades del traje popular y el lenguaje de las flores, de los colores, de las piedras preciosas. Y no hay que citar el idioma de la religión, porque todo esto *es* religión.

Los idiomas de comunicación, en los que no deja de participar ninguno de los modos imaginables de sensación, han desarrollado poco a poco tres signos principales para los hombres de las culturas superiores. Estos tres signos son la imagen, el sonido y el gesto, que se han fundido en una unidad dentro del idioma escrito de la civilización occidental: la unidad de la letra, la palabra y la puntuación.

En el curso de esa larga evolución verificase al fin *la distinción entre el idioma y el habla*, o tono. No hay en la historia del lenguaje otro proceso de mayor importancia. Originariamente, todos los motivos y signos nacieron de la necesidad momentánea y fueron destinados a llenar un solo acto de la actividad vigilante. Su significación real, sentida, y su significación querida se confunden. El signo es el movimiento y no la cosa movida. Pero tan pronto como se establece la separación entre una provisión fija de signos y el acto viviente de emitir signos, la cosa varía por completo. No sólo se distingue entonces entre la actividad y sus medios, sino también entre el *medio y su significación*. La unidad de estos dos elementos cesa de ser evidente; más aún, resulta imposible. El sentimiento de la significación es algo vivo y, como todo lo que se relaciona con el tiempo y el sino, es singular e irrevocable. Ningún signo, por conocido y habitual que sea, se repite nunca con la misma significación. Por eso primitivamente no reaparecen nunca los signos con la misma forma. El reino de los signos rígidos es algo absolutamente hecho, puramente extenso; no es un organismo, sino un sistema que tiene su lógica propia, lógica mecánica, que introduce en la relación entre dos seres la oposición inconciliable de espacio y tiempo, espíritu y sangre.

Esta provisión fija de signos y motivos, con supuesta significación fija, tiene que ser estudiada y ejercitada por el que quiere tomar parte en la correspondiente comunidad de conciencias despiertas. *Al concepto de idioma—separado del habla— pertenece inevitablemente el concepto de escuela*. La escuela se halla perfectamente elaborada entre los animales superiores; y en toda religión cerrada, en todo arte, en toda sociedad, constituye la base sobre la cual se adquiere la consideración de fiel, de artista o de hombre educado. Para ser miembro de una de estas comunidades hay que conocer su idioma, es decir, sus dogmas, sus costumbres, sus reglas. Ni en el arte del contrapunto ni en la religión católica bastan el sentimiento y la buena voluntad. Cultura significa una exaltación inaudita del idioma de las formas, tanto en profundidad como en rigor, exaltación que se verifica en

todos los órdenes y constituye la cultura *personal*— religiosa, moral, social, artística—del individuo que pertenece a dicha comunidad. El individuo, pues, llena su vida con el ejercicio y la educación necesarios para *esa* vida culta. Por eso, en todas las artes mayores, en las grandes iglesias, misterios y órdenes, en la alta sociedad de las clases distinguidas, el dominio de la forma llega a una maestría que

constituye uno de los prodigios de la humanidad. Pero encumbrada a la cima de sus exigencias, esa maestría finalmente se destruye a sí misma. El término que indica esta quiebra interior de todas las culturas—dicho expresa o implícitamente—es siempre el «retorno a la naturaleza». Esa maestría, empero, se extiende también al idioma verbal. Junto a la sociedad distinguida en la época de los tiranos griegos y de los trovadores, junto a las fugas de Bach y a los vasos pintados de Exekias deben colocarse el arte oratorio de Atenas y la conversación francesa, que suponen ambos, como todo arte, una convención rigurosa y lentamente elaborada y, para el individuo, un largo y esforzado ejercicio.

Nunca se exagerará bastante el alto valor metafísico que posee esa independización del idioma rígido. La costumbre diaria del tráfico en formas fijas, el hecho de que la vigilia entera se halle dominada por tales formas, que ya no son percibidas al punto mismo de formarse, sino que existen simplemente e imponen la necesidad de su intelección, en el sentido más riguroso de la palabra, todo esto trae consigo una separación cada vez más aguda entre el comprender y el sentir. El habla primitiva es sentida y comprendida a un tiempo mismo. En cambio, el uso de un idioma exige que los medios idiomáticos *ya conocidos* sean recibidos por la sensibilidad; luego se verifica la intelección del propósito o sentido que tienen, *en este caso particular*. El núcleo de toda educación escolar consiste, pues, en la adquisición de *conocimientos*. Toda iglesia manifiesta en voz alta y clara que no es el sentimiento, sino el saber, el que proporciona los medios para la salvación. Todo arte auténtico se basa en el seguro conocimiento de ciertas formas que el individuo ha de aprender y no inventar. El «intelecto» es el saber pensado como entidad. Es lo que resulta extraño siempre al elemento de la sangre, de la raza, del tiempo. La oposición del idioma rígido a la sangre fluida, a la historia transeúnte, es el estímulo que provoca los *ideales negativos* de lo absoluto, de lo eterno, de lo universalmente válido: los ideales de iglesias y escuelas.

Síguese de aquí, por último, que todos los idiomas son imperfectos y contradicen de continuo, en su aplicación, el propósito inicial del habla. Puede decirse que la mentira ingresa en el mundo cuando empieza a separarse el idioma del habla.

Los signos son fijos, pero la significación no lo es. El hombre empieza por sentirlo, luego lo sabe y por último se aprovecha de ello. Una experiencia remotísima nos ha enseñado que a veces quiere uno decir algo y le «fallan» las palabras, o se expresa uno mal diciendo en realidad cosa distinta de lo que pensaba, o se expresa uno bien y resulta mal entendido. Finalmente, surge el arte—extendido entre los animales, por ejemplo, los gatos—de emplear las palabras para ocultar los pensamientos. No se dice todo, o se dice otra cosa. Se habla formulariamente para decir poco o entusiásticamente para no decir nada. Otras veces se imita el lenguaje de otro. Algunas aves de rapiña imitan las estrofas de las pequeñas aves cantoras para atraerlas. Es ésta una astucia corriente de los cazadores; pero supone la existencia de motivos y signos fijos, como igualmente la supone la imitación de viejos

estilos artísticos o la falsificación de una firma. Y todos esos rasgos, que encontramos en el porte, gesto y ademán como en la escritura y la pronunciación, reaparecen asimismo en el idioma de toda religión, de todo arte, de toda sociedad. Recordad los ejemplos del hipócrita, del beato, del hereje, el *cant* inglés, el sentido adjetivo de las palabras diplomático, jesuíta, comediante, las máscaras y precauciones de la buena educación y por último la pintura moderna, que es toda falsedad y que en cada exposición nos ofrece las más variadas formas de expresión mendaz.

No se puede ser diplomático en un idioma que se balbucea.

El que domina un idioma corre el peligro de convertir la relación entre los medios y la significación en nuevo medio para otros fines. Así nace el arte espiritual de *jugar* con la expresión.

Los alejandrinos y los románticos dominan este arte; por ejemplo: en la lírica, Teócrito y Brentano; en la música, Reger; en la religión, Kirkegaard.

Finalmente, el idioma y la verdad se excluyen [96]. Por eso en la época de los idiomas rígidos adquiere todo su valor el tipo del conocedor de hombres, que es todo raza y sabe lo que puede esperarse de un ser que habla. Leer en los ojos del interlocutor, reconocer al sujeto tras el discurso o el tratado filosófico, calar el corazón tras la plegaria, descubrir el rango social íntimo de la persona tras el atuendo de buen tono, y todo esto conseguirlo inmediatamente, con la evidencia de lo cósmico, he aquí un imposible para el hombre de tipo tabú, para el hombre que cree al menos en *un* idioma. Un sacerdote que sea al mismo tiempo diplomático no será nunca un auténtico sacerdote. Un ético por el estilo de Kant no es nunca un conocedor de los hombres.

La mentira de las palabras se trasluce en los gestos indeliberados. La hipocresía de los gestos se desenmascara en el tono.

Justamente porque el idioma rígido separa los medios del fin, no consigue engañar la mirada del buen conocedor. El buen conocedor lee entre líneas y cala a un hombre con sólo ver su porte o su letra. Por eso la comunidad de almas, cuanto más profunda e íntima es, más prescinde de los signos, más anula las relaciones basadas en la vigilia inteligente. El verdadero compañerismo se entiende con pocas palabras; la fe verdadera enmudece. El más puro símbolo de una compenetración superior al idioma es el viejo matrimonio aldeano que al atardecer se sienta delante de la casa y entabla una conversación muda. Cada uno de esos dos seres sabe muy bien lo que el otro piensa y siente. Enmudece porque las palabras servirían de estorbo. Esta mutua inteligencia silenciosa hunde sus raíces profundamente en la historia primaria de la vida en movimiento, más allá todavía de las comunidades animales. Por momentos llega casi a anular la conciencia despierta.

De todos los signos rígidos ninguno ha llegado a ser tan fecundo en consecuencias como el que, en su estado actual, designamos con el término de «palabra». Pertenece, sin duda, a la historia del idioma humano. Pero la representación del «origen del idioma verbal», tal como ordinariamente se piensa y aplica, con todas las deducciones que de ella se derivan, es tan absurda como la idea de un principio del idioma en general.

El idioma no tiene un comienzo, porque está dado con la esencia misma del microcosmos y contenido en ella. El idioma de palabras no tiene tampoco comienzo, porque supone ya otros idiomas de comunicación muy perfectos, los cuales, tras lento desarrollo, llegan a un estado en el que la palabra constituye un rasgo particular que poco a poco adquiere la preponderancia.

Teorías tan contrarias como la de Wundt y la de Jespersen [97] cometen el error de investigar el lenguaje de palabras como algo nuevo y substantivo, lo que les conduce a una psicología completamente errónea. El idioma verbal es en verdad algo muy tardío y diferenciado, último retoño en el tronco de los idiomas sonoros y no tallo joven y primerizo.

En realidad no existe un idioma puramente verbal. Nadie habla sin emplear, además de las palabras rígidas, otras formas de lenguaje como el acento, ritmo y gesto; y estas formas no verbales, mucho más primitivas, han ido perdiendo importancia con el uso del idioma verbal. Sobre todo hay que precaverse contra la idea de que el reino de los actuales idiomas verbales, muy complicado en su estructura, constituye una unidad interior, con historia uniforme. Cada uno de los idiomas verbales que conocemos posee muchos y muy diferentes aspectos, y cada uno de éstos tiene su propio sino en el curso de la historia. No hay sensación que haya sido insignificante para la historia del uso de las palabras. Hay que distinguir también muy estrictamente entre el lenguaje de sonidos y el lenguaje de palabras. El primero es usual entre las especies animales, aun las sencillas. El segundo es fundamentalmente distinto, y aunque esta diferencia se refiere a rasgos aislados, éstos son sin duda los más importantes. En todo lenguaje sonoro de los animales hay que distinguir también entre los motivos de expresión—gritos en la época del celo—y los signos de comunicación—gritos de aviso—y esta distinción es de seguro válida también para las palabras más primitivas. Ahora bien; el lenguaje de palabras, ¿*ha nacido* como idioma de expresión o como idioma de comunicación? ¿Fue en sus estados primitivos relativamente independiente de los idiomas visibles, no sonoros, como el gesto, el ademán? A tales preguntas no es posible dar contestación, porque no tenemos la menor idea de las formas primitivas de la «palabra». La lingüística es harto ingenua al establecer conclusiones sobre el origen de las palabras, basándose en lo que hoy llamamos idiomas primitivos, los cuales no son sino imperfectas formas de estados lingüísticos muy tardíos ya y desenvueltos. La palabra, en esos idiomas, es un medio ya fijo, muy evolucionado y evidente. Y justamente estas cualidades son inaplicables a eso que se llama «origen».

Llamo *nombre* al signo con el cual se inicia, sin la menor duda, la posibilidad de que los futuros idiomas verbales se separen de los idiomas sonoros animales. Y entiendo por nombre una forma sonora que sirve para señalar en el mundo circundante algo que es

sentido como un ente. Este ser así nombrado se transforma entonces en *numen*. ¿Cómo eran estos primeros nombres? Es inútil pensar siquiera en ello. Ninguno de los idiomas humanos, que nos son accesibles, nos ofrece base para inferirlo. Pero, contrariamente a lo que cree la investigación moderna, estimo que lo decisivo en este punto es lo siguiente: no se trata aquí de una variación en la laringe ni de una especial manera de formar el sonido, ni de nada fisiológico—que en realidad es carácter de raza—; ni tampoco se trata de una exaltación de la capacidad expresiva de los medios significantes, como, por ejemplo, el tránsito de la palabra a la frase (H. Paul) [98], sino de una profunda transformación del alma.

Con el nombre surge un nuevo modo de contemplar el mundo.

Si en general el habla nace del terror, del insondable miedo a los hechos de la vigilia—miedo que empuja a los seres a unirse y a querer recibir impresiones demostrativas de la proximidad de otros seres—entonces en este momento el terror adquiere una forma poderosamente sublimada. El nombre nos pone en contacto, por decirlo así, con el *sentido* de la vigilia y el *origen* del terror. El mundo ahora no solamente existe, sino que hace sensible su arcano. Por encima de todo fin de expresión o de comunicación, el nombre se aplica *a cuanto es misterioso*. El animal no conoce el misterio. Nunca podremos representarnos en toda su extensión la solemnidad y veneración con que hubieron de verificarse las denominaciones primarias. El nombre no debe ser pronunciado a cada instante. Hay que mantenerlo secreto. En el nombre reside una potencia peligrosa. *Con el nombre queda dado el paso de la física diaria del animal a la metafísica del hombre*. Esta fue la mayor peripecia en la historia del alma humana. La teoría del conocimiento suele juntar el idioma y el pensamiento, y en efecto, si consideramos los idiomas que actualmente nos son accesibles, esta unión es justa. Pero yo creo que se puede penetrar más en lo profundo: con el nombre aparece la religión *determinada*, la religión propiamente dicha, dentro de una informe y general veneración religiosa. La religión en este sentido significa el *pensamiento* religioso. Es la nueva índole de la intelección creadora, separada de la sensación. Con giro muy significativo decimos que «meditamos *sobre* algo». La intelección de las cosas nombradas indica la formación de un *mundo superior* que se cierne *sobre* todo ser sensible, en claro simbolismo y referencia a la posición de la cabeza, que el hombre siente a veces con dolorosa claridad, como el hogar de sus pensamientos. Ese mundo propone un fin al sentimiento primario del terror y abre perspectivas de liberación. Todo pensamiento filosófico, erudito, científico, de las épocas posteriores, depende hasta en sus últimos fundamentos de ese pensamiento religioso primigenio.

Debemos representarnos los primeros nombres como elementos aislados en la provisión de signos de que disponen los idiomas de sonidos y de ademanes, cuando han llegado ya a un gran desarrollo. Ya no tenemos idea de la capacidad expresiva que hubieron de poseer esos idiomas de sonidos y ademanes; porque el idioma de palabras ha reducido a su dependencia todos los demás recursos, imponiéndoles su propia evolución [99].

Pero cuando el nombre hubo iniciado la gran transformación y espiritualización en la técnica de la comunicación, quedó afirmada al propio tiempo la supremacía de la vista sobre los demás sentidos. Desde este instante el hombre vive despierto en un espacio luminoso; su experiencia de la profundidad es una irradiación de la vista hacia los focos de

luz y los obstáculos luminosos; el hombre siente su yo como un centro en el espacio luminoso. La alternativa entre lo visible y lo invisible domina toda esa intelección en que aparecen los primeros nombres.

Los primeros *numina* fueron quizá aquellas cosas del mundo luminoso que sentimos, oímos, observamos en sus efectos, *pero no vemos*. El grupo de los nombres, como todo lo que en el acontecer cósmico hace época, hubo de sufrir una rápida y poderosa elaboración. El mundo entero de la luz, en donde cada cosa posee las propiedades de posición y duración, fue muy pronto caracterizado, con todas las oposiciones entre causa y efecto, cosa y propiedad, cosa y yo, merced a numerosos nombres que afirmaban en la memoria dicha caracterización.

Pues lo que hoy llamamos memoria es la facultad de conservar para la intelección, por medio del nombre, *las cosas nombradas*.

Sobre el reino de las cosas vistas y entendidas se forma un reino más espiritual de denominaciones que comparten con el primero la propiedad lógica de ser puramente extenso, de estar ordenado en polaridades y dominado por el principio de causalidad. Todas las formas verbales que nacen mucho más tarde —los casos, los pronombres, las preposiciones— tienen un sentido causal o local respecto de las unidades nombradas. Los adjetivos y los verbos nacieron muchas veces en parejas contrapuestas. Sucede muchas veces—como el idioma ewe estudiado por Westermann — que al principio la misma palabra, según se pronuncie bajo o alto, significa grande o pequeño, remoto o próximo, pasivo o activo. Más tarde, este residuo del idioma de gestos se disuelve en la forma verbal, como claramente se ve en las palabras griegas **mikrñw**; (grande) y **makrñw**,

(pequeño) y en las U egipcias, usadas para indicar la pasividad. La manera de pensar por oposiciones parte de las parejas de palabras opuestas y constituye el fundamento de toda la lógica inorgánica, haciendo consistir toda investigación de verdades científicas en un movimiento por oposiciones de conceptos, en las cuales siempre la predominante es la oposición entre la creencia vieja—error—y una creencia nueva—verdad.

La segunda gran transformación consiste en el *nacimiento de la gramática*. Al nombre se añade la frase. Al signo verbal se adiciona el enlace de las palabras. Y entonces la reflexión —que es el pensar en relaciones de palabras después de haber percibido algo que posee designación verbal— se convierte en la actividad determinante de la conciencia humana despierta.

Vano problema es el de si los idiomas de comunicación contenían ya verdaderas «frases» antes de la aparición de nombres auténticos. La frase, en el sentido *actual*, se ha desenvuelto, sin duda, por condiciones propias y con épocas peculiares dentro de dichos idiomas. Pero *presupone* la existencia de nombres.

La mutación espiritual que se verifica al aparecer los nombres es la que hace posible las frases como relaciones de pensamientos. Y hemos de admitir que en los idiomas sin palabras, cuando estuvieron muy desarrollados, el uso continuo fue convirtiendo los rasgos primeros uno tras otro en formas verbales, incorporándolos así a una trama más o menos

cerrada, trama que constituye la forma primaria de los idiomas actuales. La estructura interna de todos los idiomas verbales se sustenta, pues, sobre otras estructuras mucho más antiguas y *no* depende, en su posterior formación, del vocabulario y los destinos sufridos por éste. Lo contrario es justamente el caso.

La construcción gramatical hace que el grupo originario de los *nombres* aislados se convierta en un sistema de *palabras*, cuyo carácter queda determinado no ya por su sentido propio, sino por su sentido gramatical. El nombre, cuando aparece, aparece por sí solo como algo nuevo. Pero las distintas especies de palabras nacen como partes de la oración. Y entonces los contenidos de la conciencia despierta acuden en muchedumbre incalculable, requiriendo ser representados en ese mundo de palabras. Hasta que, al fin, «todo» se torna en cierto modo «palabra» para la reflexión.

La frase es entonces ya lo decisivo. Hablamos por frases y no por palabras. Infinitos ensayos se han hecho para definir ambas cosas y ninguno ha logrado lo que se proponía. Según F. N. Finck [100], la formación de las palabras es una actividad analítica y la formación de las frases una actividad sintética del espíritu, siendo la primera anterior a la segunda. Resulta que la realidad percibida puede ser entendida de muy distintas maneras y que, por lo tanto, las palabras pueden ser delimitadas desde muy distintos puntos de vista. Según la definición habitual, la frase es la expresión verbal de un *pensamiento*. Según H. Paul, la frase es un símbolo para el enlace de varias *representaciones* en el alma del que habla. Todas estas definiciones se contradicen. Me parece completamente imposible obtener la esencia de la frase partiendo del contenido. El hecho es que llamamos frases a las *unidades mecánicas* máximas—relativamente—en el uso del idioma; y llamamos palabras a las unidades mínimas—también relativamente—. Hasta aquí llega la validez de las *leyes* gramaticales. Pero el habla misma en su sucesión no es ya mecanismo, no obedece a leyes, sino que se guía por el *ritmo*. Hay ya un rasgo de raza en el modo como lo que se quiere comunicar es recogido en frases. Las frases no son una y la misma cosa en Tácito y en Napoleón que en Cicerón y en Nietzsche. La distribución sintáctica que hace un inglés de la materia no es la misma que la que hace un alemán.

No son las representaciones y los pensamientos, sino el pensar mismo, el modo de vivir, la *sangre*, los que en las lenguas primitivas, antiguas, chinas, occidentales determinan la delimitación típica de las unidades de oración o frase y con ella la relación *mecánica* de la palabra a la frase. Debiera situarse el límite entre la gramática y la sintaxis allí donde termina lo mecánico del idioma y comienza lo orgánico del habla: el uso, la costumbre, la *fisonomía* de la expresión. Y el otro límite se sitúa allí donde la estructura mecánica de la palabra confina con los factores orgánicos de la formación de los sonidos y de

la pronunciación. Por la pronunciación de la *th* inglesa—rasgo racial del paisaje—se reconocen muchas veces a los hijos de los inmigrados. Sólo aquella esfera que se extiende entre los dos límites citados, sólo «el idioma» propiamente tal obedece a un sistema, es un medio técnico y, por tanto, puede inventarse, mejorarse, cambiarse, desecharse. Pero la pronunciación y la expresión arraigan en la raza. Identificamos una persona conocida sólo por la pronunciación, sin necesidad de verla. Reconocemos al que pertenece a una raza extraña, aunque hable en perfecto español. Los grandes desplazamientos de sonidos — como el alto alemán antiguo en la época carolingia y el alto alemán medio en la época del

gótico posterior—tienen un límite geográfico y se refieren sólo al habla, no a la forma interna de frases y palabras.

Las palabras son, como hemos dicho, las unidades mecánicas relativamente más pequeñas en la frase. Nada hay tan característico en el pensamiento de una índole de hombres como el modo de adquirir dichas unidades. Para los negros bantú, una cosa vista pertenece a un gran número de categorías conceptivas. La palabra consta, pues, de un núcleo—raíz—al que se añaden cierto número de prefijos monosilábicos. Así, para hablar de una mujer en el campo se emplearán las siguientes voces: vivo-singular-grande-viejo-femenino-fuera-ser *humano*, formando así una palabra de siete sílabas que caracterizan un acto de concepción único y riguroso, pero muy extraño para nosotros. Hay idiomas en los cuales la palabra casi coincide con la frase.

La substitución progresiva de los gestos corporales o sonetos por los gestos gramaticales es, pues, lo decisivo para la formación de la frase. Pero esa substitución nunca termina de verificarse por completo. No existen puros idiomas verbales.

La actividad de la expresión por palabras, cada día más rigurosamente destacada, consiste en que por medio del sonido de las palabras despertamos sentimientos de significación, los cuales, a su vez, por el sonido de los enlaces evocan otros sentimientos de relación. El aprendizaje del idioma nos ha enseñado a comprender en esa forma abreviada y alusiva tanto las cosas y las relaciones luminosas como las cosas y las relaciones intelectuales. Nombramos las palabras, no las empleamos conforme a su definición. Y el que escucha tiene que sentir lo que se le quiere decir. No hay otro modo de hablar. Por eso el ademán y el tono tienen más parte de lo que generalmente se cree en la inteligencia del habla actual.

El nacimiento del verbo es el último suceso importante en esta historia. Con él llega en cierto modo a su término la formación del idioma de palabras. Presupone ya un alto grado de abstracción. En efecto; los substantivos son palabras que destacan para la reflexión las cosas circunscritas *perceptiblemente* en el espacio luminoso—también lo «invisible» está circunscrito—; pero los verbos designan los distintos *tipos* de mutación, que no son vistos, sino determinados y creados como conceptos, abstrayendo de la ilimitada movilidad del mundo luminoso los caracteres particulares de cada caso singular. Las palabras «piedra cayendo» constituyen una unidad de impresión.

Pero en esta impresión distinguimos primero el movimiento y el objeto y luego el «caer», como una *especie* de movimiento que se diferencia de otras muchas—v. g., descender, volar, correr, resbalar—entre las cuales existen innumerables tránsitos.

La diferencia entre esas especies de movimiento no es «percibida», sino «conocida». Podemos aún imaginar quizá que haya animales que posean signos con funciones de nombre substantivo. Pero no signos con funciones de verbo. La diferencia entre huir y correr o entre volar y ser empujado por el viento, trasciende de toda impresión visual y sólo puede ser comprendida por una conciencia habituada al empleo de las palabras. Hay en ella algo metafísico. Ahora bien; el pensar por verbos hace que la vida misma resulte accesible a la reflexión. De la impresión viviente sobre la conciencia, esto es, del proceso general—que el idioma de los gestos imita espontáneamente y que por lo tanto, permanece intacto—

abstraemos sin notarlo los elementos singulares, es decir, la vida misma; lo que queda lo incorporamos luego al sistema de los signos, considerándolo como efecto de una causa (el viento sopla, el rayo cae, el aldeano ara) con propiedades extensivas. Si nos sumergimos bien en las rígidas diferencias que existen entre sujeto y predicado, activo y pasivo, presente y pretérito, veremos claramente cómo el intelecto domina sobre los sentidos y mata la realidad. En los nombres substantivos puede todavía considerarse la «cosa mental» como una *copia o* reproducción de la «cosa vista».

Pero en los verbos substituimos lo orgánico *por lo inorgánico*.

El hecho de vivir, esto es, de percibir ahora algo, se convierte en duración, como *propiedad* de lo percibido. O dicho en términos de verbo: lo percibido *dura*, «es», existe. Así se forman por último las categorías del pensamiento, matizadas según lo que al pensamiento le es o no le es natural. El tiempo aparece como dimensión, el sino como causa, la vida como mecanismo químico o psíquico. Así se produce el estilo del pensamiento matemático, Jurídico, dogmático.

Con lo cual queda puesta esa dualidad que nos parece inseparable de la esencia del hombre y que no es sino la expresión en que se manifiesta su conciencia cuando está dominada por el idioma de palabras- Este medio de comunicación entre el yo y el tú, en su perfecto desarrollo, ha llegado a convertir la intelección animal de la sensibilidad en un pensamiento por palabras, en un pensamiento que se erige en director y tutor de la sensibilidad. Cavilar es conversar consigo mismo en el idioma de las palabras. Esa actividad sería imposible en cualquier otra forma de lenguaje. Pero cuando el idioma de palabras llega a su perfección, esa actividad caracteriza las costumbres vitales de clases enteras. Si el idioma rígido e inánime, que se forma por abstracción del habla viva, resulta incapaz de expresar íntegramente la verdad, mucho más todavía habrá de serlo el

sistema que forman los signos verbales. El pensamiento abstracto consiste en el empleo de una trama de palabras, trama finita, limitada, en cuyo esquema el contenido infinito de la vida queda oprimido y ahogado. Los conceptos matan la existencia y falsean la conciencia despierta. Antaño, en los primeros tiempos del lenguaje, cuando la intelección defendía su existencia frente a la sensación, ese mecanismo era insignificante aún para la vida. Pero ahora el hombre ya no es un ser que «a veces» piensa, sino que se ha convertido en un ser pensante. El ideal de todos los sistemas intelectuales consiste en someter definitiva y completamente la vida al dominio del espíritu. Tal sucede en la teoría, donde lo conocido es lo único que tiene valor de realidad, mientras que lo real queda señalado con el estigma de apariencia e ilusión de los sentidos. Tal sucede también en la práctica, donde la voz de la sangre queda ahogada bajo los principios éticos universales [101].

La lógica, como la ética, son para el espíritu sistemas de verdades absolutas y eternas. Pero justamente por eso la historia les arrebató ese carácter de verdades. En el remo de los pensamientos podrá la mirada interior triunfar absolutamente sobre la exterior. En el reino de los hechos, la fe en verdades eternas es un breve y absurdo espectáculo que se representa en algunas cabezas humanas. No puede haber un sistema verdadero de pensamientos, porque ningún signo substituye a la realidad. Los pensadores profundos y honrados llegaron siempre a la conclusión de que todo conocimiento viene de antemano

predeterminado por su propia forma y no logra nunca alcanzar lo que la palabra quiere decir; salvo, como hemos dicho, la técnica, en donde los conceptos son medios y no fines.

A este *ignorabimus* corresponde la convicción de todos los verdaderos sabios, de que los principios abstractos son en último término frases y nada más que frases, bajo cuyo uso habitual la vida fluye como siempre fluyó. A la postre, la raza es más fuerte que el idioma. Por eso, entre los grandes nombres, sólo han influido sobre la vida aquellos pensadores que fueron personalidades vivas y no sistemas ambulantes.

12

La historia interna de los idiomas verbales se nos ofrece, pues, en tres periodos. En el primero, aparecen los primeros nombres dentro de los idiomas de comunicación ya muy desarrollados, pero aún no formados de palabras. Esos nombres primarios surgen como elementos de un nuevo tipo de intelección. El mundo empieza a presentar un cariz de *misterio*. Se inicia el pensamiento religioso. En el segundo período va formándose poco a poco un lenguaje completo de comunicación en valores gramaticales. El gesto se convierte en frase y la frase transforma los nombres en palabras. La frase, al mismo tiempo, representa la gran escuela de la inteligencia frente a la sensibilidad. El sentimiento de la significación se afina cada día más para las relaciones abstractas en el mecanismo de la frase y, por consecuencia, produce una riqueza exuberante de flexiones, que van a posarse sobre todo en el sustantivo y en el verbo, en la palabra del espacio y en la palabra del tiempo.

Viene entonces el florecimiento de la gramática que podemos *acaso* situar—con grandes precauciones—en los dos milenios que preceden a las culturas egipcia y babilónica. El tercer periodo se caracteriza por una rápida decadencia de la flexión y por la substitución de la sintaxis a la gramática. Tanto ha progresado la espiritualización de la conciencia humana, que ya no necesita los símbolos de las flexiones y puede comunicarse libre y certera, prescindiendo del abigarrado montón de formas verbales y usando solamente de casi imperceptibles alusiones, en el más estricto empleo del idioma (partículas, orden de las palabras, ritmo). Con el lenguaje de palabras llega la intelección a dominar por completo la conciencia despierta. Hoy se encuentra en camino de romper el ligamen del mecanismo verbal intuitivo para llegar a una pura mecánica del espíritu. Ya no son los sentidos, sino los espíritus mismos los que entran en mutuo contacto.

En este tercer periodo de la historia del lenguaje—historia que transcurre en el cuadro cósmicobiológico [102] y pertenece, por lo tanto, *al hombre como tipo*—echa sus raíces la historia de las culturas superiores, la cual imprime de súbito una dirección nueva al sino de los idiomas verbales, merced a un nuevo «idioma de la lejanía», la escritura, y a la fuerza de intimidad que la escritura representa.

El idioma escrito egipcio sufría ya hacia 3000 una rápida descomposición gramatical. Lo mismo le sucedió al sumérico en el idioma literario llamado *eme-sal* (lengua de las mujeres). El chino escrito—que frente a todos los idiomas del mundo chino constituye hace tiempo un idioma por sí—aparece en los más antiguos textos conocidos tan completamente desprovisto de flexiones, que sólo recientemente se ha podido demostrar que en realidad hubo un tiempo en que poseyó una flexión. El sistema indogermánico lo conocemos cuando ya se encuentra en plena ruina. De los casos del viejo idioma védico—hacia 1500—no se han conservado en los idiomas «antiguos»—un milenio después—sino restos ruinosos. A partir de Alejandro Magno, el griego de la conversación pierde el dual y la voz pasiva. Los idiomas occidentales, aunque oriundos de los más diferentes orígenes—los germánicos proceden de una vida primitiva, mientras que los románicos son hijos de una civilización adelantadísima—se modifican en igual dirección: los casos románicos desaparecen todos, salvo uno, y los ingleses desaparecen por completo con la reforma. El alemán de la conversación ha perdido el genitivo a principios del siglo XIX y se halla en trance de perder el dativo. Si alguien probase a traducir «hacia atrás» un trozo de prosa difícil y densa, por ejemplo, un trozo de Tácito o de Mommsen, vertiéndolo a un idioma muy viejo y rico en flexiones—toda nuestra labor de traducción ha consistido en verter de idiomas viejos a idiomas jóvenes—, obtendría la prueba de que la técnica de los signos se ha volatilizado en una técnica del pensamiento.

Los signos abreviados, pero llenos de contenido significativo, funcionan, por decirlo así, en meras alusiones que sólo comprende el iniciado en la comunidad del idioma correspondiente.

Esta es la razón por la cual un europeo occidental no comprenderá jamás los libros sagrados de China, ni entenderá nunca los términos primarios de aquellos otros idiomas cultos—como el *lñgow*, la *?rx®* de los griegos, el *atman* y *braman* del sánscrito—que aluden a una intuición del universo, en la cual hay que haber nacido para comprender sus signos.

La historia extensa del lenguaje se ha perdido para nosotros justamente en sus más importantes capítulos. La época primitiva de dicha historia se remonta a las edades más remotas; y hay que advertir una vez más [103] que debemos representarnos la humanidad de estas edades bajo la forma de pequeñísimos grupos perdidos en amplios espacios. Verifícase una honda mutación del alma cuando el contacto entre los grupos llega a ser regular y hasta se hace evidente. Pero esto justamente demuestra que es el idioma el que primero establece y luego regula o repele dicho contacto. La impresión de que la tierra está llena de hombres da a la conciencia individual una mayor tensión, una mayor espiritualidad e inteligencia, obligando así a encumbrar el idioma; de suerte que el nacimiento de la gramática se halla quizá en relación con la nota racial del gran número.

Desde entonces ya no se ha producido ningún sistema gramatical. Los posteriores se han originado en transformación de los anteriores. Nada sabemos de esos idiomas *propriamente* primarios; ignoramos su estructura y su sonido. Por muy lejos que tendamos la mirada hacia atrás, siempre hallamos sistemas completamente formados que todos usan y los niños aprenden como algo natural. Parécenos increíble que pueda haber sido antaño de otro modo, que un profundo sentimiento de temor haya podido antaño acompañar la audición de esos idiomas raros y misteriosos—como en épocas históricas era y aún es el caso para la

escritura—. Sin embargo, debiéramos contar con la posibilidad de que los idiomas verbales, al aparecer en un mundo de comunicaciones sin palabras, hayan sido al principio el privilegio de unos pocos, patrimonio secreto celosamente defendido por sus poseedores. Mil ejemplos demuestran la propensión a semejante privilegio: el francés como idioma diplomático, el latín como idioma sabio, el sánscrito como idioma sacerdotal. Uno de los orgullos de los círculos raciales consiste en poder hablar sin ser entendidos por «los otros». El idioma de todos es ordinario. «Poder hablar con uno» es un privilegio o una pretensión. El uso de la lengua escrita entre las personas educadas, el desprecio del dialecto son señales del orgullo ciudadano. Sólo nosotros vivimos en una civilización en donde los niños aprenden a escribir con la misma naturalidad con que aprenden a hablar. Pero en todas las culturas anteriores, la escritura era un arte raro y no accesible a todos. Estoy convencido de que en muy remotas edades sucedió lo mismo con el lenguaje de palabras.

El movimiento de la historia del lenguaje es enormemente rápido. En ella un siglo significa ya mucho. Recordemos aquel idioma de gestos que usaron los indios norteamericanos porque los dialectos cambiaban tan rápidamente que la gesticulación era el único modo como las diferentes tribus podían llegar a entenderse. Compárese la inscripción del foro, recién descubierta- -es próximamente del año 500—con el latín de Plauto —de hacia 200— y éste a su vez con el de Cicerón. Si admitimos que los más antiguos textos védicos nos conservan el estado idiomático de 1200 antes de Jesucristo, puede muy bien suceder que el estado de la lengua en 2000 fuese tan distinto que ni aun remotamente puedan vislumbrarlo los indogermanistas con su método de las conclusiones retroactivas. Pero este *allegro* de la historia del lenguaje se convierte en *lento* cuando aparece la escritura, idioma de la duración, deteniendo y paralizando los sistemas en muy distintos períodos de su evolución. Por eso es esta evolución tan poco transparente, porque sólo poseemos restos de idiomas escritos. Tenemos originales del año 3000, que pertenecen al mundo lingüístico egipcio y babilónico. Pero los restos más antiguos de los idiomas indogermánicos son *transcripciones* cuyo estado idiomático es mucho más joven que su contenido.

Todo esto ha determinado que los destinos de la gramática y del vocabulario sean diferentes. La gramática se relaciona con el espíritu. El vocabulario, con las cosas y los lugares. Sólo los sistemas gramaticales sufren un cambio íntimo natural.

Pero las bases psicológicas del uso de las palabras exigen que, aunque varíe la pronunciación, se conserve fija la estructura interna mecánica de los sonidos, pues en ella se funda la esencia de la nominación. *Las grandes familias lingüísticas son exclusivamente familias gramaticales.* Las palabras, en ellas, carecen, por decirlo así, de patria y emigran de unas a otras.

Un defecto fundamental de la lingüística—sobre todo de la indogermánica—ha consistido en tratar la gramática y el vocabulario como si formaran una unidad. Todos los idiomas profesionales—los idiomas del cazador, del soldado, del deportista, del marino, del sabio—son en realidad *vocabularios* que pueden ser empleados dentro de cualquier sistema gramatical. El vocabulario semi antiguo de la química, el de la diplomacia francesa, el de los hipódromos ingleses se ha naturalizado por igual en todos los idiomas modernos. Si calificamos de «palabras extranjeras» esos términos, debiéramos incluir en ese calificativo igualmente la mayor parte de las «raíces» de los idiomas viejos.

Todos los nombres viven adheridos a las cosas que significan y comparten la historia de éstas. En griego los nombres de los metales son de origen extranjero. Las palabras **taèrow**, **xitÀn**, **oànow**, son semíticas. En los textos hetitas de Boghazkoi [104] aparecen numerales indios que llegaron a esta comarca en términos profesionales relacionados con la cría del caballo.

Expresiones de la administración romana penetraron en gran número en el Oriente griego [105], como las de la administración prusiana en ruso, desde Pedro el Grande. Muchas palabras árabes se han conservado en la matemática, la química y la astronomía de Occidente. Los normandos, que eran de por sí germanos, han llenado el inglés de palabras francesas. En los bancos de las regiones germánicas se emplean multitud de términos italianos. En épocas primitivas, la agricultura, la ganadería, los metales, las armas, los oficios en general, los cambios comerciales y todas las relaciones jurídicas entre las tribus debieron provocar emigraciones de palabras en grandes masas de un idioma a otro. Los nombres geográficos se hallan siempre en el círculo del idioma que predomina en cada época; de suerte que una gran parte de los toponímicos griegos son carios. Los toponímicos alemanes suelen ser célticos. Sin exageración puede decirse que cuanto más extendido está un término indogermánico, tanto más *joven* es y tanto más verosímil resulta que sea «palabra extranjera». Los nombres más rancios son justamente los que más estrictamente permanecen en posesión compartida. Las palabras comunes al griego y al latín son las más jóvenes. ¿Pertenece acaso teléfono, gas, automóvil al vocabulario del «pueblo primitivo»? Supongamos por un momento que de los términos primarios del idioma ario tres cuartas partes sean egipcios o babilónicos del milenio tercero. Pues bien, el sánscrito, tras un milenio de evolución sin escritura, no nos revelaría ya nada de dichos orígenes; como las innumerables voces latinas que han penetrado en el alemán resultan ya completamente imposibles de reconocer. La terminación *eta* de Enriqueta es etrusca. ¿Cuántas terminaciones «típicamente arias» o «típicamente semitas» serán probablemente extranjeras, sólo que de tal modo cambiadas que ya no es posible reconocer su origen extranjero? ¿Cómo se explica la notable similitud entre muchas palabras indogermánicas?

El sistema indogermánico es de seguro el más joven y, por lo tanto, el más espiritualizado. Los idiomas que se han derivado de él dominan hoy en toda la tierra. Pero ¿existía ya hacia el año 2000 como construcción gramatical peculiar? Es sabido que hoy se admite como verosímil la existencia de una forma inicial para el ario, el semítico y el camítico. Los más antiguos restos de escritura india fijan el estado de la lengua quizás hacia 1200. Los más antiguos restos de la escritura griega fijan el estado del griego quizás hacia 700. Pero en Siria y Palestina [106] aparecen mucho antes nombres de personas y de dioses indios, unidos con la cría del caballo; y sus portadores fueron primeramente mercenarios, luego dominadores [107]. Recuérdese el efecto que las armas de fuego españolas produjeron en los mejicanos. Acaso esos vikingos terrestres, esos primeros jinetes—hombres nacidos y educados entre caballos, hombres cuya impresión terrorífica se refleja en las leyendas de los centauros—llegaron a establecerse a la ventura hacia 1600 en las llanuras del Norte, trayendo el idioma y las divinidades de la caballería india. ¿Acaso trajeron también el ideal ario de las clases, de la raza y de la conducta en la vida? Según lo que hemos dicho antes sobre la raza, esto explicaría el ideal racial de las comarcas de lengua aria, sin necesidad de admitir las «emigraciones» de un «pueblo primitivo». No de otro modo fundaron los

caballeros cruzados sus ciudades en el Oriente, justamente en el mismo sitio en que 2500 años antes los héroes de los nombres *mitanni*.

Acaso también ese sistema no fuera hacia 3000 mas que un dialecto insignificante de un idioma que se ha perdido. La familia de las lenguas románicas dominaba en 1600 de Jesucristo todos los mares. Pero hacia el año 400 antes de Jesucristo, el «idioma primario»—el latín—ocupaba un territorio de cincuenta millas cuadradas. Es seguro que el cuadro geográfico de las familias gramaticales hacia 4000 era muy revuelto. El grupo semítico-camítico-ario—si en efecto constituyó antaño una unidad—no debía tener por entonces una gran importancia. A cada paso tropezamos con restos ruinosos de viejas familias lingüísticas que pertenecen rigurosamente en los viejos tiempos a sistemas muy extendidos; entre ellas citaremos el etrusco, el vascuence, el sumérico, el ligúrico, los viejos idiomas del Asia menor. En el archivo de Boghazkoi han sido hasta ahora encontrados ocho nuevos idiomas que estuvieron en uso hacia el año 1000. Dado el movimiento que entonces llevaba la transformación, es posible que el ario formase hacia el año 2000 una unidad con otros idiomas de que hoy no tenemos la menor idea.

13

La escritura constituye una nueva especie idiomática y significa una transformación completa en las relaciones de la conciencia humana. La escritura, en efecto, liberta la conciencia de la *presión que el presente ejerce* sobre ella. Los idiomas de imágenes que designan objetos son mucho más antiguos; más antiguos probablemente que todas las palabras. Pero aquí la imagen no designa inmediatamente una cosa visible, sino ante todo una palabra, algo abstraído ya de la sensación. Es el primero y único ejemplo de un idioma que no trae consigo un pensamiento, sino que presupone un pensamiento ya formado.

La escritura implica, pues, una gramática previa bien desarrollada. La escritura y la lectura son actividades infinitamente más abstractas que la elocución y la audición. Leer es perseguir una imagen escrita *con el sentimiento de la significación que evocan los sonidos correspondientes*. La escritura contiene signos, no de cosas, sino de otros signos. El sentido gramatical debe ser completado por la intelección momentánea.

La palabra pertenece al hombre en general. La escritura pertenece sólo al hombre culto. La escritura—por oposición al idioma de palabras—depende toda, y no sólo en parte, de los sinos políticos y religiosos por que atraviesa la historia universal. Todas las escrituras nacen en las culturas *particulares* y constituyen uno de sus símbolos más profundos. Pero todavía no tenemos una amplia historia de la escritura. Y en cuanto a la psicología de las formas y de las transformaciones de la formas, ni siquiera ha sido todavía intentada por nadie. *La escritura simboliza la lejanía*, esto es, no sólo la amplitud, sino también y sobre todo la duración, el futuro, la voluntad de eternidad. Se habla y se oye en la proximidad y en el presente. Pero la escritura nos permite dirigirnos a hombres que no hemos visto o que no han nacido. La voz de un hombre resuena en la escritura siglos después de su muerte. La escritura es el primer síntoma de la vocación *histórica*. Por eso nada hay tan característico en una cultura como su relación interior con la palabra escrita. Si sabemos tan poco acerca

de los indogermanos es porque las dos más viejas culturas cuyos hombres usaron ese sistema—la india y la antigua—por su disposición ahistórica, no crearon una escritura propia y hasta rechazaron la escritura ajena durante mucho tiempo. En realidad todo el arte de la prosa antigua está creado inmediatamente para el oído.

Leíase en alta voz, como si se estuviera hablando. Decimos todavía que fulano «habla como un libro». Y justamente nuestra eterna vacilación entre la imagen escrita y el sonido de las palabras es la causa de que no hayamos conseguido formar un estilo en la prosa, a la manera ática. En cambio, cada religión de la cultura arábica desarrolló su escritura propia, conservándola aún en los casos en que varió de lengua. La duración de los libros y doctrinas sagrados está en relación con la escritura, como símbolo de la duración. Los más viejos testimonios de la escritura por letras se encuentran en los caracteres de la Arabia meridional que, sin duda alguna, se dividían según las sectas mineos y sabeos. Estos testimonios llegan acaso hasta el siglo X antes de Jesucristo. Los judíos, los mandeos y los maniqueos de Babilonia hablaban el arameo oriental; pero tenían cada uno su propia escritura. A partir de la época abbassida, predomina el árabe; pero los cristianos y los Judíos siguen empleando su propia escritura. El Islam propagó la escritura árabe entre sus sectarios, aunque éstos hablasen lenguas semíticas o mongólicas, o arias, o negras [108]. La costumbre de escribir produce en todas partes la distinción inevitable entre el idioma escrito y el idioma de la conversación. El idioma escrito aplica el simbolismo de la duración al estado gramatical, que sigue las transformaciones del idioma hablado con gran lentitud y malquerencia. Por eso el idioma hablado representa siempre un período más reciente. No existe una *koiné* [109] griega, sino dos [110]. La enorme diferencia que existía entre el latín escrito y el latín hablado en la época imperial se patentiza en la estructura de los primeros idiomas romances. Cuanto más vieja es una civilización, tanto mayor es la diferencia, hasta llegar a la distancia que separa hoy el chino escrito del Kuanchua, idioma de los chinos cultos en el Norte de China. Ya no se trata de dos dialectos, sino de dos idiomas totalmente distintos.

En esto se manifiesta ya la escritura como privilegio de casta y principalmente privilegio antiquísimo de la clase sacerdotal. Los aldeanos no tienen historia, y, *por tanto, no tienen escritura*. Pero también existe una pronunciada aversión de la raza contra la escritura. Me parece de importancia suma para la grafología el observar que cuantos más rasgos raciales posee el que escribe, tanta mayor soberanía e independencia afirma sobre la estructura ornamental de los signos escritos, substituyéndolos por formas lineales personalísimas. El hombre tabú, en cambio, al escribir, siente cierto respeto por las formas propias de los signos y trata involuntariamente de reproducirlas con exactitud. Esto distingue al hombre activo, que hace la historia, del sabio que la escribe, la «eterniza». En todas las culturas los signos escritos son propiedad de la clase sacerdotal, en la cual debemos incluir al poeta y al sabio. La nobleza desprecia la escritura. Manda escribir a otros. La actividad de escribir ha tenido siempre cierto matiz espiritual y eclesiástico.

Las verdades intemporales lo son, cuando en vez de pronunciadas quedan escritas. Reaparece aquí la oposición entre el castillo y el templo. ¿Qué es lo que debe durar, la acción o la verdad? El documento conserva los hechos, el libro sagrado las verdades. Lo que allí es crónica y archivo, es aquí tratado doctrinal y biblioteca. Por eso el libro, como el edificio del culto, no es algo adornado con ornamentos, sino *que constituye por sí un*

ornamento [111]. La historia del arte, al estudiar las épocas primitivas, debiera ocuparse con preferencia de la escritura y sobre todo de la cursiva más que de la monumental. Aquí se puede conocer con ejemplar pureza lo que son el estilo gótico y el estilo mágico. No hay ornamento alguno que tenga la intimidad de una forma de letra o de una página escrita. El arabesco no se muestra en parte alguna tan perfecto como en los versículos, del Corán escritos sobre las paredes de una mezquita.

Pues ¿y el gran arte de las iniciales, la arquitectura de la página, la plástica de la encuadernación? Un Corán en escritura cúfica produce en cada página la impresión de un tapiz. Una Biblia gótica es como una pequeña catedral. Característico del arte antiguo es su tendencia a embellecer todos los objetos sobre que hace presa—salvo la escritura y el rollo de papiro. Manifiéstase en esto el odio a la duración, el desprecio de una técnica que, a pesar de todo, es más que técnica. Ni en la Hélade, ni en la India existe un arte de las inscripciones monumentales, como el de Egipto. A nadie se le ocurrió, al parecer, que una hoja con un autógrafo de Platón pudiese ser una reliquia, o que en el Acrópolis pudiera conservarse un preciado ejemplar de los dramas de Sófocles.

Cuando la ciudad se encumbra sobre la aldea, cuando la burguesía aparece junto a la nobleza y al sacerdocio, cuando el espíritu urbano asume la hegemonía, la escritura sufre una transformación. Ya no es la propagadora de las glorias aristocráticas y de las verdades eternas. Ahora se ha convertido en un medio de relación económica y científica. La cultura india y antigua rechazaron la escritura en aquella su primera función. Y hubieron de admitirla en este segundo sentido, importada, empero, de fuera. La escritura fue penetrando lentamente como instrumento despreciable, consuetudinario. Al mismo tiempo que esto sucedía—y con igual significación—introdujose en China el signo fonético hacia el año 800 y en Occidente inventóse la imprenta en el siglo XV. El símbolo de la duración y de la lejanía alcanza así su energía máxima. Finalmente, las civilizaciones han dado el último paso para proporcionar a la escritura una forma adecuada a su fin. Ya hemos dicho que la invención de la escritura por letras constituyó hacia 2000 en la civilización egipcia una innovación puramente técnica. En idéntico sentido Li Si, el canciller del Augusto chino, introdujo en 227 la escritura china unitaria. Por último, entre nosotros ha nacido una nueva especie de escritura cuya verdadera significación pocos han reconocido. Que la escritura egipcia por letras no es algo definitivo y último lo demuestra la escritura taquigráfica, invención pareja a la del alfabeto. La taquigrafía no es solamente una escritura abreviada, sino que representa la *superación de la escritura por letras mediante un principio de comunicación nuevo y sumamente abstracto*. Es posible que en los siglos próximos las letras sean substituidas por formas escritas de esa especie.

¿Puede ya hoy arriesgarse el intento de escribir una morfología de los idiomas cultos? Es lo cierto que la ciencia hasta ahora no ha descubierto siquiera este problema. Los idiomas cultos son los idiomas del hombre *histórico*. Su sino no se desenvuelve en periodos

biológicos; sigue la evolución orgánica de ciclos vitales rigurosamente circunscritos. *Los idiomas cultos son idiomas históricos*. Esto significa en primer término: que no hay acontecimiento histórico ni institución política que no hayan sido determinados por el espíritu del idioma en ellos empleado, y viceversa, que no hayan influido sobre el espíritu y la forma de dicho idioma. La construcción oracional latina es también una consecuencia de las batallas romanas, que movilizaron todo el pensamiento del pueblo para la administración de las comarcas conquistadas. La prosa alemana, con su carencia de normas fijas, deja ver aún hoy las huellas de la guerra de los Treinta años. La dogmática cristiana primitiva hubiera tenido otro cariz si sus más antiguas obras no se hubiesen escrito todas en griego sino en sirio, como las de los mandeos. Pero aquello significa también, en segundo término, que la historia universal está dominada por la existencia de *la escritura, medio histórico propiamente dicho de la mutua inteligencia*. Y ese dominio se ejerce en un grado que la investigación científica casi no sospecha. El Estado, en su sentido superior, presupone las comunicaciones escritas. El estilo de toda política viene absolutamente determinado por la significación que en cada momento tienen los documentos, los archivos, las firmas, la publicidad en el pensamiento político-histórico de un pueblo. La lucha por el derecho es una lucha en pro o en contra de un derecho escrito. Las constituciones substituyen la fuerza material por la redacción de ciertos párrafos y elevan el documento escrito a la categoría de un arma. El habla es cosa del presente.

La escritura pertenece a la duración, del mismo modo que los acuerdos verbales y la experiencia práctica se refieren al presente, mientras que la escritura y el pensamiento teórico caen en la duración. A esta oposición puede reducirse la mayor parte de la historia política interna de todas las postrimerías.

Los hechos, con su eterna mudanza, oponen resistencia a la escritura. Pero *las verdades exigen la escritura*. Tal es la oposición histórica de dos partidos que en una u otra forma existen siempre en las grandes crisis de todas las culturas. Uno vive en la realidad. El otro opone a la realidad un libro. Todas las grandes revoluciones presuponen literatura.

El grupo de los idiomas occidentales cultos aparece hacia el siglo X. Los cuerpos de lenguaje existentes hasta entonces, el habla germánica y romance, el latín conventual se transforman en idiomas escritos por obra de un espíritu uniforme. *Tiene que haber un rasgo común en el desarrollo del alemán, del inglés, del italiano, del francés, del español desde 900 hasta 1900, como asimismo en la historia de los idiomas helénicos e itálicos, incluso el etrusco, desde 1100 hasta la época imperial*. Pero prescindiendo de la esfera de expansión de las familias lingüísticas y de las razas, ¿qué es lo que los límites territoriales de la cultura han condensado aquí? ¿Qué variaciones comunes han sufrido el griego helenístico y el latín desde 300 en la pronunciación, en el uso de las palabras, en la métrica, en la gramática, en el estilo? ¿Cuáles son los cambios comunes experimentados por el alemán y el italiano desde el año 1000 y que no

han sufrido en común el italiano y el rumano? Estos problemas no han sido todavía objeto de una investigación metódica.

Toda cultura, en el momento en que despierta, se encuentra con los *idiomas aldeanos*, idiomas del campo sin ciudades, idiomas «eternos» que, apenas tocados por los

acontecimientos de la gran historia, atraviesan como dialectos no escritos las épocas posteriores y la civilización, sufriendo lentas e imperceptibles transformaciones. Sobre esos idiomas de la aldea se alza el lenguaje de las otras dos clases sociales primarias; este lenguaje es la primera manifestación de una relación entre conciencias, relación que ya *tiene* cultura, que ya *es* cultura. Aquí, en los círculos de la nobleza y de la clase sacerdotal, transfórmanse los idiomas en idiomas cultos, siendo *el habla un producto del castillo* y el *idioma un producto del templo*. Así, en el umbral mismo de la evolución, sepáranse los dos aspectos en que se despliega la actividad de la mutua inteligencia. De un lado, la parte vegetativa; de otro, la parte animal. De un lado, el sino de la parte viviente, orgánica. De otro lado, el sino de la parte muerta, mecánica. El aspecto totémico afirma la sangre y el tiempo. El aspecto tabú los niega. Por doquiera en los primeros tiempos se forman los idiomas rígidos del culto, cuya santidad queda asegurada por su inmutabilidad. Son sistemas muertos desde hace mucho tiempo o ajenos a toda vida y paralizados artificialmente, con un vocabulario rigurosamente conservado, como conviene para la redacción de las eternas verdades. Así el védico antiguo y el sánscrito quedaron anquilosados en la forma de idiomas sabios. El egipcio del imperio antiguo perduró intacto como idioma sacerdotal, tanto que las formas sacras no eran ya entendidas en el imperio nuevo, como tampoco en Roma se entendían en la época de Augusto el *Carmen saliare* y el cantar de los Hermanos Arvales [112]. En la época primitiva de la cultura arábica murieron simultáneamente como idiomas hablados el babilónico, el hebreo y el avéstico—probablemente hacia el segundo siglo antes de Jesucristo—. Pero justamente por eso los libros sagrados de los caldeos, de los judíos y de los persas oponen los viejos idiomas muertos al arameo y al pehlewí. Igual significación tenían el latín gótico para la Iglesia, el latín de los humanistas para la ciencia del barroco, el eslavo eclesiástico en Rusia y seguramente el sumérico en Babilonia.

En cambio, el idioma hablado tiene su centro en las primeras cortes y castillos. Aquí es donde se forman los idiomas *vivos* de la cultura. El habla afina los hábitos de la conversación, educa la palabra, da el buen tono a la elocución, a los giros, define el ritmo elegante en la elección de los términos y de las voces. Todo esto es signo de *raza*. Esto no se aprende en las celdas de los conventos ni en las cámaras de los sabios, sino en el trato distinguido con modelos vivos. El idioma de Homero [113], como el francés de las cruzadas y el alemán medieval de los Staufen, se formó en los círculos nobles, como signo y privilegio de una clase social, por costumbres locales. Cuando se dice que sus creadores fueron los grandes épicos, los escaldas, los trovadores, no debiera olvidarse que estos cantores y recitadores recibieron para ese fin una educación *lingüística* en el círculo social en que se movían. La gran hazaña que la cultura lleva a cabo al hacerse adulta consiste en crear una raza y no una secta.

El idioma de la cultura espiritual se orienta hacia los conceptos y los raciocinios. Su labor consiste en exaltar a su máxima potencia la utilidad dialéctica de las palabras y las formas oracionales. Así se produce una diferencia cada vez mayor entre el idioma escolástico y el cortesano, entre el uso intelectual y el uso social. Por encima de todos los límites que separan unas de otras las diferentes familias lingüísticas, hay algo de común en la manera de expresarse Plotino y Santo Tomás, o el Veda y la Mischna. Aquí se encuentra el punto de partida de todo idioma sabio que, en Occidente (sea alemán, inglés o francés), no ha borrado aún las últimas huellas de su ascendencia, el latín escolástico. Aquí se halla

también el origen de las expresiones metódicas especializadas y de las formas oracionales del raciocinio. Esta oposición entre las maneras como se entienden los hombres en el gran mundo y en la ciencia, se prolonga hasta muy entradas las épocas postrimeras. El centro de gravedad de la historia del idioma francés reside resueltamente en el aspecto racial, en el habla, en la corte de Versalles y en los *salons* de París. Hasta aquí se ha transmitido el *esprit précieux* de las novelas de Artús, elevado al tipo de la conversación, arte clásico del habla, que domina todo el Occidente. Para la filosofía griega representó grandes dificultades el hecho de que la lengua jónico ática se hubiese formado en las cortes de los tiranos y en los banquetes. Resultaba más tarde casi imposible hablar de silogística en la lengua de Alcibíades. Por otra parte, la prosa alemana, que en la época decisiva del barroco no logró encontrar un punto central para elaborarse en perfección, vacila todavía hoy entre los giros franceses y los giros latinos—entre la cortesanía y la sabiduría—según quiere expresarse bien o expresarse con exactitud. Los clásicos alemanes proceden, en lo que al idioma se refiere, de dos orígenes: la cátedra, sagrada o profana, y los castillos o pequeñas cortes en donde fueron preceptores de príncipes y nobles. Esto les dio un estilo muy personal, que puede imitarse, pero que no ha logrado crear una prosa alemana específica y paradigmática.

A estos idiomas de clase agrega luego la ciudad una tercera y última forma, la lengua de la burguesía, la lengua escrita propiamente tal, lengua inteligible, clara, adecuada a sus fines, prosa en el sentido estricto de la palabra. Vacila levemente entre los giros distinguidos y los giros sabios. Acoge las nuevas formas y términos de moda, pero al mismo tiempo se aterra a los conceptos preexistentes. Pero en su esencia es de naturaleza *económica*. Tiene de sí misma la idea de que es el signo de una clase social frente al habla ahistórica, eterna, del «pueblo», habla de que Lutero y otros se sirvieron con gran escándalo de sus refinados contemporáneos. Con la victoria definitiva de la ciudad, esos idiomas urbanos se apropian la lengua del mundo distinguido y la lengua de la ciencia. En las capas superiores de las poblaciones urbanas formóse una lengua común, una **koin**® uniforme, inteligente, práctica, tan enemiga de los dialectos como de la poesía. Este idioma, que pertenece al simbolismo de toda civilización, es algo mecánico, preciso, frío, con gestos reducidos al mínimo necesario. Estas lenguas últimas, sin patria, sin raíces, pueden ser aprendidas por cualquier comerciante o por cualquier mozo de cuerda: el helenístico en Cartago y en el Oxus, el chino en Java, el inglés en Shangai.

Para su inteligencia, el «habla» es insignificante. ¿Quién es su verdadero creador? No es ni el espíritu de una raza, ni el espíritu de una religión. Es simplemente el espíritu de la economía.

PUEBLOS PRIMITIVOS, PUEBLOS CULTOS, PUEBLOS

FELAHS

15

Ahora ya podemos, aunque con extremadas precauciones, acercarnos al concepto de «pueblo» y poner orden en el caos de las formas populares, caos que la investigación histórica del tiempo presente ha contribuido no poco a enturbiar. No hay palabra que haya sido tan usada y tan sin crítica usada como la palabra pueblo. No hay ninguna que necesite como ella de una crítica rigurosa. Historiadores muy precavidos, después de haberse esforzado por aclarar hasta cierto punto el concepto de pueblo, siguen sin embargo en el curso ulterior de la investigación, identificando los pueblos, los grupos raciales y las comunidades de idioma. Cuando encuentran el nombre de un pueblo lo usan sin más ni más como designación idiomática. Cuando descubren una inscripción de tres palabras, ya en seguida se figuran haber determinado un nexo racial. Si hallan que algunas «raíces» coinciden, evocan al punto un pueblo primigenio, con un solar primitivo, en la lejanía. Y el sentimiento nacional moderno ha contribuido a exaltar ese «pensamiento por unidades populares».

Pero ¿son un pueblo los helenos, los dorios o los espartanos? ¿Son un pueblo los celtas, los galos o los senones? Si los romanos constituían un pueblo, ¿qué eran entonces los latinos? ¿Qué unidad designa el nombre de los etruscos en la población de Italia hacia 400? ¿No se ha llegado a hacer depender su «nacionalidad» de la estructura de su idioma, como igualmente en el caso de los vascos y de los tracios? ¿Qué concepto de pueblo se comprende en las palabras: americanos, suizos, judíos, buros? ¿Qué es lo que esencialmente constituye la unidad de un pueblo? ¿La sangre, el idioma, la fe, el Estado, el paisaje?

Por lo general la comunión de lengua y de sangre no se define sino por métodos científicos. El individuo no tiene conciencia de dicha comunión. La palabra «indogermano» no es más que un concepto científico y más exactamente filológico. Alejandro fracasó en su intento de fundir los griegos y los persas. Justamente ahora percibimos bien clara la energía del sentimiento común anglogermano. Pero el pueblo es un nexo del que se *tiene conciencia*. Hay que tomar en consideración el uso corriente del idioma. Todo hombre designa la comunidad que le es más íntima -y pertenece a muchas—con la voz «pueblo» [114], en la que no deja de poner cierto patetismo. Y propende luego a aplicar a los nexos más varios ese concepto particular que nace de una emoción personal. Para César los Arvernos eran una *civitas*. Para nosotros los chinos son una «nación». Por eso no los griegos, sino los atenienses, eran un pueblo. Y sólo algunos de entre ellos, como Isócrates, tenían el sentimiento de ser *ante todo* helenos. De dos hermanos, uno puede llamarse suizo y el otro,

con igual razón, alemán. Estos no son conceptos científicos, sino hechos históricos. Pueblo es un nexo entre hombres que se sienten formando un todo. Cuando ese sentimiento se extingue, cesa el pueblo de existir, aun cuando perdure el nombre y sigan existiendo las familias. En este sentido los espartanos se sentían pueblo y quizá también los dorios hacia 1100; pero de seguro *no* los dorios hacia 400. Los cruzados se constituyeron como un pueblo al jurar la cruzada en Clermont. Los mormones se sintieron pueblo cuando fueron expulsados de Missouri (1839) [115]. Los mamertinos, mercenarios de Agatocles, despedidos por su jefe, se unieron formando un pueblo, por la necesidad de combatir Juntos para buscarse un refugio. ¿Fueron muy diferentes el principio que reunió en un solo pueblo a los jacobinos y el que juntó a los hycsos? ¿Cuántos pueblos no habrán surgido del séquito de un jefe o de una tropa de fugitivos? Un nexo semejante puede muy bien cambiar la raza; así los osmanes aparecieron en Asia menor como mongoles. Puede también cambiar el idioma, como los normandos sicilianos; puede asimismo cambiar el nombre, como los acayos o danaos. Mientras dura el sentimiento de la comunidad existe el pueblo como tal pueblo.

Debemos distinguir entre el sino de los pueblos y el sino de los *nombres* de los pueblos. Muchas veces el nombre es lo único de que tenemos noticia. Pero ¿podemos de un nombre sacar conclusiones sobre la historia, la procedencia, el idioma o aun sólo sobre la identidad de los que lo llevan? Los investigadores cometen un error al concebir la relación entre ambos, no en sentido teorético, sino en sentido simplemente práctico, como, por ejemplo, la que media hoy entre las personas y sus nombres. ¿Se han dado cuenta del número de posibilidades que aquí existen? El acto de dar un nombre es ya infinitamente grave en los estadios primitivos. Con el nombre, un grupo humano se destaca con plena consciencia y adquiere una especie de grandeza sacramental. Pero aquí puede suceder que coexistan los nombres sacros y los nombres guerreros; o que otros nombres sean hallados en el país o heredados; o que el nombre de la tribu se cambie por el nombre de un héroe, como en los osmanes; o, finalmente, que surjan en las fronteras del país numerosos nombres desconocidos acaso para una parte de la comunidad. Si hasta nosotros no ha llegado mas que uno de estos nombres, entonces casi puede decirse que toda conclusión acerca de los que lo llevaran ha de ser necesariamente falsa. Los nombres indudablemente sagrados de los francos, alemanes y sajones eliminaron los innumerables nombres de la época de la batalla de Varo. Si no lo supiéramos, estaríamos convencidos de que un cierto número de viejas tribus fueron expulsadas alquiladas por otras nuevas inmigrantes. Los nombres de romano y quírite, de espartano y lacedemonio, de cartaginés y punio coexisten juntos; era, pues, posible admitir la existencia simultánea de los pueblos en Roma, Esparta y Cartago. Nunca sabremos la relación que mediaba entre los nombres de los pelasgos, los aqueos, los danaos ni los hechos que les servían de base. Si no supiéramos más que dichos nombres, la investigación habría aceptado desde hace tiempo la hipótesis de que cada uno representa un pueblo distinto, con su propio idioma y su propia raza. ¿No se ha querido fijar el curso de la invasión dórica por la denominación Doris que llevan ciertas comarcas? ¿Cuántas veces no habrá sucedido que un pueblo cambie su nombre por el de una comarca y se lleve éste consigo? Tal es el caso en la actual denominación de Prusia y también en los nombres de los modernos parsis, judíos y turcos. El caso inverso sucede en Borgoña y Normandía. El nombre de heleno aparece hacia 650, sin que por ello se encuentre en relación con un movimiento de pueblos. La Lorena recibió su nombre de un príncipe insignificante, a

consecuencia no de una invasión, sino de un reparto de herencia. Los alemanes se llamaban en París en 1814 alemanes; en 1870, prusianos, y en 1914, boches.

En otros tiempos hubiéranse descubierto bajo dichos nombres tres pueblos diferentes. En Oriente llaman francos a los europeos occidentales y españoles a los judíos. Esto obedece a circunstancias históricas. Pero ¿qué no hubiera podido inferir un filólogo de las denominaciones *escuelas*?

¿A qué resultados llegarían los sabios del año 3000 si, aplicando los métodos actuales, siguen trabajando con nombres, con restos de idiomas y con los conceptos de solar originario y emigración? Diríase, por ejemplo, que los caballeros teutones expulsaron en el siglo XIII a los prusianos paganos, los cuales reaparecieron de pronto, en su migración, delante de París en 1870. Diríase que los romanos, empujados por los godos, emigraron del Tiber al bajo Danubio, yendo quizá algunos de silos a establecerse en Polonia, en cuya dieta se hablaba latín.

Diríase que Carlomagno venció a los sajones en el Weser, que los sajones entonces emigraron a la comarca de Dresde, mientras que los hanoveranos, a juzgar por los nombres de las dinastías, abandonaban su solar primitivo para establecerse junto al Tamesis. Los historiadores han escrito no la historia de los pueblos, sino la historia de los nombres. Pero los nombres tienen sus destinos propios y ni ellos ni los idiomas, con sus migraciones, sus cambios, sus victorias y sus derrotas demuestran nada, ni siquiera la existencia de pueblos correspondientes. Este es un error que comete sobre todo la investigación indogermánica. Sí en época histórica han emigrado los nombres de Pfalz y de Calabria; si el hebreo ha pasado de Palestina a Varsovia y el pérsico del Tigris a la India, ¿qué conclusiones validas pueden sacarse del nombre de los etruscos y de la supuesta inscripción «tirrena» de Lemnos? ¿O es que los franceses y los negros de Haití, puesto que hablan el mismo idioma, tienen una ascendencia común? En la comarca entre Budapest y Constantinopla se hablan hoy dos idiomas mongólicos, uno semítico, dos «antiguos» y tres eslavos; y estas comunidades de idioma se sienten cada una como un pueblo

[116]. Si se quisiera construir sobre estos datos una historia de las emigraciones el resultado sería un extraño producto de tales métodos erróneos. El dórico es la designación de un dialecto; y no sabemos nada más. Sin duda algunos dialectos de este grupo se expandieron con gran rapidez. Pero esto no demuestra que al mismo tiempo se haya verificado la expansión pareja de cierto tipo de hombres correspondiente; ni siquiera demuestra que haya existido dicho tipo [117].

Nos hallamos ante el concepto predilecto del moderno pensamiento histórico. Cuando un historiador tropieza con un pueblo que ha producido algo, al punto le plantea la pregunta: ¿de dónde viene? Es cuestión de honra para un pueblo el proceder de alguna parte y tener

un solar originario. Y casi significa un insulto el admitir que un pueblo pueda ser oriundo del lugar mismo en donde se le encuentra. Las migraciones constituyen un motivo predilecto en las leyendas de la humanidad primitiva. Pero en la investigación sería ese motivo se ha convertido casi en manía. Nadie se pregunta *si* los chinos penetraron en China ni *si* los egipcios penetraron en Egipto. Ello parece hartamente evidente. Lo que los historiadores se preguntan es *cuándo* penetraron y *de dónde* venían. Antes que renunciar al concepto de patria originaria, los historiadores harían venir a los semitas de Escandinavia y a los arios de Canaán.

Sin duda está demostrado que las poblaciones primitivas gozan de una gran movilidad. El problema de los libios oculta de seguro un misterio migratorio. Los libios o sus antepasados hablaban el camítico, pero eran de cuerpo—como lo demuestran los viejos relieves egipcios—altos, rubios, con ojos azules; procedían, pues, sin duda del Norte europeo [118]. En Asia menor hay por lo menos tres capas de emigración desde 1300 y acaso tengan relación con los ataques de los «pueblos marítimos» a Egipto. Algo semejante se ha demostrado también en el mundo mejicano. Pero no sabemos nada sobre la esencia de tales movimientos y desde luego no es posible hablar de invasiones y migraciones en el sentido en que se las representa el historiador moderno, esto es, en el sentido de unos pueblos compactos que surcan las comarcas en grandes masas, combatiéndose, empujándose unos a otros, hasta establecerse por fin en un lugar determinado. No es, pues, la variación en sí, sino la representación que de ella tienen los historiadores, la que ha viciado nuestras opiniones sobre la esencia de los pueblos. Los pueblos no emigran, en el sentido que hoy se da a esta palabra. Hay que tener mucho cuidado cuando se quiere dar un nombre a los sujetos de las migraciones antiguas y no siempre será posible usar para ellos el mismo nombre. Pero también el motivo por el cual se explican continuamente esas migraciones es mezquino y digno del pasado siglo. Ese motivo no es otro que la necesidad material. Pero el hambre hubiera dado lugar a muy otros intentos y es de seguro el último de los motivos que empujaron a los hombres de raza a abandonar sus nidos—aunque se comprenderá fácilmente que haya sido el más frecuentemente empleado cuando esas masas de pronto chocan contra un obstáculo militar. En aquellos hombres fuertes y sencillos actuaba sin duda el afán primario y microcósmico del movimiento en el amplio espacio, la tendencia profunda a buscar aventuras, la alegría de las expediciones audaces, el disparo del destino, la afición a la prepotencia y el botín, el luminoso deseo de realizar hazañas, que ya no podemos ni imaginar siquiera, la afición a la alegre matanza y la fascinación de una muerte heroica.

Algunas veces habrán sido las disensiones intestinas o la fuga ante la venganza posible del más fuerte. Pero siempre algo viril y enérgico. Y estas comezonses se comunicaban de unos a otros; y el que se quedaba en su casa era un cobardón. ¿Puede decirse que las necesidades vulgares de la vida hayan sido la causa de las cruzadas, de las expediciones de Cortés y Pizarro y en nuestra época de las aventuras de los tramperos en el Oeste salvaje de la Unión? Cuando en la historia un pequeño grupo de hombres penetra victorioso en amplios territorios, es generalmente la voz de la sangre, el afán de destinos grandiosos, el heroísmo de la raza quien los empuja.

Pero hay que formarse también una idea de la situación en las comarcas recorridas. Esas expediciones fueron siendo continuamente distintas y no sólo por el diferente espíritu de los

invasores, sino cada día más por la diferente esencia de la población sedentaria que, al fin, era superior en número. Es claro que en los territorios casi despoblados, lo más corriente fue la sumisión pura y simple del más débil.

Pero en las situaciones posteriores de una población densa, se trata ya para el más débil de perder su hogar, su patria. Por lo tanto, ha de defenderse o buscar con las armas una tierra nueva. Los hombres no caben en el espacio. Las tribus viven en continuo contacto con otras tribus circundantes y en desconfiada preparación para la resistencia. La dura necesidad de la guerra educa a los hombres. Los pueblos viven junto a otros pueblos, contra otros pueblos y se encumbran así a la grandeza interna. El arma se hace arma contra los hombres y no contra los animales. Por último, aparece la única forma de emigración de que puede hablarse en época histórica: tropeles de hombres que se mueven en territorios poblados, cuya población permanece sedentaria como parte integrante del botín conquistado.

Los vencedores se hallan en minoría y de aquí resultan situaciones completamente nuevas. Pueblos de forma interior muy enérgica se superponen sobre otras poblaciones mucho más numerosas, pero informes, y la ulterior transformación de pueblos, idiomas, razas depende de particularidades muy complicadas. Desde las investigaciones decisivas de Beloch [119] y de Delbrück [120] sabemos que todos los pueblos migradores—y en este sentido eran pueblos migradores los persas de Ciro, los mamertinos y los cruzados, como los ostrogodos y los «pueblos marítimos» de las inscripciones egipcias—eran muy pequeños con relación a las poblaciones de los territorios ocupados, unos cuantos millares de guerreros que superaban a los indígenas por su decisión, su resolución de ser ellos mismos un sino, en lugar de padecerlo. La comarca adquirida no es ya sólo habitable, sino habitada; con lo cual la relación entre las dos poblaciones se convierte en cuestión de clases, la inmigración de los recién llegados toma el aire de una expedición militar y el establecimiento definitivo se torna acción política. Aquí, pues, la victoria de una pequeña tropa de guerreros trae consigo la expansión del nombre y del idioma de los vencedores. Este hecho, visto en la lejanía de la historia, aparece fácilmente, harto fácilmente como una «migración de pueblos». Es, pues, necesario repetir la pregunta anterior: ¿Qué es lo que puede emigrar?

Puede emigrar el nombre de una comarca o de una liga —también el de un héroe cuyo nombre lleven colectivamente los que le siguen—extendiéndose a lo lejos o extinguiéndose en un sitio, para ser admitido o impuesto en otra población, o pasando de la comarca a los hombres y emigrando con ellos, o al revés. Puede emigrar el idioma de los vencedores o el de los vencidos o igualmente una tercer lengua aceptada por ambos para su mutua inteligencia. Puede emigrar el séquito de un príncipe, que sojuzga territorios enteros y se propaga con las mujeres robadas. Puede emigrar un tropel accidental de aventureros de distintas procedencias o una población entera, con mujeres y niños como los filisteos que hacia 1200 antes de Jesucristo siguieron las costas fenicias hacia Egipto [121] enteramente a la manera germánica, con sus carros tirados por cuatro bueyes. Debemos, pues, preguntar de nuevo; ¿es lícito inferir el destino de pueblos y razas partiendo de los movimientos que advertimos en los nombres y en los idiomas? A esta pregunta sólo puede contestarse con un rotundo no.

Entre los «pueblos marítimos» que una y otra vez atacaron Egipto en el siglo XIII, aparecen los *nombres* de los danaos y los aqueos; pero estos dos nombres son en Homero

denominaciones casi míticas. Aparece también el *nombre* de los luca, nombre que más tarde se encuentra en Licla; pero los habitantes de este país se llaman tramilos. Por último, aparecen igualmente los *nombres* de los etruscos, sardos y sículos; pero de ello *no se sigue* que esos *turscha* hablasen el etrusco posterior *ni* que tuviesen una conexión corporal con los habitantes de Italia que llevaron el mismo nombre; y aunque estuviesen probados estos dos extremos, ello no nos daría derecho a hablar de «uno y el mismo *pueblo*». Aun suponiendo que la inscripción de Lemnos fuese etrusca y que el etrusco fuese indogermánico, esto no significaría nada para la historia de la raza, aunque podría servir a la historia del lenguaje. Roma es una ciudad etrusca. ¿No es esto perfectamente indiferente para lo que al *alma* del pueblo romano se refiere? ¿Son los romanos indogermanos por el hecho accidental de hablar un dialecto latino? Los etnógrafos conocen una raza alpina y una raza del país medio, y al Sur y al Norte de éstas perciben una notable afinidad corporal entre los germanos septentrionales y los libios. Pero los filólogos saben que los vascos, por su idioma, constituyen el resto de una población «preindogermánica»— ibérica—. Esas dos opiniones se contradicen. ¿Eran helenos los que construyeron Micenas y Tirinto? Podríamos preguntar igualmente si los ostrogodos eran alemanes. Confieso que no comprendo tales preguntas.

Para mí un pueblo es una *unidad de alma*. Los grandes acontecimientos de la historia no son propiamente obra de los pueblos; *más bien diríamos que son los pueblos obra de los acontecimientos*. Cada acción modifica el alma del agente. Puede suceder que al principio muchos hombres se reúnan alrededor de un nombre famoso; pero si tras este nombre hay un pueblo y no una aglomeración, ello es el resultado, no el supuesto, de grandes acontecimientos. Los destinos de sus emigraciones fueron los que hicieron de los godos y de los osmanes lo que más tarde llegaron a ser los «americanos» *no emigraron de Europa*. El nombre del geógrafo florentino Américo Vesputio designa en primer término un continente y luego además un verdadero pueblo cuya índole propia se deriva de la conmoción espiritual de 1775 y sobre todo de la guerra de Secesión de 1861-1865.

La palabra pueblo no tiene otro contenido. En esto no es lo decisivo ni la unidad de idioma ni la de la procedencia corpórea. La experiencia íntima del «nosotros» es siempre la que distingue a un pueblo de una población, destacándolo de ésta y sumiéndolo nuevamente en ella. Cuanto más profundo sea ese sentimiento del nosotros, tanto más fuerte es la energía vital del lazo. Hay pueblos de forma enérgica, o laxa, o efímera, o indestructible. Ya pueden cambiar de idioma, de raza, de nombre, de solar; mientras les dura el alma, los pueblos se asimilan íntimamente, transformándolos, a los hombres de las más distintas procedencias. El nombre romano, en la época de Aníbal, designa un pueblo; en la de Trajano designa ya solamente una población.

Y sin embargo es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darwinista de la raza, tan extendido en nuestra época. Ningún pueblo ha podido mantenerse unido por la mera unidad de procedencia corporal; esta forma no se hubiera conservado ni siquiera diez generaciones. Nunca se insistirá bastante en que esa procedencia fisiológica sólo existe para la ciencia y nunca para la conciencia popular. Ningún pueblo se ha entusiasmado nunca por *ese* ideal de la «sangre pura». Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinos concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. Una mala

inteligencia de ese ritmo metafísico es la que da origen al odio de razas que no es menos fuerte entre franceses y alemanes que entre alemanes y judíos.

Y de una idéntica pulsación nace el amor real—que tiene cierta afinidad con el odio—entre el hombre y la mujer. El que no tiene raza no conoce ese peligroso amor. Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal, que ha actuado como principio educador pero no tiene nada que ver con un pueblo primario, por el estilo del que suponen los científicos. Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar; y por otra parte, en los tiempos primitivos, era fácil el ingreso en la clase de los señores para un extraño de alto rango interior y exterior, cuanto más que las mujeres eran elegidas por su «raza» y seguramente no por su procedencia. En cambio, donde más débiles se observan los rasgos de raza es precisamente en las naturalezas de tipo sacerdotal y científico [122] -como puede comprobarse aún hoy—aun cuando tengan con las anteriores acaso la máxima afinidad de sangre. Un ánimo vigoroso educa el cuerpo y hace de él una obra de arte. Los romanos formaron una raza de la más rigurosa unidad interna en la maraña confusa de las tribus itálicas; y en esa unidad de la raza romana vinieron a fundirse hombres de las más distintas procedencias. La raza romana no es ni etrusca ni latina ni «antigua», sino específicamente romana [123]. En los bustos

romanos de la época final republicana puede contemplarse, como en ningún otro ejemplo, la fuerza de esa unidad popular.

Los persas constituyen otro ejemplo vigorosísimo de los errores que traen consigo las representaciones eruditas de pueblo, idioma y raza. Aquí está el motivo profundo y quizá decisivo por el cual el organismo de la cultura arábiga ha permanecido hasta hoy desconocido. El persa es un idioma ario; luego—se dice—«los persas» han de ser un «pueblo indogermánico». La historia y la religión persa constituyen, pues, un tema de la filología «iránica».

Pero ante todo: ¿es el persa un idioma hermano del indio, procedente de un común idioma anterior, o es *solamente un dialecto indio*? Entre el antiguo védico de los textos indios y las inscripciones de Darío en Behistun median 700 años de desarrollo no escrito, en que la lengua, por tanto, se transforma con gran rapidez. No es mayor la distancia entre el latín de Tácito y el francés del juramento de Estrasburgo (842). Ahora bien; las cartas de Amarna y el archivo de Boghazköi nos dan a conocer numerosos nombres «arios» de personas y dioses de la mitad del milenio segundo, esto es, de la época de los caballeros védicos; y dichos nombres aparecen en Siria y Palestina.

Por otra parte, Ed. Meyer [124] observa que esos nombres son indios y no persas; y otro tanto puede decirse de los numerales descubiertos ahora [125]. De los persas, pues, no se sabe nada y menos aún de un «pueblo» en el sentido que le dan a esta palabra nuestros

historiadores. Fueron héroes indios los que cabalaron hacia Oeste; y con su arma incomparable, el caballo, con su afán de hazañas, significaron una fuerza grande en el mundo babilónico, que caminaba ya hacia la vejez.

A partir del año 600 aparece en ese mundo la pequeña comarca de Persia con una población labradora y bárbara, pero políticamente unificada. Dice Herodoto que sólo tres de sus tribus son propiamente de nacionalidad persa. ¿Conservóse el idioma de aquellos caballeros en esta montaña, siendo «persa» un *nombre de comarca* trasladado después a un pueblo? Los medos, muy semejantes a los persas, llevan también el nombre de una comarca, cuyas capas guerreras superiores empezaron a sentirse en unidad merced a grandes éxitos políticos. En los documentos asirios de Sargón y sus sucesores (hacia 700) encontramos, junto a ciertos toponímicas no arios, patronímicos «arios», siempre aplicados a personajes importantes. Pero Tiglat Pileser IV (745-727) dice que el pueblo tiene cabellos negros [126]. El «pueblo persa» de Ciro y Darío puede haberse formado desde ahora con hombres de la más distinta procedencia, pero unidos fuertemente por la comunidad de vida.

Mas cuando los macedonios, unos dos siglos después, perdieron su poderío, ¿existían aún los persas en esa forma? ¿Existía en Italia hacia 900 realmente un pueblo lombardo? Es seguro que el idioma del imperio persa, idioma muy extendido, y la repartición de los pocos millares de hombres adultos oriundos de Persia en un enorme círculo de labores militares y administrativas, hubo de disolver bien pronto la unidad popular. En vez de ésta fue una capa superior, la que, sustentando el nombre pérsico, se sintió unida en unidad *política*. De esa capa pocos eran los que procedían realmente de Persia. Es más; ni siquiera existe una comarca que pueda señalarse como el teatro de la historia persa. Lo que sucede desde Darío hasta Alejandro, sucede unas veces en la Mesopotamia septentrional, esto es, en una población de lengua aramea, otras veces en el viejo Sinear; pero desde luego no en Persia, en donde los edificios suntuosos iniciados por Jerjes no llegaron nunca a terminarse.

Los partos eran una tribu mongólica que había adoptado un dialecto persa e intentaba encarnar el sentimiento nacional persa en medio de esa población.

Junto al idioma y a la raza aparece aquí también la religión como un problema [127]. La investigación lo ha mezclado con el del idioma y el de la raza, como si fuese evidente tal unión; por consiguiente, el problema de la religión persa ha sido tratado siempre en relación con la India. Pero la religión de aquellos wikingos de la tierra firme, no tenía afinidad con la védica, sino que era idéntica a ésta, como lo demuestran las parejas divinas Mitra-Varuna e Indra-Nasatya de los textos de Boghazköi. En esa religión, que se conservó en medio del mundo babilónico, aparece luego Zaratustra como un reformador procedente del pueblo bajo. Es sabido que Zaratustra no era persa. Su creación, como espero demostrarlo, consistió en trasladar la religión *védica* a las formas *del pensamiento cósmico arameo*, en el cual ya se prepara sordamente la religiosidad mágica. Los *daevas*, los dioses de la vieja fe india se convierten en los demonios de la fe semítica, en los *dschins* de los árabes.

Yahwé y Beelzebub están entre si en la misma relación que Ahura Mazda y Ahriman, en esta religión de labriegos nacida de un sentimiento cósmico que se cualifica en sentido moral y dualista del universo. Ed. Meyer ha señalado [128] exactamente la diferencia entre

la concepción india y la concepción «iránica» del universo; pero a consecuencia de los falsos supuestos en que se apoya, no ha podido conocer el origen de dicha diferencia.

Zaratustra sigue el mismo camino que los profetas israelitas, los cuales transformaron en el mismo sentido y en el mismo tiempo la fe popular mosaico-cananea. Es bien característico el hecho de que toda la escatología constituya un bien común de la religión persa y de la religión judía y de que los textos del Avesta fueran escritos primitivamente en arameo, en la época de los partos, siendo luego traducidos al pehlewí [129].

Pero ya en la época de los partos se ha verificado, tanto en los persas como en los judíos, aquella profunda transformación que determina el concepto de nación, no por la pertenencia a cierta tribu, sino por la adhesión a cierta fe y derecho [130]. Un judío que se convierte al mazdeísmo *se hace persa*. Un persa que se hace cristiano pertenece al «pueblo» nestoriano. La abundantísima población de la Mesopotamia septentrional — comarca madre de la cultura arábica—pertenece en parte a la nación judía y en parte también a la nación persa, en ese sentido que no tiene ya nada que ver con la raza y poco con el idioma «Infiel» significa ya en la época del nacimiento de Cristo el que no es persa o el que no es judío.

Esta nación es el «pueblo persa» del imperio sassánida. En relación con esto se encuentra el hecho de que el pehlewí y el hebreo mueran a un mismo tiempo, convirtiéndose entonces el arameo en la lengua materna de las dos comunidades. Si se quiere emplear la denominación de arios y semitas, hay que decir que los persas en la época de las cartas de Amarna eran arios, pero no constituían un «pueblo»; en la época de Darío formaban un pueblo, pero no tenían raza; en la época de los Sassánidas constituían una comunidad religiosa, pero de procedencia semítica. Ni hay un pueblo persa primitivo, que sea la ramificación de un pueblo ario, ni existe una historia persa de conjunto; ni siquiera es posible señalar una comarca única para las tres historias particulares, las cuales se conexionan entre sí tan sólo por ciertas relaciones lingüísticas.

Queda, pues, así establecida, finalmente, la base para una *morfología de los pueblos*. Tan pronto como se conoce su esencia se descubre asimismo un orden interior en el torrente de los pueblos que cruzan por la historia. Los pueblos no son ni unidades lingüísticas, ni unidades políticas, ni unidades zoológicas, sino unidades espirituales. Pero precisamente sobre la base de tal sentimiento, distingo yo entre los *pueblos antes de una cultura, en una cultura y después de una cultura*. Siempre ha sido profundamente sentido el hecho de que los pueblos cultos son algo más definido que los otros pueblos. Lo que antecede a un pueblo culto lo llamo yo *pueblo primitivo*. Me refiero a esos lazos de unión fugaces y variadísimos que sin regla cognoscible se forman y se deshacen en el transcurso de las cosas y que, por último, con el presentimiento de una cultura nonnata aún, por ejemplo, en

la época prehomérica, precristiana y germánica, condensan la población en grupos y capas de tipo cada vez más preciso, sin alterar apenas el temple de los hombres.

Una serie de éstos es la que conduce de los cimbrós y teutones pasando por los marcomanos y los godos hasta los francos, lombardos y sajones. Primitivos son los pueblos judío y persa en la época de los Seleucidas. Primitivos son los «pueblos marítimos», los cantones egipcios en la época de Menes. En cambio, los pueblos que subsiguen a una cultura los llamo pueblos felahs, adoptando el nombre de su ejemplo más famoso, los egipcios a partir de la época romana.

En el siglo X despierta de pronto el alma fáustica y se manifiesta en innumerables formas. Entre éstas, junto a la ornamentación y la arquitectura, aparece claramente estampada una cierta forma de pueblos. Los pueblos del imperio carolingio— sajones, suabios, francos, visigodos, lombardos—se convierten de pronto en alemanes, franceses, españoles, italianos.

Toda la investigación histórica ha concebido hasta ahora—a sabiendas y premeditadamente o no—estos pueblos cultos como algo dado, como algo primario y la cultura misma como un producto de ellos. Indios, griegos, romanos, germanos han pasado por ser unidades absolutas, creadoras de la historia.

La cultura griega era- según la historiografía—obra de los helenos, los cuales, por lo tanto, debían existir como tales helenos desde mucho antes y haber emigrado a Grecia. Otra representación del nexo entre creador y creación parecía inimaginable.

Considero yo como un descubrimiento decisivo la mutación que se deriva de los hechos expuestos. Es necesario afirmarlo con todo rigor: las grandes culturas son algo absolutamente primario, algo que emerge de lo más profundo del alma.

Los pueblos que se hallan en el radio de una cultura son, por su forma interna y por todo su aspecto, no los creadores, sino las *creaciones* de esa cultura. Esas formas—los pueblos-, en las cuales los hombres, a modo de materia, quedan contenidos, poseen un estilo y una historia de este estilo, como los géneros artísticos y las ideologías. El pueblo de Atenas es un símbolo, como el templo dórico; el inglés es un símbolo, como la física moderna. Hay pueblos de estilo apolíneo, de estilo mágico, de estilo fáustico. *No* son «los árabes» los que han creado la cultura mágica. La cultura mágica, que comienza en la época de Cristo, es la que ha creado el pueblo árabe, su última gran creación en la esfera de los pueblos. El pueblo árabe representa, como el judío y el persa, una comunidad de fe, la del Islam. Los pueblos son las formas simbólicas en que, condensado, cumple su sino el hombre de esas culturas.

En cada una de esas culturas, en la mejicana *como en* la china, en la india como en la egipcia—llegue o no hasta ese punto nuestro saber— *hay un grupo de grandes pueblos con un mismo estilo*. Este grupo de pueblos nace al iniciarse la cultura en cuestión, crea Estados, sustenta la historia y, en el curso de la evolución, conduce a un fin la forma en él impresa. Esos pueblos son entre sí muy distintos. Parece que no se puede imaginar oposición más enérgica que la que existe entre atenienses y espartanos, alemanes y franceses, tsin y tsu; la historia de la guerra reconoce en el odio nacional el medio más

eficaz para establecer decisiones históricas. Pero tan pronto como un pueblo extraño a la cultura aparece en el contorno, despierta por doquiera un poderoso sentimiento de afinidad psíquica. El concepto de bárbaro, en el sentido del hombre que *no* pertenece interiormente a una cultura, está tan netamente forjado entre los pueblos de Egipto y en el mundo de los Estados chinos, como entre los antiguos. La energía de la forma es tanta que trasciende a los pueblos vecinos, imprimiéndose en ellos. Así los cartagineses constituyen un pueblo de estilo semiantiguo en la historia romana y los rusos forman un pueblo de estilo occidental en nuestra historia, desde Catalina la Grande hasta la caída del zarismo.

Llamo *naciones* a los pueblos que tienen el estilo de cierta cultura. Por la palabra misma distingo entre las naciones y las otras formas de pueblos que anteceden o subsiguen a una cultura. No es sólo el profundo sentimiento del «nosotros» el que anuda íntimamente el más importante de todos los grandes lazos. *La nación está fundada sobre una idea*. Esas corrientes de una existencia conjunta mantienen una profunda relación con el sino, con el tiempo, con la historia, relación que en cada caso particular es distinta, y determina también la relación

del pueblo con la raza, el idioma, el país, el Estado, la religión. La diferencia que existe entre el alma de los pueblos chinos y el alma de los pueblos antiguos es la misma que existe entre el estilo de la historia china y el estilo de la historia antigua.

Los pueblos primitivos y los pueblos felahs viven en esos altibajos zoológicos ya citados; su vivir es un acontecer sin plan, en el cual, sin fin propio, sin duración fija, ocurren muchas cosas y, sin embargo, en sentido profundo, no ocurre nada. Sólo las naciones son pueblos históricos, pueblos cuya existencia es *historia universal*. Entiéndase bien lo que esto quiere decir. Los ostrogodos padecieron un gran sino y no tuvieron—interiormente—historia. Sus batallas, sus establecimientos carecían de necesidad y fueron por tanto, episódicos.

Su fin fue insignificante. Los hombres que hacia 1500 vivían en Micenas no eran *todavía* nación. Los que por esa época vivían en la Creta minoica no eran *ya* nación. Tiberio fue el último jefe que intentó conducir más allá, en la historia, una *nación* romana, el último que intentó *salvar* para la historia una nación romana. Marco Aurelio, en cambio, es el defensor de una población romana para la cual existían sucesos, pero no historia. No se puede determinar a través de cuántas generaciones perdurara un pueblo medo o aqueo, o huno, ni en qué clase de unidades vivieran las generaciones antecedentes y subsiguientes. Esto no depende de regla alguna. En cambio, la duración vital de una nación *está* determinada, como igualmente el paso y el ritmo de su historia. El número de las generaciones desde el comienzo de la dinastía Chu hasta el gobierno de Chi-Hoang-Ti, desde los sucesos que sirven de base a la leyenda troyana hasta Augusto, desde la época de los Tinitas hasta la dinastía XVIII, es aproximadamente el mismo. Las épocas posteriores de las culturas, de Solón a Alejandro, o de Lutero a Napoleón, abrazan unas diez generaciones no más.

En estas medidas cronométricas se cumplen los sinos de los pueblos cultos y con ellos los de la historia universal. Los romanos, los árabes, los prusianos son naciones que han nacido en las postrimerías. ¿Cuántas generaciones de Fabios y Junios habían vivido con calidad de *romanos* cuando se libró la batalla de Cannas?

Pero las naciones son *los pueblos que propiamente edifican ciudades*. Nacidas en los burgos, llegan en las ciudades a la cúspide de su conciencia cósmica y de su destino, para extinguirse en las urbes cosmopolitas. Todo cuadro de ciudad, si tiene carácter, tiene un carácter nacional. La aldea, toda expresión racial, no posee aún ese carácter. La urbe no lo posee ya. Nunca se exagerará bastante la energía, la sustantividad, la *unidad* de ese rasgo esencial que tiñe de cierto colorido toda la vida pública de una nación y confiere a la menor manifestación externa la categoría de nota distintiva. Si entre las almas de dos culturas se alza un muro impenetrable, de manera que ningún hombre de Occidente puede esperar entender por completo al indio o al chino, otro tanto sucede, en alto grado, entre las naciones. Las naciones no se comprenden, como los individuos no se comprenden tampoco. Cada cual comprende una imagen del otro, imagen, empero, creada por él mismo. Pocos y aislados son los que logran ahondar más. Frente a los egipcios sentíanse afines los pueblos antiguos; considerábanse como un conjunto. Pero nunca pudieron comprenderse entre sí, ¿Hay oposición más cruda que la del espíritu ateniense y el espíritu espartano? No sólo desde Bacon, Descartes y Leibnitz, sino en la escolástica misma hay ya una modalidad alemana, francesa e inglesa del pensar filosófico. En las mismas física y química modernas difieren notablemente, según la nación, los métodos científicos, la selección y modo de los experimentos e hipótesis, su relación mutua y su sentido para el curso y fin de la investigación. La piedad alemana y la francesa, las costumbres inglesas y las españolas, los hábitos vitales de alemanes y de ingleses son tan distintos, que la interioridad de toda nación extranjera resulta siempre, para el término medio y la opinión pública de la nación propia, un misterio profundo y manantial de constantes y graves errores. Durante el imperio romano empiezan los hombres a entenderse por doquiera. Por eso mismo puede decirse que no existía ya aquello que, en las ciudades antiguas, valía la pena de ser comprendido. Al sentir fácil la mutua inteligencia, cesó aquella humanidad de vivir en naciones; y *entonces cesó de ser histórica* [131].

La profundidad de estos sentimientos hace que nunca pueda todo un pueblo ser *por igual* pueblo culto o nación. En los pueblos primitivos cada individuo posee el mismo sentimiento de la comunidad. Pero el despertar de una nación a la conciencia de si misma se verifica siempre en gradaciones y tiene lugar, sobre todo, en una clase única, cuya alma es más fuerte y se impone a las demás por la fuerza con que vive y siente. *Cada nación está representada ante la historia por una minoría*. Al despuntar la cultura surge, como flor del pueblo, la nobleza [132]; y en los círculos nobles es donde recibe estilo grandioso el carácter nacional, que, por ser inconsciente todavía, es tanto más hondamente sentido en su ritmo cósmico. «Nosotros» significa la clase de los caballeros en el feudalismo egipcio de 2700, lo mismo que en el indio y chino de 1200. Los héroes homéricos son *los danaos*. Los barones normandos son Inglaterra. El duque de Saint-Simón, que tenía un resto de viejo espíritu franco, solía decir: «toda Francia estaba reunida en la antecámara».

Y hubo una época en que Roma y el Senado eran realmente lo mismo. Con las ciudades, la burguesía llega a ser el sustentáculo de lo nacional, o mejor dicho, de la *conciencia* nacional —a causa de la creciente espiritualización— que recibe de la nobleza y conduce a su cumbre. Siempre son círculos particulares los que, en innumerables gradaciones, viven, sienten, obran y saben morir *en nombre*, del pueblo. Pero esos círculos se hacen más grandes. En el siglo XVIII nació el *concepto* occidental de nación, el cual declaró la pretensión—y en ocasiones intento realizarla con gran energía—de ser representado por

todos sin excepción. En realidad, como es sabido, los emigrantes, e igualmente los jacobinos, estaban convencidos de que eran el *pueblo*, los representantes de la nación francesa. Un pueblo culto, en donde la noción de pueblo coincida con «todos», no existe.

Esto es posible solamente en los pueblos primitivos y en los pueblos felahs, en una existencia popular sin hondura, sin rango histórico. Cuando un pueblo es realmente nación, cuando un pueblo cumple el sino de una nación, existe en él una minoría que, en nombre de todos, representa y realiza su historia.

18

Las naciones antiguas son las unidades corpóreas más pequeñas posible. Ello corresponde al alma estática y euclidiana de su cultura. No son naciones los helenos o los jonios, sino el *demos* de cada Estado particular, unión de adultos que limita por arriba con el tipo del héroe y por abajo con el esclavo, en límites jurídicos y, *por tanto, nacionales* [133]. El sinekismo, misterioso proceso de los tiempos primeros, por el cual los habitantes de una comarca abandonan sus aldeas y se reúnen en una ciudad, señala el momento en que la nación antigua cobra conciencia de sí misma y se constituye como tal nación. Todavía podemos contemplar cómo desde la época homérica [134] hasta la época de las grandes fundaciones coloniales, va afirmándose esa forma de nación, que responde por completo al símbolo primario de la cultura antigua: cada pueblo era un cuerpo visible, *abarcable por la mirada*, un **sÇma**, que negaba resueltamente el concepto del espacio geográfico.

Es indiferente para la historia antigua que los etruscos de Italia sean idénticos de cuerpo o de idioma a los que llevan el mismo nombre entre los pueblos marítimos, como es indiferente también la relación que existía entre las unidades prehoméricas de los pelasgos o los daños y las que posteriormente llevaban el nombre de dorios o helenos. Puede ser que hacia 1100 haya existido un pueblo primitivo dórico o etrusco. Pero lo que *nunca ha existido es una nación dórica o etrusca*. En Toscana, como en el Peloponeso, no había mas que ciudades-Estados, *puntos nacionales* que *aumentaron* en la época colonial merced a los establecimientos remotos, *pero que no se ampliaron nunca*.

Las guerras etruscas de los romanos fueron siempre guerras contra una o varias ciudades, y ni los persas ni los cartagineses han tenido enfrente a otra especie de «nación». Todavía hoy, como en el siglo XVIII, se habla de «los griegos y los romanos».

Pero esta es una expresión falsa. No existió «pueblo» griego en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Es un concepto ese que los griegos no conocieron. El nombre de helenos, que aparece hacia 650, no designa un pueblo, sino e conjunto de los pueblos cultos antiguos, la *suma* de las naciones [135] por oposición al nombre de bárbaros. Y los romanos, pueblo netamente de estilo ciudad, no pudieron «pensar» su imperio sino en forma de innumerables puntos nacionales, *civitates*, en las cuales disolvieron, en efecto,

jurídicamente, todos los pueblos primitivos de su imperio. Pero en el momento en que el sentimiento nacional perdió *esa forma*, llegó a su término la historia antigua.

Uno de los más difíciles problemas de la historiografía futura ha de ser el perseguir de generación en generación, en las comarcas orientales del Mediterráneo, la extinción insensible de las naciones antiguas y la aparición y robustecimiento del sentimiento mágico nacional.

Una nación de estilo mágico es la comunidad de los fieles, el lazo que une a todos los que conocen el camino recto de la salvación y se sienten unidos interiormente por el *idjma* [136] de esa fe. A una nación antigua se pertenece cuando se tiene el derecho de ciudadanía. A una nación mágica se pertenece cuando se ha verificado el acto sacramental—la circuncisión entre los judíos, cierta y determinada especie de bautismo entre los mandeos o los cristianos. Lo que para un pueblo antiguo significa el ciudadano de un Estado extraño, eso mismo es para un pueblo mágico el infiel. Con él no hay trato ni matrimonio.

Y esta exclusividad llega tan lejos que en Palestina se formaron uno junto a otro un dialecto judíoaraméo y otro cristianoaraméo [137]. Una nación fáustica guarda relación con cierta especie de religiosidad, pero no está necesariamente unida con determinada confesión. Una nación antigua no posee relaciones exclusivas con ningún culto determinado. *En cambio la nación mágica coincide absolutamente con el concepto de Iglesia.*

La nación antigua va unida a una ciudad. La nación occidental está íntimamente relacionada con un paisaje. La nación arábiga no

conoce ni patria ni lengua materna. Una expresión de su sentimiento cósmico es solamente la escritura, y cada «nación», en el momento de nacer, desarrolla una escritura propia.

Pero justamente por eso, el sentimiento nacional de estilo *mágico*—en el pleno sentido de esta palabra—es tan interior y tan sólido que produce en nosotros—hombres fáusticos, que echamos de menos en él la noción de patria y hogar—una emoción misteriosa y desapacible. Esa callada y evidente conexión —por ejemplo, la que une a los judíos actuales a pesar de vivir bajo pueblos diferentes—ha pasado como concepto de la persona jurídica al derecho romano «clásico» [138] *construido por arameos*. La persona jurídica no quiere decir otra cosa que una comunidad mágica. La comunión judaica posterior al destierro

era una persona jurídica, mucho antes de que hombre alguno descubriera el concepto.

Los pueblos primitivos que preceden a esta evolución son principalmente comunidades de tribus. Entre ellas están desde los comienzos del milenio 1 antes de Jesucristo los mineos de Sudarabia, cuyo nombre desaparece hacia loo antes de Jesucristo; los caldeos, que aparecen igualmente hacia 1000 como grupo de tribus con un idioma arameo y que entre 625 y 539

gobiernan el mundo babilónico; los israelitas, antes del destierro [139]; y los persas de Ciro [140]. Y esta forma es tan fuerte en el sentir de la población, que los sacerdotes, al desenvolverse ampliamente desde Alejandro, conservan los nombres de tribus extintas o ficticias. Entre los judíos y los sabeos de Sudarabia se llaman levitas; entre los medos y persas, magos—por el nombre de una tribu médica extinta—; entre los secuaces de la religión neobabilónica, caldeos, por el nombre de la tribu desaparecida. Pero aquí, como en todas las demás culturas, la energía del sentimiento común nacional acabó por superar completamente la antigua división de esos pueblos primitivos.

Así como el *populus romanus* sin duda alguna conservó en su seno fragmentos de pueblos de muy distinta procedencia; así como la nación francesa admitió indistintamente a los francos salios y a los indígenas románicos y celtas, así también la nación mágica prescindió de la procedencia como nota distintiva.

Esta transformación se llevó a cabo muy poco a poco. Entre los judíos de la época de los Macabeos, como entre los primeros sucesores de Mahoma, la tribu desempeña todavía un papel importante. Pero entre los pueblos cultos ya maduros de este mundo mágico, como los judíos de la época talmúdica, la tribu no significa nada. Quien sustenta la misma fe pertenece a la misma nación; fuera criminal el reconocer otra nota característica. El príncipe de Adiabene [141] se convirtió al judaísmo con todo su pueblo en la época del cristianismo primitivo.

y quedaron todos incorporados a la *nación* judía. Otro tanto puede decirse de la nobleza armenia y hasta de las tribus caucásicas que por entonces se convirtieron en gran número al judaísmo. E igualmente, por otra parte, de los beduinos de Arabia, hasta el Sur remoto y aun más allá, hasta las tribus africanas que lindan con el lago Tchad. Prúebanlo hoy todavía los *falascha*, judíos negros de Abisinia. Y manifiestamente se ha conservado el sentimiento de la unidad de la nación, a pesar de tales diferencias de raza. Se asegura que todavía hoy los judíos distinguen entre sí a primera vista las razas más diferentes y que en los ghettos de la Europa oriental se reconocen claramente «las tribus» en el sentido del Antiguo Testamento. Pero esto no significa una diferencia de *nación*. Entre los pueblos caucásicos, que no pertenecen al judaísmo, hállase muy extendido, según von Erckert [142], el tipo del judío europea occidental. En cambio ese tipo no existe apenas, según Weissenberg [143] entre los judíos de la Arabia del Sur, que tienen la cabeza alargada. Las cabezas de los sabeos, que vemos en la plástica de los sepulcros de Arabia meridional, presentan un tipo humano que casi se podría calificar de romano o de germánico. De este tipo proceden los judíos que han ingresado en la comunión judía, al menos desde el nacimiento de Cristo.

Pero esta disolución de los pueblos primitivos que primero se dividían en tribus y luego fueron a constituir las naciones mágicas—persas, judíos, mandeos, cristianos, etc.—ha debido verificarse en gran escala y con notable extensión. Ya he puesto de manifiesto el hecho decisivo de que los persas, mucho antes de la era cristiana, constituían ya una comunidad meramente religiosa; y es seguro que su número aumentó infinitamente gracias a las conversiones a la fe mazdeita. La religión babilónica desapareció por entonces; sus fieles se convirtieron, pues, unos en «judíos» y otros en «persas». Pero existe una religión astral—vástago de la antigua babilónica—que en esencia es una religión nueva y posee grandes afinidades tanto con la persa como con la judía. Esta religión astral lleva el nombre

de los caldeos y sus fieles constituyen una verdadera nación, con idioma arameo. De esta población aramea, repartida en las naciones caldea, judía y persa, han nacido no solo el Talmud babilónico, la gnosis y la religión de Mani, sino también en la época del Islam—cuando casi toda la población pertenecía ya a la nación árabe—el Sufismo y la Schia.

Considerada desde Edessa, también la población del mundo antiguo aparece como una nación de estilo mágico. Es la nación de «los griegos», según la terminología oriental. Es el conjunto de los que adhieren a los cultos sincretísticos y viven unidos por el *idjma* de la religiosidad antigua decadente. Ya no se trata de las naciones-Estados helenísticas, sino de *una sola* comunidad religiosa, los «adoradores de los misterios», los que bajo el nombre de Helios, Júpiter, Mittra, **yeòw ìcistow**, adoran una especie de Jahwé o Alah. La palabra «griegos» significa en todo el mundo oriental un concepto *religioso*. Y este sentido corresponde perfectamente con la realidad de entonces. El sentimiento de la *polis* ha desaparecido casi por completo; y una nación mágica no necesita patria, no necesita tampoco unidad de procedencia. El helenismo del imperio seleucida, que ganó prosélitos en el Turkestán y a orillas del Indo, era por su forma interna afín al judaísmo posterior al destierro y al persianismo. El arameo Porfirio, discípulo de Plotino, intentó más tarde organizar el helenismo como una iglesia, con su culto y todo, según el modelo de las iglesias cristiana y persa. El emperador Juliano dio carácter oficial a esa iglesia helenística. El acto de Juliano no fue solamente religioso, sino sobre todo nacional. Cuando un judío sacrificaba a Sol o a Apolo, quedaba convertido en griego. Así Ammonio Sakkas (+ 242), que fue maestro de Plotino y probablemente de Orígenes, se convirtió «de cristiano en griego». Lo mismo le sucedió a Porfirio, quien, como el jurista romano Ulpiano [144], era fenicio de Tiro y se llamaba primitivamente Maleo [145]. En tales casos los juristas y funcionarios adoptaron nombres latinos; los filósofos, nombres griegos. Esto le basta a la actual investigación histórica y religiosa—dominada por el punto de vista filológico—para considerarlos como romanos y griegos, en el sentido de las antiguas naciones-Estados. Pero, en realidad, ¿cuántos de entre los grandes alejandrinos no habrán sido griegos solo en el sentido *mágico*? ¿No serían quizás Plotino y Diofanto por nacimiento judíos o caldeos?

Del mismo modo los cristianos, desde el principio, se sintieron como nación de estilo mágico. Y no de otro modo fueron considerados por los demás, tanto por los griegos («paganos») como por los judíos. Los judíos estimaron consecuentemente su salida del judaísmo como una traición y los griegos consideraban la propaganda cristiana en las ciudades antiguas como una agresión o conquista. Los cristianos daban a los infieles el nombre de **t? ynh**. Cuando los monofisitas y los nestorianos se separaron de los ortodoxos, estas nuevas iglesias fueron otras tantas naciones nuevas que surgieron. Los nestorianos son gobernados desde 1450 por el Mar-Schamun, que es a la vez príncipe y patriarca del pueblo y, frente al sultán, adopta la misma posición que antaño poseía el Resch Galuta judío en el imperio persa. Para comprender las posteriores persecuciones contra los cristianos hay que tener presente siempre este tipo de conciencia nacional, que nace de un determinado sentimiento cósmico y, por lo tanto, se manifiesta con absoluta evidencia. El Estado mágico va unido inseparablemente con el concepto de la fe religiosa. Califato, nación e iglesia forman una unidad íntima. El *Estado* de Adiabene se convirtió al judaísmo, como Osroene ya en 200 se pasó del helenismo al cristianismo, y Armenia, en el siglo VI, del helenismo al monofisismo. En todo caso se expresaba la idea de que el Estado era idéntico a la comunidad de los fieles como persona jurídica.

Sin duda en el Estado islamita vivían cristianos; en el persa, nestorianos, y en el bizantino, judíos. Pero, siendo infieles, no pertenecían al Estado y por eso estaban exentos de la ley común y sujetos a su legislación propia (véase pág. 99 y ss.). Si en algún momento por su número o por su proselitismo ponían en peligro la identidad entre el Estado y la Iglesia, entonces era deber nacional el perseguirlos y exterminarlos. Por eso en el imperio persa fueron perseguidos primero los ortodoxos («griegos»), luego los nestorianos. Diocleciano que, como califa —*dominus et Deus*— había unido la Iglesia pagana al imperio, se sentía jefe de *esos* fieles y no podía sustraerse a la obligación de perseguir la otra Iglesia. Constantino cambió la «verdadera» Iglesia, esto es, *cambió la nacionalidad del imperio bizantino*.

A partir de este momento, el nombre «griego» se traslada poco a poco, insensiblemente, a la nación cristiana y más exactamente a aquella que el emperador, como jefe de los creyentes, reconocía y mandaba representar en los grandes concilios. Así se explica lo incierto y vacilante del cuadro histórico que ofrece el imperio bizantino. Este imperio se organiza hacia 290 en la forma del imperio antiguo, y, sin embargo, es desde el principio un Estado nacional de estilo mágico, que poco después (en 312) cambia de nación sin cambiar de nombre. Bajo el nombre de «griegos» combatió primero el paganismo como nación contra los cristianos y más tarde el cristianismo como nación contra el Islam. En su defensa contra la nación «árabe», ha ido acentuándose la nacionalidad griega de manera que los griegos actuales son un producto de la cultura mágica, desarrollado primero por la Iglesia cristiana, luego por el sacro idioma de esta Iglesia y al fin por el nombre de esta Iglesia. El Islam tomó el nombre de «árabes» de la patria de Mahoma y lo adoptó como designación de su unidad nacional. Es un error identificar esos «árabes» con las tribus beduinas del desierto. Esta nueva nación, con su alma apasionada y llena de carácter, fue creada por el *consensus* de la nueva fe. Como la cristiana, la judía y la persa, esta nación árabe no constituye ni una unidad de raza ni una unidad de patria. No puede decirse, por tanto, que haya «emigrado». Su formidable expansión fue debida al hecho de que la mayor parte de las naciones mágicas ingresaron en su seno. A fines del primer milenio estas naciones decaen todas y adoptan la forma de pueblos felahs. En esa forma han vivido desde entonces los cristianos de los Balkanes bajo la dominación turca, los parsis en la India y los judíos en Europa occidental.

Las naciones de estilo fáustico aparecen desde Otón el Grande en formas cada vez más determinadas y bien pronto disuelven los pueblos primitivos de la época carolingia [146]. Hacia el año 1000 los hombres más importantes se sienten ya dondequiera alemanes, italianos, españoles o franceses. Seis generaciones antes, sus abuelos se sentían, en lo profundo de sus almas, francos, lombardos o visigodos.

La forma que adoptan los pueblos en la cultura occidental posee, como la arquitectura gótica y el cálculo infinitesimal, una propensión hacia el infinito, tanto del espacio como del tiempo. El sentimiento nacional comprende por una parte un horizonte geográfico que, para tan remotos tiempos y tan escasos medios de comunicación, bien puede calificarse de enorme.

Desde luego no tiene par en ninguna otra cultura. La patria como *ámbito*, como una comarca cuyos límites el individuo apenas ha vislumbrado nunca y por la cual, sin

embargo, está dispuesto a morir, he aquí algo que en su profundidad, en su poder simbólico ningún hombre de otras culturas puede comprender. La nación mágica no tiene patria terrenal. La nación antigua tiene por patria un punto, en el que se halla condensada. Pero ya en la época gótica los hombres de Etschtal y los de los castillos de Lituania se sentían miembros de *una* misma unión. Esto es inimaginable en la vieja China y en el antiguo Egipto. Esto constituye la contradicción más abierta a Roma o Atenas, donde todos los miembros del demos se contemplaban en cierto modo unos a otros de continuo.

Pero aún es más fuerte el pathos de la distancia en sentido *temporal*. Ha creado, sobre la idea de la patria como existencia nacional, otra idea que es la que propiamente *produce* las naciones fáusticas. Me refiero a la idea *dinástica*. Los pueblos fáusticos son pueblos históricos, comunidades que se sienten unidas no por el lugar o por el *consensus*, sino por la historia.

Y como símbolo y sustento del sino común aparece visible la casa reinante. Para los chinos y los egipcios la dinastía era un símbolo de muy distinta significación. *Aquí* significa el tiempo, por cuanto actúa y quiere. En la existencia de una sola estirpe se contemplaba lo que la nación había sido y lo que quería ser.

Este sentido era tan hondamente percibido que la indignidad personal de un regente no llegaba a conmovir el sentimiento dinástico; la idea, y no la persona, era lo importante. Y por la idea fueron miles de hombres a la muerte en luchas genealógicas. La historia antigua para los antiguos era una cadena de azares que se sucedían de instante en instante. La historia mágica, para los hombres de la cultura mágica, era la progresiva realización de un plan universal, trazado por Dios, plan que se extendía desde la creación al fin del mundo y que se realizaba en los pueblos y por los pueblos. La historia fáustica es para nosotros una gran voluntad única, llena de lógica consciente, en cuyo cumplimiento los pueblos aparecen conducidos y representados por sus reyes. Es éste un rasgo de la raza. No puede fundamentarse. Así se ha sentido siempre en Occidente y la fidelidad al jefe de las épocas germánicas se perpetúa en la adhesión feudal del goticismo, en la lealtad monárquica del barroco y aun en el sentimiento nacionalista del siglo XIX, que sólo en apariencia es adinástico. No nos engañemos sobre la hondura y rango de esos sentimientos, al considerar la inacabable serie de perjurios en vasallos y pueblos, y el eterno espectáculo de las intrigas cortesanas y del servilismo vulgar. Todos los grandes símbolos son patrimonio del alma y sólo en sus formas superiores pueden ser comprendidos. La vida privada de un Papa no tiene la menor relación con la idea del Pontificado. Justamente la caída de Enrique el León demuestra, en una época de formación nacional, cuan hondamente un rey importante sentía en sí incorporado el sino de «su» pueblo.

Lo representa ante la historia y, en ocasiones, le debe el sacrificio de su honor.

Todas las naciones de Occidente tienen orígenes dinásticos.

En la arquitectura románica y pregótica se expresa el alma de los pueblos primitivos carolingios. No hay un goticismo francés y otro alemán, sino un goticismo salio-franco, renano-franco, suave; como igualmente el románico es visigodo (comprendiendo a la España septentrional y a la Francia meridional), lombardo y sajón. Pero sobre esta capa

primera se extiende ya la minoría de los hombres de raza que sienten su pertenencia a una nación en el sentido de una gran misión histórica. Ellos organizan las cruzadas, en las cuales realmente existen ya caballeros alemanes y caballeros franceses. Es característico de los pueblos fáusticos el tener conciencia de la dirección de su historia. Esta dirección, empero, va unida a la serie de las generaciones. El ideal racial es de naturaleza *genealógica*— en este sentido el darwinismo, con sus teorías de la herencia y de la ascendencia, es casi una caricatura de la heráldica gótica—; y el universo como historia, en cuyo cuadro vive el individuo, no contiene sólo el *árbol genealógico de la familia particular*, sobre todo de la reinante, sino también el de los pueblos, como forma fundamental de todo acontecer. Hay que considerar las cosas muy atentamente para advertir que el principio fáustico genealógico, con los conceptos eminentemente históricos de igualdad de nacimiento y de pureza de sangre, es tan extraño a los egipcios y a los chinos como a la nobleza romana y al imperio bizantino. En cambio, sin esas ideas, no podemos imaginar siquiera nuestra clase aldeana ni el patriciado de las ciudades. El concepto erudito de pueblo, que antes he analizado, procede esencialmente de la sensibilidad genealógica de la época gótica. La idea de un árbol genealógico de los pueblos es la que ha producido el orgullo de los italianos, que se precian de ser los herederos de los romanos, y la solidaridad de los alemanes, con sus antepasados germánicos. Esto es bien distinto de la creencia antigua en el origen intemporal de héroes y dioses.

Por último, cuando desde 1789 el idioma materno vino a sumarse al principio dinástico, la idea genealógica dio una nueva forma a la ficción del primitivo pueblo indogermánico, convirtiendo lo que al principio fue una mera fantasía científica en una genealogía de la «raza aria». La palabra raza, aquí, casi se ha convertido en el nombre del sino.

Pero las «razas» de Occidente no son las creadoras de las grandes naciones, sino *sus consecuencias*. Ninguna de ellas existía en la época carolingia. El ideal de clase que los caballeros contemplan en Alemania como en Inglaterra, Francia y España, ha actuado como norma de educación y crianza en diferentes direcciones y ha logrado realizar en gran medida eso que hoy, dentro de las naciones, se considera y siente como pura raza. En esto se fundan, como ya hemos dicho, los conceptos *históricos*—por tanto ajenos a la cultura antigua—de pureza de sangre e igualdad de nacimiento o pairía. La sangre de la estirpe dominante encarna el sino, la existencia de toda la nación; por eso el sistema político del barroco tiene una estructura genealógica y la mayor parte de las grandes crisis adoptaron la forma de guerras de sucesión. La catástrofe de Napoleón, que dio al mundo por un siglo su división política, se verificó en la forma de un aventurero que se atrevió a desalojar con su propia sangre la sangre de las viejas dinastías. Este ataque a un símbolo secular dio a la resistencia contra Napoleón la consagración histórica. Porque todos esos pueblos eran la *consecuencia* de los sinos dinásticos. Si existe un pueblo portugués y, por lo tanto, un Estado portugués — Brasil — en medio de la América española, es por consecuencia del matrimonio del conde Enrique de Borgoña (1095). Si existen suizos y holandeses es por consecuencia de una sublevación contra la casa de Habsburgo. Si existe el nombre de Lorena, sin que exista un pueblo que lo lleve, es porque Lotario II no tuvo hijos.

La idea del emperador es la que fundió en nación alemana un sinnúmero de pueblos primitivos de la época carolingia.

Alemania e Imperio son conceptos inseparables. La caída de los Staufen significó la substitución de una gran dinastía por un puñado de dinastías pequeñas y mínimas. Quebrantó interiormente la nación alemana de estilo gótico, aun antes de iniciarse el barroco, justamente en el momento en que las ciudades principales—París, Madrid, Londres, Viena—veían elevarse el sentimiento nacional a un estadio más espiritualizado. La guerra de los Treinta años no aniquiló la flor de Alemania; por el contrario, el que transcurriera dicha guerra en tan míseras formas confirmó y demostró que la ruina estaba consumada mucho tiempo antes. Tal fue la última consecuencia que tuvo la caída de los Hohenstaufen. Acaso no haya prueba más decisiva de que las naciones fáusticas son unidades dinásticas. Los Salios y los Staufen han creado—por lo menos en idea—la nación italiana con los elementos romanos, lombardos y normandos. Esta nación podía saltar por encima del Imperio y reanudar su relación con la época romana. Y aunque el poder extranjero provocó la protesta y resistencia de la burguesía y dividió las dos clases primarias, adhiriéndose la nobleza al partido imperial y la Iglesia al ciudadano; aunque en esa lucha entre gibelinos y güelfos la nobleza perdió pronto su importancia y el Papado, sostenido por las ciudades antidinásticas, llegó a adquirir predominio político; aunque, por último, sólo quedó un caos de pequeños Estados-bandidos, cuya política «renacimiento» se contrapuso al espíritu universalista del goticismo imperial, con la misma animosidad con que antaño Milán se opuso a la voluntad de Barbarroja; sin embargo, el ideal de Italia una, por el que Dante sacrificó la paz de su existencia, fue una creación dinástica de los grandes emperadores alemanes. El Renacimiento, con su horizonte histórico de patriciado ciudadano, impidió la realización de la nación italiana y rebajó el país, durante la época barroca, a la categoría de objeto, que se disputaban las casas reinantes en Europa. El romanticismo de 1800 fue el que despertó de nuevo el sentimiento gótico, y con tal fuerza, que pudo tener la eficacia de una potencia política.

El pueblo francés fue creado como unidad nacional por sus reyes, que fundieron en uno los pueblos francos y visigodos.

En 1214, en Bouvines, empezó a sentirse un todo. Pero aún más importante es la creación de la casa Habsburgo. Los Habsburgo crearon la nación austríaca con una población que no estaba unida ni por el idioma, ni por la tradición, ni por las costumbres populares. Esta nación hizo sus pruebas—las primeras y las últimas—en la defensa de María Teresa y en la lucha contra Napoleón. La historia política del barroco es, en lo esencial, la historia de las casas Borbón y Habsburgo. El encumbramiento de los Wettinos en lugar de los Welfos fue la causa de que «Sajonia» estuviera en 800 Junto al Weser y esté hoy junto al Saale. Acontecimientos dinásticos y la intervención últimamente de Napoleón han sido la causa de que la mitad de Baviera haya tomado parte en la historia de Austria y de que el Estado bávaro se componga en su mayor parte de francos y suavios.

La última nación de Occidente es la nación prusiana, creación de los Hohenzollern, como los romanos fueron la última creación del sentimiento antiguo de la Polis y los árabes la última creación de un *consensus* religioso. En Fehrbellin se legitimó la joven nación; en Rossbach venció para Alemania. Fue Goethe quien, con su infalible visión de las épocas históricas, caracterizó Minna de Barnhelm— entonces publicada—como la primera producción alemana de contenido específicamente nacional. De pronto, Alemania vio reflorar su idioma poético.

¡Profundo testimonio del carácter dinástico de las naciones occidentales! Con la ruina de los emperadores Staufen llegó a su término la literatura alemana de estilo gótico. Lo que se produjo esporádicamente en los siglos siguientes—época grande de todas las literaturas occidentales—no merece ese nombre.

Pero con la victoria de Federico el Grande comienza una nueva poesía; de Lessing a Hebbel, es decir, de Rossbach a Sedán. Si por entonces se intentó reanudar las relaciones perdidas, buscando nexo con los franceses primero, con Shakespeare y la poesía popular más tarde, y por medio de los románticos finalmente con la poesía de la época caballeresca, estos ensayos tuvieron por lo menos la consecuencia de provocar el fenómeno único de una historia artística que se compone casi toda de fragmentos geniales, pero sin haber llegado nunca a un fin verdadero.

A fines del siglo XVIII se verifica ese cambio espiritual tan extraño, en el cual la conciencia nacional quiere emanciparse del principio dinástico. Aparentemente fue este el caso de Inglaterra unos cuantos siglos antes. Algunos pensarán en la Magna Charta de 1215. Pero otros verán claramente que ese reconocimiento de la nación por sus representantes dio al sentimiento dinástico una profundidad y una finura espontáneas, que ignoraron los pueblos del continente. El inglés moderno es el hombre más conservador del mundo, aunque no lo parezca; y a consecuencia de esto la política inglesa resuelve lo necesario calladamente, por el tacto nacional, sin ruidosas discusiones. Estas virtudes, que confieren a la política inglesa su superior eficacia, se explican por esa pronta *emancipación del sentimiento dinástico*, que dejó de expresarse en el poder monárquico.

En cambio la Revolución francesa significa, en la misma dirección, un triunfo del racionalismo. Libertó más bien el concepto de la nación que la nación misma. El principio dinástico ha echado raíces en la sangre de las razas occidentales. Por eso mismo resulta escandaloso para el espíritu. Una dinastía representa la historia. Una dinastía es la historia de un país convertida en carne. En cambio el espíritu es intemporal y ahistórico. Todas las ideas de la Revolución son «eternas» y «verdaderas». Los derechos del hombre, la libertad y la igualdad son literatura, pura abstracción y no hechos. Llámese, si se quiere, republicanism; pero es lo cierto que fue una minoría la que, en nombre de todos, intentó hacer entrar el nuevo ideal en el mundo de los hechos. Convirtiéndose en una potencia; pero a costa del ideal. En realidad, ha substituido el sentimiento de la dependencia por la convicción patriótica del siglo XIX, por un nacionalismo civilizado, que sólo es posible en nuestra cultura, por un nacionalismo que, aun hoy y en la misma Francia, es inconscientemente dinástico, por el concepto de la *patria como unidad dinástica*, que surgió primero en la sublevación de España y de Prusia contra Napoleón y más tarde en las luchas— *dinásticas*— de Italia y Alemania por conquistar su unidad. La oposición entre raza e idioma, entre sangre y espíritu, exige igualmente una contraposición entre la idea genealógica y el ideal—también específicamente occidental—del idioma materno; hubo en los dos países algunos soñadores que creyeron posible substituir el poder unificador de la idea imperial y real por un estrecho vínculo entre República y Poesía.

Había en esto un como retroceso de la historia a la naturaleza.

Las guerras de sucesión han sido substituidas por guerras de idioma, en las cuales una nación intenta imponer a los fragmentos de otra su idioma y con él su nacionalidad. Pero nadie dejará de ver que el concepto racionalista de la nación, como unidad de idioma, si bien puede prescindir del sentimiento dinástico, no puede, empero, anularlo; como un griego del helenismo no puede superar en su interioridad la consciencia de la polis, ni un judío moderno el *idjma* nacional. El «idioma materno» es ya un producto de la historia dinástica. Sin los Capetos no habría lengua francesa, sino una lengua romano-franca en el Norte y provenzal en el Sur. El italiano escrito se debe a los emperadores alemanes, sobre todo a Federico II. Las naciones modernas son en primer término la población de antiguos distritos dinásticos. Sin embargo, el segundo concepto de la nación, el concepto lingüístico, ha aniquilado la nación austríaca y quizá creado la americana en el curso del siglo XIX.

Desde entonces hay en todos los países dos partidos que representan la nación en dos sentidos opuestos, como unidad dinástico-histórica y como unidad espiritual—partidos de la raza y del idioma—. Pero estas consideraciones entran ya en los problemas de la política (cap. IV).

19

En el campo sin ciudades, la nobleza fue la primera que representó a la nación en sentido elevado. Los aldeanos, sin historia, «eternos», eran pueblo *antes* de iniciarse la cultura: siguen siendo pueblo primitivo en rasgos muy esenciales y sobreviven a la forma de nación. La «nación», como todos los grandes símbolos de la cultura, es posesión íntima de pocos hombres. Hay que nacer para ello, como se nace para el arte y la filosofía. Hay en esto algo que corresponde a la diferencia entre creador, aficionado y lego; y lo hay tratándose de la polis antigua, como tratándose del *consensus* judaico o de un pueblo occidental. Cuando una nación se enciende en entusiasmo para luchar por su libertad y su honra, siempre es una minoría la que «entusiasma» a la multitud, en el propio sentido de la palabra. ¡El pueblo despierta!—. Estas palabras son mucho más que un tópico habitual. Manifiéstase ahora realmente la vigilia del conjunto. Todos esos individuos que ayer aún andaban presos en un confuso sentimentalismo aplicado a la familia, a la profesión, quizá a la aldea natal, son hoy, de repente, ante todo hombres de su pueblo. Su sentir y su pensar, su yo y con él el conjunto unitario en ellos, se ha transformado profundamente; se ha hecho *histórico*. Entonces es cuando el aldeano inhistórico se torna miembro de la nación; para él despunta ahora una época en que vive la historia y no se limita a verla pasar.

En las ciudades mundiales es donde, junto a una minoría que tiene historia, que vive en sí la nación, que siente en si representada la nación y quiere dirigirla, se produce otra minoría de hombres literarios sin tiempo, sin historia, hombres de razones y causas, no del sino, hombres que, ajenos ya por dentro a la sangre y a la existencia, son pura conciencia vigilante, y no ven en el concepto de nación ningún contenido «racional».

Y es la verdad que estos hombres ya no pertenecen a una nación. Todo «pueblo culto» es una corriente de existencia; pero el cosmopolitismo es mera asociación de «inteligencias». Hay en todo cosmopolitismo odio al sino y sobre todo a la historia como expresión del sino. Todo lo nacional es racial, hasta el punto de no encontrar lengua expresiva; y en todo lo que exige pensamiento manifiéstase inhábil y desamparado. *El cosmopolitismo es literatura*: fuerte en argumentos y muy débil cuando ha de defenderse no con argumentos, sino con la sangre.

Precisamente por eso, esta minoría espiritualmente superior combate con las armas del espíritu, porque las ciudades mundiales son puro espíritu, sin raíces, posesiones mostrencas del hombre civilizado. Los «ciudadanos del mundo», los entusiastas de la paz universal y unión de los pueblos—en la China de los imperios en lucha, como en la India budista, como en el helenismo y como en la actualidad *son los directores espirituales del felahismo*. ¡Panem et circenses! *He aquí la otra fórmula del pacifismo*. En la historia de todas las culturas ha habido siempre un elemento antinacional, aunque no tengamos noticia de él. El pensamiento puro, orientado hacia si mismo, ha sido siempre enemigo de la vida, y, por tanto, hostil a la historia, antiguerrero, sin raza. Recordad el humanismo y el clasicismo, los sofistas de Atenas, Buda y Laotsé. Y no hablemos del apasionado menosprecio que los grandes defensores de las cosmogonías sacerdotales y religiosas sintieron siempre hacia toda ambición nacional. Muy distintos, sin duda, son estos ejemplos entre si. Pero todos concuerdan en reprimir el sentimiento cósmico de la raza, el sentido político y, por tanto, nacional de los hechos — *¡right or wrong, my country!*—la decisión de ser sujeto y no objeto de la evolución histórica—pues no hay mas que esas dos actitudes posibles—en suma, la voluntad de poderío, substituyéndola por una propensión o tendencia, cuyos directores son muchas veces hombres sin instintos originarios y por lo mismo esclavos de la lógica, hombres que viven en un mundo de verdades, de ideales, de utopías, hombres librescos que creen poder reemplazar la realidad por la lógica, la fuerza de los hechos por una justicia abstracta, el sino por la razón. Esto empieza con los hombres del eterno miedo, los que se apartan de la realidad y se retiran a los claustros, a los cuartos de trabajo, a las comunidades espirituales y declaran que la historia universal es indiferente; y termina en toda cultura con los apóstoles de la paz universal. Cada pueblo en el curso de su historia llega a tal punto de decadencia.

Las cabezas mismas forman ya un grupo fisiognómico aparte. Ocupan dichos hombres un lugar eminente en la «historia del espíritu»—entre ellos hay una larga serie de nombres ilustres—; pero, desde el punto de vista de la historia real, su valor es mínimo.

El sino de una nación, sumergida en los acontecimientos de su mundo, depende de la fortuna con que la raza logre hacer históricamente inocuo ese fenómeno. Acaso pueda demostrarse hoy todavía que, en el mundo de los Estados chinos, consiguió hacia 250 antes de Jesucristo la victoria final el imperio Tsin, porque su nación fue la única que se había conservado libre de los sentimientos taoístas. Desde luego, si el pueblo romano venció a todos los demás de la antigüedad, fue porque supo aprovechar para su política los instintos felahs del helenismo.

Una nación es una humanidad reducida a forma viviente.

El resultado práctico de las teorías que aspiran a mejorar el mundo es, por lo regular, *una masa informe y, por lo tanto, ahistórica*. Todos los apóstoles cosmopolitas, sépanlo o no, defienden ideales felahs. *Su éxito significa la anulación de la nación en la historia, para provecho, no de la paz eterna, sino de otros hombres*. La paz universal es siempre una resolución unilateral. La *pax romana* no tuvo para los soldados imperiales y los reyes germánicos mas que un sentido práctico; el convertir una informe población de cien millones en objeto sobre qué ejercitarse la voluntad de poderío de los pequeños enjambres guerreros. Esta paz hizo tantas víctimas pacíficas, que, a su lado, se reducen a la nada las de la batalla de Cannas. Los mundos babilónico, chino, indio y egipcio pasaron de las manos de un conquistador a las de otro y pagaron la lucha con su propia sangre. Tal fue su paz. Cuando en 1401 los mongoles conquistaron Mesopotamia levantaron un monumento conmemorativo con cien mil cráneos de los habitantes de Bagdad, que se entregaron sin resistencia. Sin duda, con la extinción de las naciones, surge un mundo de felahs que es superior a la historia, un mundo definitivamente civilizado, un mundo «eterno».

Vuelve, en el reino de los hechos, a un estado de naturaleza que oscila entre larga paciencia y efímeros estallidos, sin que los torrentes de sangre—que la paz universal no disminuye—cambien nada en absoluto. Antes sangraron para sí; ahora sangran para otros y aún muchas veces para su solo mantenimiento. Esta es la diferencia. Un jefe de puño firme que reúna diez mil aventureros puede hacer lo que le venga en gana. Suponiendo que el mundo entero fuese un imperio único, ¿qué habría pasado? Que esos audaces conquistadores dispondrían para sus hazañas del máximo espacio imaginable.

Antes muerto que esclavo, dice un viejo proverbio aldeano de Frisia. Lo contrario justamente es el lema de toda civilización postrera. Y todos hemos podido experimentar lo que cuesta.

Notas:

[67] Ya lo reconoce la investigación sobre arte: v. Salis, *Die Kunst der Griechen [El arte de los griegos]*, 1919, p. 3 y ss.; H. Th. Bossert, *Alt-Kreta [La antigua Creía]*, 1921, introducción.

[68] D. Fimmen, *Die kretisch-mykenische Kultur [La cultura cretense-micénica]*, 1921, p. 210.

[69] Dehio, *Gesch. d. deutsch. Kunst. [Historia del arte alemán]*, 1919, P. 16, ss.

[70] Dieterich, *Byz. Charakterköpfe. [Figuras bizantinas]*, p. 156, s.

[71] Dehio, *Gesch. d. deutsch. Kunst [Historia del arte alemán]*, 1929. P. 13.

[72] Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums [Historia de la antigüedad]* I, p. 188.

[73] Véase cap. V, A.

[74] Samarra ostenta proporciones realmente americanas, como los foros imperiales de Roma y las ruinas de Luxor y Karnack. La ciudad se extiende en una longitud de 33 kilómetros junto al río. El palacio Balkuwara, que el califa Mutawakkil mandó edificar para uno de sus hijos, forma un cuadrado de 1.250 metros de lado. Una de las mezquitas gigantescas mide 260 por 180 metros. Véase Schwarz, *Die Abbasidenresidenz Samarra*. 1910; Herzfeld, *Ausgrabungen von Samarra [Excavaciones de Samarra]*, 1912.

[75] Tendencia a vivir Juntos.—*N. del T.*

[76] Friedländer, *Sitt. Gesch. Roms [Historia de las costumbres en Roma]*, 1. p. 5. Compárese con Samarra, que no estaba ni mucho menos tan poblada. Las grandes ciudades «antiguas» situadas en suelo árabe no son en este sentido «antiguas». Los arrabales de jardines en Antioquía eran famosos en todo el Oriente.

[77] La ciudad que Amenofis IV—el Juliano apóstata egipcio—se construyó en Tell el Amarna tenía calles de 45 metros de anchura. Borchardt, *Ztschr. f. Bauwesen [Revista de arquitectura]*, LXVI, 524.

[78] Pöhlmann, *Aus Altertum und Gegenwart [De la antigüedad y de la actualidad]*, 1910, p. 211 y ss.

[79] B. Shaw, *Breviario de Ibsen*, p. 57.

[80] Sobre lo que sigue, véase la exposición de Ed. Meyer *Kl. Schriften [Pequeños tratados]*, 1910, p. 145 y ss.

[81] Conocemos en la China del siglo III antes de Jesucristo—es decir, en la época augustana de China—medidas administrativas para elevar la población, Véase Rosthorn *Das sociale Leben der Chinesen [La vida social de los chinos]*, 1919, p. 6,

[82] Estrabon, Pausanias, Dion Crisóstomo, Avieno, etc..... Eduardo Meyer, *Kl. Schriften [Pequeños tratados]*, p. 164 y ss.

[83] Descubrimiento de Sethe. Véase Rob. Eisler, *Die kenitischen Weihinschriften der Hyksoszeit [Las inscripciones votivas keníticas en la época de los Hycsos]*. 1919.

[84] Se comprende que algunos hechos totémicos, advertidos por la conciencia vigilante, reciban también una significación tabúica; esto sucede a menudo en la vida sexual, muchos de cuyos aspectos llenan al hombre de profundo terror, porque se substraen a su voluntad de intelección.

[85] Guillermo de Humboldt (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues [Sobre la diversidad de la estructura en los idiomas humanos]*)—fue el primero en observar que un idioma no es una cosa, sino una actividad. «Si tomamos la expresión en todo su rigor, puede decirse *que no hay idioma*, como *no hay espíritu*: pero el hombre habla y el hombre actúa espiritualmente.»

[86] Véase p. 47.

[87] *Geschichte der deutschen Kunst [Historia del arte alemán]*, 1919. p. 14 y ss.

[88] W. Altmann, *Die italienische Rundbauten. [Los edificios circulares italianos]*, 1906.

[89] Bulle, *Orchomenos*, p. 26 y ss.; Noack, *Ovalhaus und Palast in Kreta [Casa ovalada y Palacio de Creta]*, p. 53 y ss. Las trazas de casas que pueden determinarse en época posterior en la región del mar Egeo y del Asia menor, permiten quizá introducir algo de orden en nuestros conocimientos sobre el estado de población en la época preantigua. Los restos lingüísticos son incapaces de ello.

[90] *Mediaeval Rhodesia*, London, 1906.

[91] Véase c. IV, A.

[92] Alguien debiera hacer investigaciones fisiognómicas sobre los bustos romanos, que ostentan en gran parte caras aldeanas, los retratos de la época gótica primitiva y los del Renacimiento, que presentan un tipo ya marcadamente urbano; y más todavía los retratos de ingleses distinguidos desde fines del siglo XVIII. Las galerías de antepasados ofrecen para este estudio materiales incontables.

[93] J. Ranke, *Der Mensch [El hombre]*, 1912, II, p. 305.

[94] El arte está perfectamente formado entre los animales. Hasta donde el hombre puede comprenderlo por analogía, consiste el arte animal en movimientos rítmicos (danza) y en producción de sonidos

(canto). Pero esto no agota ni mucho menos la impresión artística que produce sobre los animales mismos.

[95] En el Evangelio de San Lucas (10, 4) dice Jesús a los setenta que envía a la ciudad: «Y a nadie saludéis en el camino.» El ceremonial del saludo al aire libre es tan extenso, que los que tenían prisa habían de renunciar a cumplirlo. A. Bertholet, *Kulturgeschichte Israels [La historia de la cultura israelita]*, 1919, p. 162.

[96] «Toda forma, aun la más sentida, tiene algo de falso» (Goethe). En la filosofía sistemática el propósito del pensador no coincide ni con las palabras escritas, ni con la intelección del lector, ni consigo mismo, durante el curso de la exposición; en efecto, el pensamiento se basa en las significaciones de las palabras.

[97] Jespersen deriva el idioma de la poesía, de la danza y sobre todo del requerimiento amoroso. *Progress in language*, 1894, p. 357.

[98] El perro conoce complejos de sonidos en forma de frase. El dingo australiano al retroceder de la domesticidad a la fiera ha convertido el ladrido en aullido; lo cual puede interpretarse como tránsito a un signo sonoro mucho *más* sencillo, pero que no tiene nada que ver con la «palabra».

[99] Los actuales idiomas de gestos—véase Delbrück, *Grundfragen*

der Sprachforschung [Problemas de la lingüística], p. 49 y ss., que se refiere a la obra de Jorio sobre los gestos de los napolitanos—suponen todos el idioma verbal y dependen todos del sistema mental que rige en los idiomas verbales. Así sucede, por ejemplo, en el idioma formado por los indios norteamericanos para poderse entender de tribu a tribu, a pesar de la gran diferencia y variabilidad de los idiomas verbales —véase Wundt, *Völkerpsychologie [Psicología, de los pueblos]*. I, p. 212.

Con ese idioma es posible expresar la siguiente frase complicada: «Unos soldados blancos, mandados por un oficial de alta graduación pero escasa inteligencia, han hecho prisioneros a los Indios Mescaleros»— Igual acontece con la mímica del comediante.

[100] *Die Haupttypen des Sprachbaus [Los tipos fundamentales de la estructura del lenguaje]*, 1910.

[101] Lo único plenamente verdadero es la técnica; porque en ella las palabras no son sino claves de la realidad y las frases pueden alterarse cuanto sea necesario, hasta llegar a ser no

«verdaderas», sino eficaces. Las hipótesis, en la técnica, no aspiran a ser exactas, sino útiles.

[102] Véase p. 47 y ss.

[103] Véase p. 47 y ss.

[104] Paul Jensen, *Sits. Preuss. Akad.*, [Actas de la Academia de Prusia], 1919, p. 367 y ss.

[105] L. Hahn, *Rom und Romanismus im griech-röm Osten* [Roma y el romanismo en el Oriente grecorromano], 1906.

[106] Ed. Meyer, *Geschichte d. Alt.* [Historia de la antigüedad]. 1, § 455, 465.

[107] Véase la próxima sección.

[108] Lidzbarski, *Sitz. Berl. Akad.* [Actas de la Academia de Berlín], 1916, p. 1.218. Se encuentran muchos datos en M. Mieses, *Die Gesetze der Schriftengeschichte* [Leyes de la historia de la escritura], 1919

[109] Lengua común.—(N. del T.)

[110] P. Kretschmer, en Gercke-Norden. *Einl. in d. Altertumswissenschaft* [Introducción a la, arqueología], I, p. 551.

[111] Véase p. 175.

[112] Por estas razones creo yo que el etrusco tuvo hasta muy tarde una función importante en los colegios sacerdotales de Roma.

[113] Hay que tener en cuenta, por lo tanto, que los cantos, no habiéndose fijado por la escritura hasta la época colonial, han de estar compuestos en un idioma literario urbano y no en el idioma cortesano en que fueron recitados primitivamente.

[114] Tanto es así, que el proletariado de las grandes ciudades se llama a sí mismo «el pueblo», excluyendo de este concepto a la burguesía con la que no le une ningún sentimiento común. Pero en 1789 la burguesía hizo lo mismo.

[115] Ed. Meyer, *Ursprung und Geschichte der Mormonen* [Origen e historia de los mormones], 1912, p. 128 y ss.

[116] En Macedonia, los serbios, los búlgaros y los griegos fundaron

en el siglo XIX escuelas cristianas para la población antiturca. En las aldeas en donde por casualidad la instrucción se daba en serbio, las generaciones siguientes fueron serbias

fanáticas. La fuerza actual de las «naciones» es consecuencia exclusivamente de la anterior política escolar.

[117] Beloch es escéptico respecto de la supuesta invasión dórica. Véase su *Historia de Grecia*, 1, 2, sec. VIII.

[118] C. Mehlis, *Die Berberfrage [La cuestión berebere]*—*Archiv f. Anthropologie*, 39, p. 249 y ss.—, insiste también sobre la afinidad entre la cerámica germánica septentrional y la cerámica mauritana, y entre muchos nombres de ríos y de montañas. Los viejos edificios piramidales del África occidental son muy afines de una parte con las tumbas nórdicas y de otra parte con los sepulcros regios del Imperio antiguo. (Pueden verse grabados en L. Frobenius, *Der Kleinafrikanische Grabbau [los sepulcros en África menor]*, 1916.)

[119] *Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt [La población del mundo grecorromano]*, 1886.

[120] *Geschichte der Kriegskunst [Historia del arte de la guerra]*, 1ª ed., 1900.

[121] Ramsés III, que les venció, ha reproducido la marcha de los filisteos en sus relieves de Medinet Habu, W. M. Müller, *Asien und Europa*. 366.

[122] Justamente por eso han inventado el absurdo concepto de «nobleza del espíritu».

[123] Aun cuando justamente en Roma los libertos, que, por lo general, eran hombres de extraña sangre, obtenían la ciudadanía. El censor Appio Claudio (310) dio entrada en el Senado a hijos de antiguos esclavos. Uno de ellos, Flavio, llegó ya entonces a ser edil curul.

[124] *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprachen [los testimonios fechados más antiguos del idioma iránico]*, en *Zeitschr. F. Vgl Sprachf. [Revista, de lingüística comparada]*, 42, p. 26.

[125] Véase más arriba, p. 211 y 212.

[126] Ed. Meyer, loc. cit., p. 1 y ss.

[127] Sobre lo que sigue, véase cap. III.

[128] *Gesch. d. Altertums [Historia de la antigüedad]*, 1, § 590 y s.

[129] Andreas und Wackernagel, *Nachr. d. Gott. Ges. d. Wiss [Noticias de la Soc. de Ciencias de Gotinga]*, 1911, p. 1 y ss.

[130] Véase más abajo.

[131] Véase p. 1537 ss.

[132] Véase c. IV, A.

[133] Véase p. 88 y ss. El esclavo no pertenece a la nación. Por eso la entrada de no ciudadanos en el ejército de una ciudad, entrada inevitable en tiempos de penuria, fue siempre considerada y sentida como una conmoción de la idea nacional.

[134] Ya la *Ilíada* delata la tendencia de los pueblos a sentirse pueblos en las más pequeñas fracciones.

[135] Debe observarse que Platón y Aristóteles, en sus tratados políticos, son incapaces de representarse el pueblo ideal, como no sea en forma de Polis. Es natural, por otra parte, que los pensadores del siglo XVIII imaginasen «los antiguos» como naciones en el gusto de Shaftesbury y Montesquieu. Pero *nosotros* debiéramos estar por encima de esas limitaciones.

[136] Véase p. 99 y ss.

[137] F. N. Finck, *Die Sprachstämme des Erdkreises [Los idiomas de la tierra]*, 1915, p. 39.

[138] Hacia fines del siglo II de Jesucristo. Véase p. 99 y ss.

[139] Grupo suelto de tribus edomíticas que, con los moabitas, amalecitas, ismaelitas, etc., formaban entonces una población bastante homogénea con lengua hebrea.

[140] Véase p. 236.

[141] La capital es Arbela, antigua patria de la diosa Ishtar.

[142] *Arch. f. Anthropologie*, Tomo XIX.

[143] *Ztschr. f. Ethnol. [Revista de Etnología]*, 1919.

[144] *Digesto*, 50, 15.

[145] Geffcken, *Der Ausg. des griech-röm. Heident*, [*El final del Paganismo grecorromano*] 1920, p. 57.

[146] Estoy convencido que las naciones chinas que aparecieron numerosísimas al principio de la época Chu, en la comarca del Hoangho central, como asimismo los pueblos aldeanos del viejo imperio egipcio, rada uno de los cuales tenía su capital y su religión y que todavía en la época romana sostenían entre si guerras religiosas, fueron mucho más parecidos por su forma interior a los pueblos de Occidente que a los antiguos y los arábigos. Pero la investigación no ha estudiado todavía estas cuestiones.

CAPÍTULO III

PROBLEMAS DE LA CULTURA ARÁBIGA

A)

PSEUDOMÓRFOSIS HISTÓRICAS

1

En una roca están enclavados cristales de un mineral. Prodúcese grietas y fisuras. Chorrea agua que va lavando los cristales, de manera que sólo quedan sus cavidades. Más tarde sobrevienen fenómenos volcánicos que rompen la montaña; masas incandescentes se precipitan en el interior, se solidifican y cristalizan a su vez. Pero ya no pueden cristalizar en su forma propia; han de llenar las formas que aquellas cavidades les ofrecen; y así resultan formas mendaces, cristales cuya estructura interior contradice la construcción externa, especies minerales que adoptan apariencias ajenas. Los minerólogos llaman a esto pseudomorfosis.

Pseudomorfosis históricas llamo yo aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llegar al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en obras caducas y en vez de erguirse con propia energía morfogenética, crece el odio al lejano poder en proporciones gigantescas.

Es el caso de la cultura arábica. Su historia primaria cae en el dominio de la antiquísima civilización babilónica [147], que desde hacia dos mil años venía siendo botín de sucesivos conquistadores. Su «época merovingia» está caracterizada por la dictadura del minúsculo grupo de tribus persas [148], pueblo primitivo, como el de los ostrogodos, cuya dominación casi irresistible en dos siglos, supone un infinito cansancio en aquellos pueblos felahs. Pero desde 300 años antes de Jesucristo un gran despertar sacude a los pueblos jóvenes de

este mundo, cuyo idioma arameo se extiende del Sinaí hasta el Zagros [149]. Una nueva relación del hombre con Dios, un sentimiento cósmico enteramente nuevo penetra, como en la época de la guerra de Troya y de los emperadores sajones, todas las religiones existentes entonces, llámense de Ahura Mazda, de Baal o de Jahwé. Por todas partes va a irrumpir una creación nueva. Pero justamente en ese instante, cuando no era imposible que llegase a cuajar un vínculo interior—pues el poder de los persas descansaba en supuestos psicológicos que habían desaparecido precisamente entonces—aparecen los macedonios, quienes, vistos desde Babilonia, eran otro enjambre de aventureros como los anteriores; y los macedonios extienden una fina capa de civilización antigua sobre todos los países hasta la India y el Turquestán. Los reinos de los diadocos hubieran podido convertirse insensiblemente en Estados de espíritu prearábigo; el imperio seleúcida, que coincidía con los territorios de lengua aramea, éralo ya hacia el año 200. Pero, desde la batalla de Pydna, fue poco a poco absorbido en su parte occidental por el imperio antiguo, quedando así sometido a la poderosa acción de un espíritu, cuyo centro de gravedad estaba en remota lejanía. Aquí se prepara la pseudomórfosis.

La cultura mágica es, por lo que a geografía e historia se refiere, la que ocupa el punto medio en el grupo de las culturas superiores; es la única contigua a casi todas las demás en tiempo y espacio. Por eso, la estructura del conjunto histórico, en nuestro cuadro del mundo, depende íntegramente de que se reconozca la forma interior de la cultura mágica, falseada por su forma externa. Y justamente sucede que los prejuicios filológicos y teológicos y más todavía el fragmentarismo de la investigación moderna, han impedido hasta ahora que esa forma peculiar interior sea reconocida. La investigación occidental se ha fraccionado desde hace tiempo, no sólo por su materia y método, sino también por el pensamiento, en sinnúmero de esferas especializadas, cuya absurda delimitación ha impedido no ya sólo tratar, pero ni aun percibir siquiera las grandes cuestiones. El «especialismo» ha sido fatal para los problemas del mundo arábigo. Los historiadores propiamente dichos se atuvieron a la esfera de interés de la filología clásica; pero su horizonte terminaba en los límites orientales de los idiomas antiguos. Por eso no advirtieron nunca la profunda unidad de evolución allende y aquende esas fronteras, que no tenían realidad espiritual alguna. El resultado fue la perspectiva de Edad antigua, Edad media, Edad moderna, limitada y vinculada *por el uso de la lengua grecolatina*. Axum, Saba y el imperio sassánida resultaron inaccesibles para el conocedor de los idiomas antiguos—siempre atenido a sus «textos»—y, por lo tanto, punto menos que inexistentes. Los investigadores de la literatura, filólogos también, confundieron el espíritu del idioma con el espíritu de las obras. Todo lo que en territorio arameo estaba escrito en griego o se había conservado en griego, fue incorporado a una literatura griega «posterior», ocupando un periodo de esta literatura. Los textos escritos en otros idiomas, no formando parte de su «especialidad», fueron agregados artificialmente a otras historias literarias. Pero aquí justamente es donde se encuentra el ejemplo más claro y patente que prueba que ninguna historia literaria del mundo coincide con un determinado idioma [150]. Hay aquí un grupo cerrado de literaturas nacionales de tipo mágico, con un mismo espíritu, pero escritas en diferentes *idiomas*, entre los cuales se hallan los idiomas antiguos. La nación de estilo mágico no tiene idioma materno. Existe una literatura *nacional* talmúdica, maniquea, nestoriana, judaica y hasta neopitagórica; pero no una literatura helénica o hebrea.

La ciencia de las religiones, por su parte, dividió su trabajo en especialidades, según las confesiones de la *Europa occidental*. Para la teología cristiana fue y sigue siendo normativo el «límite de los filólogos» por Oriente. El estudio de los persas cayó en manos de la filología iránica. Los textos del Avesta no fueron compuestos, pero sí propagados, en un dialecto ario; de donde resultó que el gran problema que plantean vino a ser considerado como una cuestión accidental para los indólogos y desapareció de la perspectiva de la teología cristiana. Para la historia del judaísmo talmúdico, en fin, no se constituyó ninguna investigación especializada, porque la filología hebrea, junta con la investigación del Antiguo Testamento, formaba *una sola* disciplina. Ha resultado así que todas las grandes historias de las religiones que yo conozco toman en cuenta la más mínima religión primitiva de negros—porque existe una ciencia especializada de la etnografía—y la más pequeña secta india, y en cambio *olvidan* por completo el judaísmo talmúdico.

Tal es la preparación científica del mayor problema que se plantea hoy a la investigación histórica.

2

El mundo romano de la época imperial vislumbró su situación. Los escritores posteriores se quejan de despoblación y desierto espiritual en África, España, Galia, y sobre todo, en los dos comarcas originarias de la antigüedad: Italia y Grecia. En cambio, las provincias que pertenecen al mundo mágico quedan, por lo general, excluidas de esa ojeada lamentable. La Siria, sobre todo, tiene una población densa y, como la Mesopotamia parthica, florece en cuerpo y espíritu. La superioridad del Oriente joven es para todos perceptible y, finalmente, hubo de tomar forma política. Las guerras revolucionarias entre Mario y Sila, César y Pompeyo, Antonio y Octavio, consideradas desde este punto de vista, constituyen un trozo de historia superficial, tras de la cual aparece con claridad el afán del Oriente por emanciparse del Occidente, que iba haciéndose inhistórico, la tendencia de un mundo nuevo, recién despierto a la vida, a separarse de un viejo mundo de felahs. La traslación de la capital a Bizancio fue un gran símbolo. Diocleciano había elegido Nicomedia. César pensó en Alejandría o Ilion. Antioquia hubiera sido, en todo caso, la más acertada situación. Pero este acto se verificó tres siglos más tarde de lo necesario; esos tres siglos fueron decisivos en el período primero del alma mágica.

La pseudomórfosis comienza con la batalla de Actium.

Hubiera debido vencer Antonio. No significaba Actium la lucha decisiva entre romanismo y helenismo; esta competencia había quedado resuelta en Cannas y en Zama por la derrota de Aníbal, cuyo trágico destino fue que hubo de luchar no por su patria realmente, sino por el helenismo. En Actium encontráronse frente a frente la nonnata cultura arábiga y la vieja civilización antigua. Tratábase de decidir entre el espíritu apolíneo y el espíritu mágico, entre los Dioses y *el Dios*, entre el principado y el califato. La victoria de Antonio hubiese dado libertad al alma mágica. Su derrota extendió sobre el paisaje mágico las formas

rígidas de la época imperial. El resultado sería comparable a las consecuencias de la batalla de Tours y Poitiers (732), si en éstas los árabes hubiesen salido vencedores, convirtiendo el «Frankistán» en un califato septentrional. El idioma árabe, la religión y la sociedad árabes habrían entonces dominado en una capa superior; ciudades gigantescas como Granada y Cairuán habrían surgido a orillas del Loira y del Rin; el sentimiento gótico se habría visto forzado a expresarse en las formas ya rígidas de la mezquita y el arabesco; y en lugar de la mística alemana tendríamos una especie de sufismo. Algo de esto le sucedió efectivamente al mundo arábigo, y ello fue porque la población sirio-persa no produjo un Carlos Martel que, con Mitridates, Bruto y Cassio o Antonio, llevara la guerra a Roma.

Ante nuestros ojos tenemos hoy una segunda pseudomórfosis: la Rusia petrínica. La leyenda heroica rusa de los cantos de Bylina llega a su cúspide en el ámbito de las leyendas de Kiev, el príncipe Wladimiro (hacia 1000) con su tabla redonda y el héroe popular Ilia de Murom [151]. La insondable diferencia entre el alma rusa y el alma fáustica se revela ya en la diferencia entre estos cantares y los «correspondientes» de las leyendas del rey Artus, de Ermanarico y de los Nibelungos, de la época de las migraciones, en la forma del cantar de Hildebrando y de Walthari. La época «merovingia» de los rusos comienza con la caída del dominio tártaro por Iván III (1480) y pasando por los últimos Ruriks y los primeros Romanovs, llega hasta Pedro el Grande (1689-1725). Corresponde exactamente a la época de Clodoveo (481-511) hasta la batalla de Testri (687) con la cual los carolingios consiguen de hecho el predominio. Léase la historia franca de Gregorio de Tours (hasta 591) Y véanse en seguida los capítulos correspondientes del patriarca Karamsin, sobre todo los que tratan de Iván el Terrible, Boris Godunov y Chuiski. La semejanza no puede ser mayor. Tras esta época moscovita de los grandes boyardos y patriarcas, con su partido viejo ruso, que combate de continuo a los amigos de la cultura occidental, sigue la fundación de Petersburgo (1703) y con ella la pseudomórfosis, que obliga al alma rusa primitiva a verse en las formas ajenas del alto barroco, de la ilustración y del siglo XIX. Pedro el Grande ha sido fatal para el alma rusa. Figúrense la gran figura correspondiente de la cultura occidental, Carlomagno, ocupado con regularidad y energía máximas en realizar y desarrollar justamente lo que Carlos Martel con su victoria había impedido: el predominio del espíritu moro bizantino. Cabía tratar el mundo ruso de dos maneras distintas: o como los carolingios o como los seleucidas, esto es, o al estilo viejo ruso o al estilo «occidental». Los Romanovs se decidieron por este último, como los Seleucidas, que querían tener en torno suyo a helenos, no a arameos.

El zarismo primitivo de Moscú es la única forma que, aún hoy, concuerda con el alma rusa. Pero Petersburgo lo falseó, con virtiendo lo en la forma dinástica de la Europa occidental.

La marcha hacia el *sagrado* Sur, hacia Bizancio y Jerusalén, que arraigaba en lo más hondo de las almas creyentes, transformóse en una diplomacia mundana, con la vista puesta en el Occidente. El incendio de Moscú, grandioso hecho simbólico de un pueblo primitivo que siente el odio de los macabeos contra todo lo extranjero en alma y creencias, fue seguido por la entrada de Alejandro en París, la Santa Alianza, el ingreso en el concierto de las grandes potencias occidentales. Un pueblo cuyo destino era seguir viviendo sin historia todavía algunas generaciones, fue forzado a penetrar en una historia artificial y falsificada, cuyo espíritu había de ser incomprensible para el alma rusa. Fueron trasladadas a Rusia artes y ciencias de una cultura vieja, la ilustración, la ética social, el materialismo urbano,

aunque en esta época, que para el alma rusa es época primitiva, la religión es el único idioma adecuado para comprenderse y comprender al mundo. En el campo sin ciudades y poblado de una humanidad aldeana primitiva, fueron enquistadas urbes de estilo extraño, como úlceras, ciudades falsas, antinaturales, inverosímiles hasta en su interior mismo. «Petersburgo es la ciudad más abstracta y artificial que existe» —dice Dostoyevski—. Aunque nacido en la capital, Dostoyevski tenía la sensación de que Petersburgo podía disiparse

una buena mañana, como la niebla al sol. Así también, fantasmales, increíbles, se alzaban las urbes helenísticas en el campo arameo. Así las vio Jesús en su Galilea. Así debió sentir San Pedro cuando contempló la Roma imperial.

Todo lo que surgió alrededor fue percibido, desde entonces, por el verdadero ruso, como ponzoña y mentira. Alzase en Rusia un odio verdaderamente apocalíptico contra Europa.

Y «Europa» es todo lo que no es ruso; es Roma y Atenas. No de otro modo que, para el hombre mágico, el viejo Egipto y Babilonia eran también antigüedad, paganismo y obra del demonio. «La primera condición para que el sentimiento popular ruso encuentre libre expresión, es odiar a Petersburgo con el alma entera y todo el corazón», escribe Aksakov en 1863 a Dostoyevski. Moscú es sagrado. Petersburgo es Satán. Pedro el Grande aparece como el Anticristo en una leyenda popular muy extendida. Así también hablan todas las apocalipsis de la pseudomórfosis aramea, desde el libro de Daniel y Henoch, en época de los macabeos, hasta la revelación de San Juan, Baruch y las IV Esra, después de la destrucción de Jerusalén, contra Antioco el Anticristo, contra Roma la ramera babilónica, contra las ciudades del Oeste con su espíritu y su pompa, contra toda la cultura antigua. Todo cuanto se produce allí es mentira e impureza: la sociedad mal acostumbrada, las artes impregnadas de espíritu, las clases sociales, el Estado ajeno, con su diplomacia civilizada, su derecho, su administración.

No hay oposición mayor que la que separa al nihilista ruso del occidental, al judeo cristiano del antiguo decadente: aquél odia lo extraño porque envenena la nonnata cultura en el seno materno de la tierra, y éste siente asco de la propia cultura, cuya perfección le hastía. Al principio de la historia impera el profundo sentimiento religioso, la súbita iluminación, el estremecimiento de terror ante la conciencia naciente, el ensueño y anhelo metafísico. Al final de la historia, en cambio, luce la claridad espiritual con luz cruda y dolorosa. En las dos citadas pseudomórfosis mézclanse ambas emociones. «Todos andan, por plazas y mercados, cavilando sobre la fe», dice Dostoyevski. Otro tanto hubiera podido decirse de Jerusalén y Edessa.

Esos jóvenes rusos de antes de la guerra, sucios, pálidos, excitados, sentados en los rincones, siempre ocupados de metafísica, considerándolo todo con los ojos de la fe, aun cuando la conversación aparentemente se desenvuelva en torno a temas como el derecho electoral, la química o el feminismo, esos son los judíos y cristianos primitivos de las grandes urbes helenísticas, a quienes los romanos miraban con burla, repulsión y secreto terror. En la Rusia zarista no había burguesía; no había en realidad verdaderas clases, sino sólo aldeanos y «señores», como en el reino franco. La «sociedad» constituía un mundo aparte, producto de una literatura occidental; era algo extraño y pecaminoso. No había

ninguna ciudad rusa. Moscú era un burgo—el Kremlin—en torno del cual se extendía un mercado gigantesco. La aparente ciudad que allí se alza y todas las demás ciudades sobre el suelo de la madrecita Rusia, son instrumentos de la corte, de la administración, de los comerciantes; pero lo que en ellas vive es, arriba, una literatura hecha carne, la «inteligencia», con sus conflictos y sus problemas «leídos» y, abajo, en lo profundo, aldeanos desarraigados, con todo el pesar, la angustia y la miseria metafísicas que Dostoyevski ha sentido, con la constante añoranza de la dilatada tierra, con el odio amarguísimo hacia ese caduco mundo de piedra, en donde el Anticristo les ha inducido a entrar.

Moscú no poseía alma propia. La sociedad alentaba en un espíritu occidental y el pueblo vivía con el alma de la tierra.

Entre esos dos mundos no había inteligencia alguna, no había comunicación; no se perdonaban uno a otro. Quien quiera

comprender a los dos grandes portavoces y víctimas de la pseudomórfosis, considere a Dostoyevski como el aldeano y a Tolstoi como el hombre de la sociedad occidental. Aquél no pudo jamás desprenderse íntimamente del campo; éste no logró jamás encontrar el campo, a pesar de sus desesperados esfuerzos.

Tolstoi es la Rusia del pasado. Dostoyevski es la Rusia del porvenir. Tolstoi está adherido a Occidente con toda su alma.

Es el gran portavoz del petrinismo, aun cuando lo niega; siempre resulta occidental su negación. También la guillotina fue hija legítima de Versalles. El odio poderoso de Tolstoi se manifiesta y habla contra Europa; pero no puede jamás desprenderse de europeísmo. Odia a Europa en si mismo; se odia a si mismo.

Por eso es el padre del bolchevismo. Toda la impotencia de ese espíritu y de «su» revolución de 1917 se expresa en las escenas póstumas: «La luz luce en las tinieblas.» Dostoyevski no conoce ese odio. Ha envuelto lo occidental en un amor igualmente apasionado. «Dos patrias tengo, Rusia y Europa.» Para él nada de eso tiene ya realidad, ni el petrinismo ni la revolución.

Desde *su* futuro contempla el mundo como desde una lejanía y tiende su vista por encima de todo eso. Su alma es apocalíptica, añorante, desesperada, pero segura de ese futuro. «Me voy a Europa—dice Iván Karamasov a su hermano Aliocha—; ya sé que me voy a un cementerio; pero sé también que es el más querido de todos los cementerios. Alta están sepultados muertos queridísimos. Las lápidas de sus tumbas hablan de una vida pretérita tan cálida, de una fe tan apasionada en las propias hazañas, en la propia verdad, en la propia lucha, en el propio conocimiento, que, lo sé de antemano, me prosternaré sobre el suelo y besaré esas piedras, regándolas con mi llanto.»

Tolstoi es una gran inteligencia, un hombre «ilustrado», con sentimientos «sociales». Todo cuanto contempla en su derredor adopta para él la forma occidental posterior, cosmopolita, de un problema. Dostoyevski no sabe lo que son problemas. Aquél es un acontecimiento en

la civilización europea. Ocupa el punto medio entre Pedro el Grande y el bolchevismo, que no han visto la tierra rusa. Lo que combaten es de nuevo reconocido por la forma en que lo combaten. No es apocalipsis, sino oposición espiritual. Su odio contra la propiedad tiene su fundamento en la economía nacional; su odio contra la sociedad es de naturaleza éticosocial; su odio contra el Estado es una teoría política. Así se explica la impresión enorme que produce en Occidente. Todo eso se relaciona en cierto modo con Marx, Ibsen y Zola. Sus obras no son Evangelios, sino literatura posterior y espiritual. Dostoyevski, en cambio, no se refiere a nadie, con nadie se relaciona, a no ser con los apóstoles del cristianismo primitivo. Sus «Endemoniados» fueron criticados por conservadores por la inteligencia rusa. Pero Dostoyevski no percibe esos conflictos. Para él no hay diferencia entre conservador y revolucionario; ambos conceptos son occidentales.

Un alma semejante deja resbalar la vista por encima de todo lo social. Las cosas de este mundo le parecen tan insignificantes que no da valor alguno a su mejoramiento. Ninguna religión verdadera hay que quiera mejorar el mundo de los hechos.

Dostoyevski, como todo ruso que lo es profundamente, no advierte los hechos, que viven en otra dimensión metafísica, allende la primera. ¿Qué relación puede tener con el comunismo la tortura de un alma? Una religión que se preocupa de problemas sociales deja de ser religión. Pero Dostoyevski vive ya en la realidad de una creación religiosa inminente. Su Aliocha resulta incomprendible para la crítica literaria, incluso la rusa.

Su Cristo—que siempre quiso escribir—hubiera sido un verdadero Evangelio, como los Evangelios del cristianismo primitivo, que están fuera de todas las formas literarias antiguas y judaicas. Tolstoi, empero, es un maestro de la novela occidental —Anna Karenina no ha sido alcanzada siquiera por nadie— como, en su blusa de aldeano, sigue siendo siempre un hombre de sociedad.

Aquí se encuentran juntos principio y fin. Dostoyevski es un santo, Tolstoi es un revolucionario. De Tolstoi, legítimo sucesor de Pedro el Grande, sale el bolchevismo, que no es lo contrario, sino la última consecuencia del petrinismo, la extrema anulación de lo metafísico por lo social, y, por lo mismo, una nueva forma de pseudomorfosis. Si la fundación de Petersburgo fue la primer hazaña del Anticristo, la destrucción de la sociedad formada por Petersburgo ha sido la segunda; así es como debe sentirlo íntimamente el aldeano ruso. Pues los bolchevistas no son el pueblo, ni siquiera una parte del pueblo.

Constituyen la capa más profunda de la «sociedad». Son algo extraño, extranjero, occidental, como la «sociedad»; pero no habiendo sido reconocidos por dicha sociedad sienten el odio del inferior. Todo esto es cosa de gran urbe y civilización: la política social, el progreso, la inteligencia, la literatura rusa toda, que empieza romántica y luego se entusiasma por libertades y mejoras económicas. En efecto; todos sus lectores pertenecen a la «sociedad». El verdadero ruso es un secuaz de Dostoyevski, aunque no lo lea, aunque y *aún porque* no puede leerlo. El verdadero ruso es un trozo de Dostoyevski. Si no fueran tan estrechos de espíritu los bolchevistas, que consideran a Cristo como uno de los suyos, como un simple revolucionario social, hubieran reconocido en Dostoyevski su enemigo propio y peculiar. Lo que ha dado fuerza a esta revolución no ha sido el odio a la inteligencia, sino el pueblo que, *sin odio*, sólo por el afán de curarse de una enfermedad, destruyó el mundo

occidental barajando las cartas y acabará por destruir éstas; ha sido el pueblo sin ciudades que anhela realizar su forma propia de vida, su propia religión, su propia historia futura.

El cristianismo de Tolstoi fue una equivocación. Tolstoi hablaba de Cristo y entendía por Cristo a Marx. El cristianismo de Dostoyevski es el del próximo milenio.

3

Formas de una verdadera época caballerescas pugnan por revelarse, al margen de la pseudomórfosis, y con tanta mayor fuerza cuanto que es más tenue la capa de espíritu antiguo extendida sobre el país. Escolástica y mística, feudalismo, lírica amorosa, entusiasmo de cruzados—todo esto existe en los primeros siglos de la cultura árabe. Pero hay que saber encontrarlo. Todavía después de Séptimo Severo siguen las legiones llamándose legiones; pero en Oriente parecen el séquito de un duque. Siguen nombrándose funcionarios; pero en realidad son condes a quienes se les ha conferido la investidura. Mientras en Occidente el título de César cae en manos de los caudillos, en Oriente se convierte en un califato anticipado, que guarda la más extraordinaria semejanza con el Estado feudal de la época gótica. En el imperio sassánida, en Haurán, en la Arabia meridional surge una verdadera caballería andante. Un rey de Saba, Schamir Juharisch, vive en la leyenda árabe, por sus hazañas heroicas, como Roldan y el rey Artús, y esa leyenda lleva su nombre por Persia hasta China [152]. El imperio de Maan, en el primer milenio precristiano, subsistía junto al israelita y sus restos son comparables a los de Micenas y Tirinto; los rastros llegan hasta muy dentro de África [153]. En toda la Arabia meridional y aun en las montañas de Abisinia florece el feudalismo [154]. En Axum se alzan, en época cristiana primitiva, poderosos castillos y tumbas regias con los monolitos más grandes del mundo [155]. Detrás de los reyes viene una nobleza feudal, los condes (*kail*), los gobernadores (*kabir*), vasallos de dudosa fidelidad, cuyas grandes posesiones limitan continuamente el poderío de los reyes. Las interminables guerras cristianojudías entre la Arabia meridional y el imperio de Axum [156] tienen un carácter caballeresco y se convierten a menudo en guerras privadas de los barones en sus castillos.

En Saba reinan los Hamdánidas—más tarde cristianizados—. Detrás de ellos se encuentra el imperio cristiano de Axum, que estuvo en relación con Roma y que hacia 300 se extendía desde el Nilo blanco hasta las costas Somalís y el golfo Pérsico y que en 525 destruyó a los Himjaritas judíos. En 542 tuvo aquí lugar el congreso de príncipes de Marib, al que enviaron representantes Bizancio y Persia. Todavía hoy yacen por doquiera en el país innumerables ruinas de grandes castillos. En la época islámica no podía pensarse de ellos sino que habían sido construidos por espíritus. El burgo de Gomdan era una fortificación de veinte pisos [157].

En el imperio sassánida dominaban los caballeros Dinkane, y la brillante corte de esos «emperadores Staufén» del Oriente primitivo, fue en todos sentidos un modelo para la corte bizantina desde Diocleciano. Mucho más tarde, los abbassidas, en su nueva residencia de

Bagdad, no supieron hacer cosa mejor que imitar en grandes proporciones el ideal sassánida de vida cortesana. En la Arabia septentrional, en las cortes de los Ghassánidas y los Lachmidas desarrolló una verdadera poesía de trovadores y de canciones amorosas; y en la época de los padres de la Iglesia, los poetas-caballeros combatían en torneos de «palabras, lanzas y espadas». Entre ellos estaba también un judío, Samuel, señor de Al Ablaq, que por cinco preciosas corazas sostuvo un famoso asedio contra el rey de El Hira [158]. Con respecto a esta lírica, representada por la lírica árabe posterior, que floreció hacia 800, sobre todo en España, lo mismo que el romanticismo, es decir, guarda con aquel viejo arte árabe la misma relación que Uhland y Eichendorff con Walter von der Vogelweide.

Ni los investigadores de la antigüedad ni los teólogos han sabido mirar este mundo de los primeros siglos cristianos. Ocupados con la situación de Roma al final de la república y durante el Imperio, ven aquí tan sólo acontecimientos primitivos e insignificantes. Pero aquellos enjambres de jinetes parthos, que una y otra vez acometían a las legiones romanas, eran mazdaítas, poseídos de entusiasmo caballeresco. En sus ejércitos imperaba un sentimiento de cruzada. Lo mismo hubiera sucedido al cristianismo, si no hubiese sucumbido por entero a la pseudomorfosis. También aquí existía ese estado de ánimo.

Tertuliano hablaba de la *militia Christi* y el sacramento era calificado de juramento a la bandera. En las posteriores persecuciones contra los paganos, Cristo era el héroe por quien salía al campo su séquito. Pero de vez en cuando, en lugar de caballeros y condes cristianos, surgían los legados romanos, y en lugar de castillos y torneos veíanse del lado acá de las fronteras romanas campamentos y ejecuciones. A pesar de todo, la guerra que en 115 estalló, bajo Trajano, fue una verdadera cruzada de los judíos y no una guerra de parthos. En ella y como venganza por la destrucción de Jerusalén, fue muerta la población entera de Chipre, que era toda ella infiel—«griega»—y ascendía al parecer a 240.000 almas. Nisibis fue por entonces defendida por judíos, que sostuvieron un asedio muy admirado.

La guerrera Adiabene era un Estado judío. En todas las guerras de los parthos y persas contra Roma, los contingentes de aldeanos y caballeros, enviados por los judíos de Mesopotamia, combatieron en primera línea.

Ni siquiera Bizancio pudo sustraerse al espíritu del feudalismo árabe. Bajo una capa de formas administrativas antiguas, formóse, sobre todo en Asia menor, un verdadero sistema feudal. Había allí poderosas familias, cuya fidelidad y vasallaje no eran muy de fiar y que tenían todas el orgullo y pretensión de apoderarse del trono bizantino. «Al principio vivían en la capital, no pudiendo salir de ella sin permiso del emperador.

Pero luego esa nobleza trasladó su residencia a sus grandes posesiones de provincia, y desde el siglo IV formó una aristocracia provinciana, una verdadera clase que en el curso del tiempo reclamó cierta independencia frente al poder imperial.» [159].

El «ejército romano» en Oriente se transformó en menos de dos siglos. Dejó de ser un ejército moderno y se convirtió en un amasijo de andantes caballeros. La legión romana desapareció hacia el año 200 por las disposiciones de los Severos [160].

En Occidente descendió a la categoría de horda. En Oriente se produjo en el siglo IV una caballería andante, algo tardía pero muy genuina. Mommsen emplea ya la expresión, sin conocer su importancia [161]. El joven noble recibía una educación cuidadosa en esgrima, equitación, arco y lanza. El emperador Galieno, amigo de Plotino y constructor de la Porta Nigra, uno de los representantes más característicos y desventurados del tiempo de los soldados emperadores, formó hacia 260 con germanos y moros una nueva especie de tropas a caballo, un séquito de fieles. Es bien significativo el hecho de que, en la religión del ejército romano, retroceden las viejas deidades del Estado y, bajo los nombres de Marte y Hércules, ocupan el primer puesto los dioses germánicos de los héroes personales [162].

Los *palatini* de Diocleciano no substituyen exactamente a los pretorianos, suprimidos por Séptimo Severo; forman un pequeño cuerpo de caballeros, bien disciplinados, mientras que los *comitatenses* constituyen la gran mesnada y se agrupan por banderas. La táctica es la de todas las épocas primitivas, que sienten el orgullo del valor personal. El ataque se verifica en la forma germánica del orden cuadrado («cabeza de jabalí»). Bajo Justiniano está ya constituido el sistema de los «lansquenets», que

corresponde exactamente al tiempo de Carlos V. Esos «lansquenets» son reclutados por condotieros [163] por el estilo de

Frundsberg y forman entre sí corporaciones. La expedición de Narsés es narrada por Procopio [164] enteramente como las grandes levadas de Wallenstein.

Pero junto a todo esto surge también en esos siglos primeros una suntuosa escolástica y mística de estilo mágico, cuyo hogar propio son las famosas escuelas de toda la comarca aramea: las persas de Ctésifon, Resain, Chondisabur; las judías de Sura, Nehardea y Pumbadita; las de las otras «naciones» en Edessa, Nisibis, Kinesrin. Florecen en estas sedes la astronomía, la filosofía, la química y la medicina. Pero en el Oeste estos productos quedan infectados por la pseudomórfosis. Todo lo que se origina en el espíritu mágico, adopta las formas de la filosofía griega y de la ciencia jurídica romana en Alejandría y Beirut; se escribe en idiomas antiguos, en formas literarias extrañas y de tiempo atrás anquilosadas, y así queda todo falseado por la vetusta ideología de una civilización muy diferente. Entonces—y no con el Islam—es cuando comienza la ciencia árabe. Pero nuestros filólogos no han descubierto sino lo que apareció en Alejandría y Antioquía bajo las formas de la civilización antigua decadente, sin sospechar lo más mínimo de la enorme riqueza que atesora la época primitiva de la cultura arábica, sin reconocer cuál era el verdadero centro de su investigación y contemplación. Por eso pudo manifestarse la opinión absurda de que los «árabes» son epígonos espirituales de la antigüedad. Pero en realidad todo o casi todo lo que, mirando desde Edessa, aparece, allende el límite de los filólogos, como fruto del espíritu antiguo, en su época postrera, es reflejo de la intimidad prearábica. Y así llegamos a la pseudomórfosis de la religión mágica.

La religión antigua vive en un sinnúmero de *cultos particulares* que, en esa forma, resultan naturales y evidentes para el hombre apolíneo, pero que, en su propio ser, le aparecen al extraño como arcanos incomprensibles. Al surgir cultos de esta especie empezó a existir la cultura antigua. Pero tan pronto como en la época romana posterior transformaron su esencia, ya el alma de esa cultura había llegado a su término.

Nunca los cultos antiguos vivieron una vida auténtica fuera del paisaje antiguo. Lo divino hállese siempre *adherido a un lugar determinado* y circunscrito a él. Ello corresponde al sentimiento estático y euclidiano del universo. La relación entre el hombre y la deidad adopta la forma de un culto también restringido a cierto lugar, de un culto cuyo sentido reside en la *imagen* del acto ritual y no en una significación dogmática trascendente.

Así como la población se pulveriza en innumerables puntos nacionales, así también la religión se fragmenta en esos cultos minúsculos cada uno de los cuales es completamente independiente de los demás. Son cultos que *no pueden extenderse sino sólo multiplicarse*. Es ésta la única forma de crecimiento en la religión antigua, que excluye por completo toda «misión». Los antiguos practican esos cultos, pero no pertenecen a ellos. No hay «iglesias» en la antigüedad. Si, más tarde, el pensamiento ateniense acepta algo general en lo divino y en el culto, ello significa un rasgo no de religiosidad, sino de filosofía, rasgo que queda limitado al pensamiento de unos cuantos, sin influir lo más mínimo en la sensibilidad de la nación, esto es, de la *polis*.

La forma visible de la religión mágica contrasta rigurosamente con la de la religión antigua. La forma de la religión mágica es la iglesia, la comunidad de los fieles, que no conoce patria ni límites terrenales. A la deidad mágica pueden aplicarse las palabras de Jesús: «Si dos o tres se reúnen en mi nombre, yo estoy entre ellos.» Se comprende fácilmente que para cada fiel no puede haber más que un Dios verdadero y bueno; los otros dioses son falsos y malos [165]. La relación entre este Dios y el hombre no descansa en la expresión, sino en la fuerza oculta, en la magia de ciertas acciones simbólicas. Para que estas acciones sean eficaces hay que conocer su forma y sentido exactamente y realizarlas en consonancia. El conocimiento de este sentido es empero posesión de la iglesia—es la iglesia misma como comunidad de los que conocen—; por eso el centro de toda religión mágica no se encuentra en el culto, sino en la doctrina, en la *confesión*.

Mientras la antigüedad mantuvo viva su alma, consistió la pseudomorfosis en el hecho de que todas las iglesias de Oriente fueron inducidas a practicar cultos de estilo occidental. Esto constituye un aspecto esencial del sincretismo. La religión pérsica penetra en forma de culto a Mithra; la caldeo-siria, en los cultos de los dioses estelares y los Baales (Júpiter Dolichenus, Sabazios, Sol invictus, Atargatis) el judaísmo en forma de un culto a Jahwé, pues no de otra manera pueden caracterizarse las comunidades egipcias en época de los Ptolomeos [166]; y el mismo cristianismo primitivo aparece cual culto a Jesús, como lo demuestran claramente las epístolas de San Pablo y las catacumbas romanas. Y aunque todos esos cultos, que desde Adriano aproximadamente relegan a segundo término los dioses típicos de las ciudades antiguas, manifiestan a las claras la pretensión de ser revelaciones de la única Verdadera fe—Isis se llama *deorum dearumque facies uniformis*—, sin embargo, todos ellos presentan los rasgos del culto particular antiguo: multiplican su número hasta el infinito; cada comunidad existe por sí y se localiza; todos esos templos,

catacumbas, mitreas, capillas domésticas son lugares de culto a los que la deidad se halla adherida si no expresamente, pero al menos según el sentimiento. Y, sin embargo, hay una sensibilidad mágica en todas esas prácticas piadosas. Los cultos antiguos *eran practicados* en número indefinido; en cambio, los fieles de estos cultos nuevos *no pertenecen mas que a uno solo*. En el culto antiguo es imposible el misionero. En estos nuevos resulta en cambio evidente, y el sentido de los ejercicios religiosos se desvía visiblemente hacia el aspecto doctrinal.

Cuando en el siglo II desaparece el alma apolínea y florece el alma mágica, la relación se invierte. Sigue la pseudomorfosis; pero ahora ya son los cultos occidentales *los que se convierten en una nueva iglesia oriental*. La reunión de los cultos particulares se desenvuelve en la forma de una comunidad de los que creen en esos dioses y en esas prácticas. Y, siguiendo el modelo de los persas y judíos, aparecen ahora los griegos como una nueva nación de estilo mágico. Las formas cuidadosamente establecidas para los actos singulares, en sacrificios y misterios, se convierten en una especie de dogma sobre el sentido general de esos actos. Los cultos pueden representarse unos por otros; propiamente no cabe decir ya que se ejerzan o practiquen; más bien diríamos que no «se adhiere» a ellos. Y la *divinidad local* se convierte—sin que nadie se dé cuenta de la importancia de esta mutación—en *la deidad presente, en el local*.

Aunque el sincretismo es desde hace años objeto de detenidas investigaciones, no se ha conocido bien el rasgo fundamental de su desarrollo: primero, la transformación de las iglesias orientales en cultos occidentales, y luego, con tendencia contraria, la aparición de iglesias para celebrar *el culto* [167]. No puede entenderse de otra manera la historia religiosa de los años primeros del cristianismo. La lucha entre Cristo y Mithra, como deidades culturales en Roma, adopta allende Antioquia la forma de una lucha entre la iglesia

pérsica y la iglesia cristiana. Pero la guerra más dura que el cristianismo hubo de sostener cuando, caído víctima de la pseudomorfosis y cubierto con el antifaz de su desarrollo espiritual, se orientó hacia Oriente, no fue contra la religión realmente antigua, que apenas conoció y cuyos cultos públicos estaban ya interiormente muertos hacia mucho tiempo y sin el menor ascendiente sobre las almas, sino contra el paganismo o helenismo, convertido ahora *en una nueva y poderosa iglesia*, oriunda del mismo espíritu que el cristianismo. Por último, en el Oriente del imperio no hubo una sola iglesia, sino dos, y si una de ellas consistía sólo en comunidades de Cristo, la otra estaba formada por comunidades que bajo mil nombres distintos adoraban conscientemente uno y el mismo principio divino.

Mucho se ha hablado de la tolerancia antigua. La manera más clara de conocer la esencia de una religión es indagar cuáles sean los límites a donde llega su tolerancia. También para los cultos públicos de las antiguas ciudades existían tales límites. La pluralidad pertenecía a su propia esencia, y por tanto, el consentirla no constituía tolerancia. Pero se suponía que todo individuo sentía respeto hacia la forma del culto como tal.

Quien como algunos filósofos o partidarios de religiones extrañas negara ese respeto en sus palabras o en sus acciones, conocía al punto el límite de la paciencia antigua. Pero las persecuciones de las iglesias mágicas unas contra otras significan algo muy diferente; aquí se manifiesta el deber henoteísta hacia la propia fe, que prohíbe el reconocimiento de la te falsa. Los *cultos* antiguos hubiesen admitido el culto de Jesús como uno más. La *iglesia* antigua no tenía más remedio que combatir a la iglesia de Jesús. Todas las grandes persecuciones de cristianos—a las que corresponden exactamente las posteriores persecuciones de paganos—parten de la iglesia pagana y no del Estado «romano»; y si tenían también un sentido político es porque, entonces, la iglesia pagana era a un tiempo mismo nación y patria. Se advertirá que bajo el disfraz de la adoración al emperador se ocultan *dos* usos religiosos: en las ciudades antiguas del Oeste—Roma la primera—nació el culto particular del *divus* como expresión última de aquel sentimiento euclidiano, según el cual había un tránsito jurídico, y, por lo tanto, también sacral, del *soma* del ciudadano al de un dios; en Oriente el culto del *divus* se convirtió en confesión del emperador

como salvador y Dios-hombre, como Mesías de todos los sincretistas, como centro que reúne en forma nacional la iglesia sincretística. El *sacramento* principal de esta iglesia es el sacrificio al emperador, que corresponde enteramente al Bautismo cristiano; y se comprende bien el sentido simbólico que la exigencia y negación de estos actos habían de tener en las épocas de persecución. *Todas* esas iglesias poseen sacramentos: comidas y bebidas sagradas, como la bebida del Haoma entre los persas, el passah de los judíos, la sagrada cena de los cristianos e igualmente en el culto de Attis y Mithra y los ritos bautismales de los mandeos, de los cristianos, de los sectarios de Isis y Cibele. Los cultos particulares de la iglesia pagana podrían caracterizarse casi como sectas y órdenes; lo cual sería un notorio adelanto en la inteligencia de sus mutuas luchas escolásticas y de su afanoso proselitismo.

Todos los misterios genuinamente antiguos—como los de Eleusis y los que fundaron los pitagóricos hacia 500 en las ciudades de la Italia meridional—están adheridos a un lugar y se caracterizan por una acción o representación simbólica.

Pero con la pseudomórfosis esos misterios se desprenden del lugar; pueden celebrarse dondequiera que estén reunidos los iniciados y tienen por objeto ahora la consecución del éxtasis mágico y de una vida ascética; los peregrinos de los santuarios misteriosos forman una orden para la celebración de los misterios. La comunidad de los neopitagóricos, fundada hacia 50 de Jesucristo y estrechamente afín a los esebos judíos, no tiene nada que ver con las antiguas escuelas filosóficas; es una verdadera orden monástica; y no es la única que dentro del sincretismo anticipa los ideales de los ermitaños cristianos y los derviches islámicos. Esta iglesia pagana tiene sus solitarios, sus santos, sus profetas, sus conversiones milagrosas, sus libros sagrados, sus revelaciones [168]. En la significación de la imagen divina para el culto, verificase una mutación muy notable y apenas estudiada todavía. El más grande de los sucesores de Plotino, Jámblico, estableció finalmente, hacia 300, el ingente sistema de una teología ortodoxa y jerarquía eclesiástica con riguroso ritual para la iglesia pagana; y su discípulo Juliano dedicó su vida entera, llegando hasta el sacrificio de ella, a la obra de edificar esta iglesia para toda la eternidad [169]. Quiso incluso establecer claustros de hombres y mujeres dedicados a la meditación e introducir una penitencia eclesiástica. Esta labor fue sostenida por un enorme entusiasmo, que se sublimó hasta llegar

al martirio y perduró aun después de la muerte del emperador. Existen inscripciones que casi no tienen otra traducción que la siguiente: «Sólo hay un Dios y Juliano es su profeta» [170]. Diez años más, y esta iglesia hubiera llegado a ser un hecho histórico de larga duración. Por último, el cristianismo heredó su fuerza y no sólo su fuerza, sino también su forma y contenido en puntos importantes. No es enteramente exacto lo que suele decirse de que la iglesia romana se apropió la estructura del imperio romano. En realidad la estructura del imperio *constituía ya* una iglesia. Hubo una época en que ambas se tocaron. Constantino el Grande fue el promotor del Concilio de Nicea y al mismo tiempo pontífice máximo. Sus hijos, celosos cristianos, le declararon *divus* y le tributaron el culto prescrito. San Agustín se atrevió a enunciar la idea audacísima de que antes de aparecer el cristianismo, la religión verdadera existía en la forma de la antigua [171].

5

Para comprender el judaísmo, desde Ciro hasta Tito, hay que recordar siempre tres hechos que la investigación científica conoce, a pesar de su parcialidad filológica y teológica, pero que no considera con suficiente atención; 1.º Los judíos constituyen una «nación» sin territorio, un *consensus* que existe en un mundo de *naciones semejantes*; 2.º Jerusalén es una Meca, un centro santo, pero no la patria, ni el *centro espiritual* del pueblo; 3.º Por último, si los judíos constituyen un fenómeno único en la historia universal es porque de antemano se les trata como tal fenómeno incomparable.

Sin duda, los judíos posteriores al destierro son—como ya advirtió Hugo Winckler—un pueblo de nueva índole, bien distinto de los «israelitas» antes del destierro. Pero esto no les sucede a ellos solos. El mundo arameo comenzó por entonces a desmembrarse en un gran número de pueblos semejantes, entre los cuales se encuentran los persas y los caldeos [172]; todos ellos vivían en el mismo territorio y, sin embargo, permanecían rigurosamente separados unos de otros y acaso ya usaban el modo de vida del ghetto, que es tan puramente árabe.

Los primeros precursores del alma nueva son las *religiones proféticas*, que aparecieron hacia 700 con grandiosa interioridad y que combatieron los usos rancios del pueblo y de sus jefes. Cuanto más pienso en Amos, en Isaías, en Jeremías y seguidamente en Zaratustra, más afinidad encuentro entre ellos. Lo que más parece separarlos no es su nueva fe, sino el estado de cosas que combaten: aquéllos combaten la salvaje religión del antiguo Israel, religión que, en realidad, era un haz de religiones [173], con su creencia en piedras y árboles santos, con sus innumerables dioses locales en Dan, Bethel, Hebron, Sichem, Beerseba, Gilgal, con su Jahvé (o Elohim), cuyo nombre servía a designar multitud de diferentes *numina*, con su culto de los antepasados y sus sacrificios humanos, sus danzas de derviches y su prostitución sacra, todo ello mezclado con tradiciones oscuras de Moisés y Abraham y multitud de usos y leyendas del mundo babilónico posterior, que en Canaán habían decaído y se habían petrificado desde hacia mucho tiempo en formas aldeanas. Zaratustra combate la vieja fe védica, las no menos groseras creencias de tipo heroico y

wikingo, que necesitaban la repetición continua de los encomios al buey sagrado y su crianza para recordar la realidad. Zaratustra vivió hacia 600, a veces en la miseria, perseguido, desoído, murió anciano en guerra contra los infieles [174]. Fue contemporáneo del desventurado Jeremías, a quien el pueblo odió por sus profecías, a quien el rey mandó prender y, después de la catástrofe, le llevó a Egipto, donde el profeta murió sacrificado.

Pero yo creo que esta gran época produjo además una tercera religión profética.

Puede aventurarse la sospecha de que también la religión «caldea», con su profunda astronomía y esa intimidad que sorprende a todo el que la estudia, nació entonces merced igualmente al esfuerzo de personalidades creadoras, del rango de un Isaías, que la formaron con los restos de la vieja religión babilónica [175]. Los caldeos eran hacia 1000, como los israelitas, un grupo de tribus de idioma arameo, al sur de Sinear. Todavía hoy se indica a veces con el nombre de caldeo el idioma materno de Jesús. En época de los Seleucidas designa el nombre una extensa comunidad religiosa y en particular a sus sacerdotes.

La religión caldea es una religión astral, cosa que *no* fue la babilónica—antes de Hammurabi—, Representa la más profunda interpretación que se ha dado del espacio cósmico, tal como lo piensa el alma mágica, esto es, de la cueva cósmica con el Kismet que la rige. Por eso ha seguido siendo, hasta las épocas últimas, el fundamento de la especulación islámica y judaica. Ella, y no la cultura babilónica, es la que desde el siglo VII crea la astronomía como ciencia exacta, esto es, como técnica sacerdotal de la observación, con admirable vigor y penetración [176]. Substituyó la semana lunar babilónica por la semana planetaria. La figura más popular de la vieja religión había sido Ishtar, diosa de la vida y de la fecundidad. Ahora es un planeta. Tammuz, el dios de la vegetación, que muere y resucita en primavera, es ahora una estrella fija. Por último, anunciase el sentimiento henoteístico. Para el gran Nabucodonosor es Marduk el único y verdadero dios de la misericordia, y Nabu, el viejo dios de Borsippa, es su hijo o mensajero entre los hombres. Reyes caldeos han dominado el mundo durante un siglo; pero también han sido los pregoneros de la religión nueva. Ellos mismos han puesto ladrillos en los templos. Conocemos la oración de Nabu codo no sor— contemporáneo de Jeremías—a Marduk, en el día de su coronación como rey. En profundidad y pureza no le cede a los mejores trozos de la poesía profética israelita. Los salmos penitenciales caldeos tienen una estrecha afinidad incluso en ritmo y estructura con los salmos judaicos; conocen la culpa de que el hombre no tiene consciencia y el sufrimiento que puede remediarse por confesión y arrepentimiento ante el dios colérico. Es la misma confianza en la misericordia divina que en las inscripciones del templo a Baal de Palmita ha logrado igualmente una expresión en verdad cristiana [177].

El núcleo de la doctrina profética es ya mágico. Existe *un* verdadero Dios, principio del bien, llámese Jahwé, Ahura Mazda o Marduk-Baal; las restantes deidades son impotentes o malas. A ese Dios se refiere la esperanza mesiánica, muy clara en Isaías, pero que despunta por doquiera con íntima necesidad en los siglos siguientes. Es la idea mágica fundamental, con la hipótesis de una lucha histórica entre el bien y el mal, preponderando el mal en la Edad media y venciendo definitivamente el bien en el Juicio final. Esta moralización de la historia universal es común a los persas, a los caldeos, a los judíos.

Con ella empero queda anulado el concepto del pueblo territorial y preparado el nacimiento de las naciones mágicas, sin patria terrenal, sin límites geográficos. Surge el concepto de pueblo elegido [178]; pero se comprende fácilmente que los hombres de raza fuerte y ante todo las grandes estirpes, rechazaran íntimamente estas ideas harto espirituales y volvieran el rostro a las robustas viejas creencias de la tribu, oponiéndose así a los profetas. Según las investigaciones de Cumont, la religión de los reyes persas era politeísta y no tenía el sacramento del Haoma, es decir, no coincidía enteramente con la de Zaratustra. Otro tanto sucede con la mayor parte de los reyes israelitas, y, según toda probabilidad, con el último caldeo Naboned, quien, justamente por su desvío a la religión de Marduk, fue vencido por Piro, ayudado en esto por el mismo pueblo caldeo.

La circuncisión y el sábado—caldeo—adquieren el sentido de sacramentos a consecuencia del destierro.

Pero el destierro babilónico había creado entre los judíos y los persas una diferencia enorme, que se refiere no a las últimas verdades de la conciencia religiosa, pero sí a los hechos de la vida real y, por tanto, a los sentimientos más hondos ante esta vida. Los sectarios de Jahwé *habían sido autorizados* a regresar y los partidarios de Ahura Mazda *les habían concedido* ese permiso. Eran los persas y los judíos dos pequeños grupos de tribus, que doscientos años antes poseían quizá igual número de guerreros; sin embargo, el uno había conquistado al mundo y cuando Darío, por el Norte, pasaba el Danubio, su poder se extendía por el Sur sobre toda la Arabia oriental, hasta la isla Sokotra, en la costa Somalí [179]; el otro, en cambio, se había convertido en objeto insignificante de la política ajena.

Esta es la causa de que aquella religión sea tan señorial y ésta tan sumisa. Leed a Jeremías y leed luego la inscripción de Darío en Behistun. ¡Qué orgullo el del rey por su Dios vencedor! Y ¡qué desesperadas son las razones con que los profetas de Israel intentan salvar en sus almas la imagen de su Dios!

Aquí, en el destierro, donde, por causa de la victoria persa, los ojos de todos los judíos se dirigen hacia la doctrina de Zaratustra, transfórmase el profetismo puro (Amos, Oseas, Isaías, Jeremías) en profetismo *apocalíptico* (Deutero-Isaías, Ezequiel, Zacarías). Todas las nuevas visiones del hijo del hombre, de Satán, del Arcángel, de los siete cielos, del Juicio final *son formas pérsicas del común sentimiento cósmico*. En Isaías, 41, aparece Ciro mismo celebrado como el Mesías. ¿Recibió el gran creador del segundo Isaías su iluminación de un secuaz de Zaratustra? ¿Es posible que los persas mismos, sintiendo la íntima afinidad de ambas doctrinas, autorizasen el regreso de los judíos a su patria? Lo cierto es que ambos pueblos compartieron las representaciones populares de las cosas últimas y sintieron igual odio hacia los infieles de la religión babilónica y de la religión antigua y lo expresaron contra todas las formas de las creencias ajenas; pero no se odiaron ni se combatieron entre sí.

Pero ese «retorno» hay que considerarlo también desde Babilonia. La gran masa de los judíos, población fuerte y dura, percibía muy en la distancia esa idea del regreso, que era para ella sólo una idea y como un sueño. La población judía constituía sin duda un conjunto de sólidos agricultores y artesanos, con un comienzo de aristocracia rural que permanecía tranquilamente en sus posesiones. *Vivía bajo el imperio de un príncipe propio*, el Resch

Galuta, que tenía su residencia en Nehardea [180]. Los que regresaron fueron una minoría: los testarudos, los celosos. Con mujeres y niños no sumaban más de cuarenta mil. Este número no significa ni la décima, ni la vigésima parte del total. Y quien confunda estos colonos y su destino con el

judaísmo en general [181] se incapacita para comprender el sentido profundo de todos los acontecimientos subsiguientes. *El pequeño mundo judío llevó una vida espiritual separada, vida que la nación judía toda respetó, pero que no compartió.* En Oriente floreció suntuosa la literatura apocalíptica, heredera de la profética. Aquí arraigó una genuina poesía popular, de la que se ha conservado una obra maestra, el libro de Job, con su espíritu islámico y no judaico [182], mientras que multitud de cuentos y leyendas, entre otros Judith, Tobit, Achikar fueron propagándose como motivos por todas las literaturas del mundo «arábigo». En Judea sólo prosperó la ley; el espíritu talmúdico aparece primero en Ezequiel [183] y se encarna desde 450 en los eruditos (Soferim) con Esra a la cabeza. Desde 300 hasta 200 de Jesucristo los Tannaim han comentado la Tora y, por tanto, desenvuelto la Mischna. Ni la aparición de Jesús ni la destrucción del Templo lograron interrumpir esta ocupación abstracta.

Jerusalén llegó a ser la Meca de los creyentes estrictos. Un código fue reconocido y admitido como Corán; y se le añadió poco a poco toda una historia primitiva con motivos caldeo-persas, pero reelaborados en forma farisea [184]. Pero en estos círculos no había hueco para un arte profano, para una poesía y una ciencia profanas. Todo lo que hoy en el Talmud de astronomía, medicina y derecho procede íntegramente de Mesopotamia [185]. Es lo más verosímil que *ya durante el destierro* se iniciase en Mesopotamia esa tendencia caldeo-persa-judaica a formar sectas, tendencia que comienza al principio de la cultura mágica y progresa hasta llegar a la fundación de grandes religiones, alcanzando su cumbre en la doctrina de Mani. La ley y los profetas—*ésta es poco más o menos, la diferencia que existe entre Judea y Mesopotamia.* En la teología persa posterior y en todas las demás teologías mágicas, ambas direcciones van unidas. Sólo aquí se han separado *topográficamente*. Las decisiones de Jerusalén fueron por doquiera reconocidas. Pero la cuestión es saber si efectivamente fueron seguidas. Ya Galilea era sospechosa a los fariseos. En Babilonia no podía consagrarse ningún rabino. Del gran Gamaliel, maestro de San Pablo, se dice que sus prescripciones eran obedecidas por los judíos «incluso en el extranjero». Los documentos recientemente hallados en Elefantina y Asuan [186] demuestran la independencia con que vivían los judíos de Egipto. Hacia 170 pide Onias permiso al rey para erigir un templo «según las medidas del de Jerusalén», y funda su petición en que los numerosos templos que existen contrarios a la ley despiertan continuas disputas entre las comunidades.

Pero hay que tener en cuenta, además, que el judaísmo, como el persismo, creció enormemente después del destierro por conversiones. *Esta es la única forma de conquista que le queda a una nación sin territorio: es, pues, natural y evidente para las religiones mágicas.* El judaísmo penetró pronto hacia el Norte, por el Estado judaico de Adiabene. hasta el Cáucaso; por el Sur, probablemente a lo largo del golfo Pérsico, hasta Saba; en el Oeste, preponderaba en Alejandría, Cyrene y Chipre. La administración de Egipto y la política del imperio parto hallábanse en gran parte en manos de los judíos.

Ahora bien; este movimiento arranca exclusivamente de Mesopotamia. Lleva en su nervio el espíritu apocalíptico, no el espíritu talmúdico. En Jerusalén la ley inventa cada día nuevas trabas para estorbar el ingreso de los no creyentes. No les basta a los judíos de Jerusalén renunciar a las conversiones; exigen además que no exista un pagano entre los antepasados del buen creyente. Un fariseo se permite interpelar al rey Hyrkan (135-106), amado por todos, pidiéndole que renuncie al cargo de sumo sacerdote, porque su madre se encontró una vez en poder de los infieles [187]. Es la misma estrechez que se manifiesta en las comunidades primitivas de los cristianos de Judea, oponiéndose a toda misión en tierra de paganos. En Oriente no se le hubiera ocurrido a nadie poner límites a la propaganda; ello habría sido contradecir el concepto de la nación mágica. *De aquí se deriva justamente la superioridad del vasto Oriente.* Por mucha e indiscutida que fuese la autoridad religiosa del Synedrion de Jerusalén, mayor era, en sentido político y, por lo tanto, histórico, la potencia del Resch Galuta.

Esto es lo que no ven ni la investigación cristiana ni la investigación judía. Nadie, hasta donde a mi se me alcanza, ha puesto atención al importante hecho siguiente: la persecución de Antíoco Epifanes no se dirigió contra el judaísmo en general, sino contra Judea. Y la consideración de este hecho nos conduce a un conocimiento de mucha mayor importancia todavía.

La destrucción de Jerusalén hirió a una muy pequeña parte de la nación y justamente a *la parte menos importante en el sentido político y espiritual.* No es verdad que el pueblo Judío haya vivido «disperso» desde entonces. Hacia ya varios siglos que vivía—y no él solo, sino también el pueblo persa y otros— sin asiento en un territorio determinado. Se interpreta erróneamente la impresión que esa guerra produjo sobre el judaísmo propiamente dicho, el cual era considerado y tratado por la Judea como un apéndice o dependencia. Sin duda la victoria del pagano y la destrucción del Templo tuvieron profundas resonancias en el alma judía [188] que en la cruzada de 115 tomó cruel venganza. Pero ello se refiere al ideal judaico, no al Judeo, no al de la Judea. El «sionismo» fue entonces, como antes bajo Ciro y como hoy, el ideal de una minoría muy escasa y limitada espiritualmente. Si se hubiera sentido la desgracia realmente cual «pérdida de la patria»—tal como nos la representamos en nuestro sentimiento occidental—la reconquista hubiese sido cien veces posible a partir de Marco Aurelio. Pero esto era contrario al sentimiento mágico de la nacionalidad. La forma ideal de la nación era la «synagoga», el puro *consensus*, como la «Iglesia visible» de los católicos primitivos y como el Islam. Precisamente esa forma de la nación es la que se *realiza* plenamente por la destrucción de Judea y el aniquilamiento del espíritu de tribu que en Judea predominaba.

La guerra de Vespasiano, dirigida exclusivamente contra Judea, fue una liberación del judaísmo. Primero: porque anuló la pretensión de los que habitaban ese minúsculo territorio, a ser ellos la nación propiamente dicha y quedó, por tanto, deshecha la identificación entre su mezquina espiritualidad y la vida psíquica del conjunto. La investigación erudita, la escolástica y la mística de las grandes escuelas orientales recobró sus derechos. El gran juez Karna recopiló en la escuela de Nehardea el primer derecho civil, casi al mismo tiempo que actuaban Ulpiano y Papiniano [189]. Y segundo: porque salvó a esta religión de los peligros de la pseudomorfosis, a los que sucumbió el cristianismo en la misma época. Desde 200 antes de Jesucristo existía una literatura de

judíos semihelenísticos. El predicador Salomón (Koheleth) muestra tendencias pirronísticas. Síguele la sabiduría de Salomón, el segundo libro de los Macabeos, Theodoto, la carta de Aristeas y otros. Hay obras, como la colección de sentencias de Menandro, de las que no puede decirse si son griegas o Judías. Hacia 160 hubo grandes sacerdotes que, por espíritu helenístico, combatieron la religión Judía, y reyes como Hircano y Heredes que intentaron lo mismo por medios políticos- Este peligro desapareció definitivamente en el año 70.

En tiempos de Jesús hubo en Jerusalén tres direcciones que pueden *considerarse como universalmente arameas*: los fariseos, los saduceos y los eseos. Aun cuando los nombres y los conceptos son vacilantes y muy varias las opiniones de la investigación, tanto cristiana como judaica, puede sin embargo, afirmarse lo siguiente:

La primera dirección aparece con máxima pureza en el judaísmo; la segunda, en el caldeísmo; la tercera, en el helenismo [190]. Esea es la aparición, en el Asia menor oriental, del culto a Mithra, en forma de órdenes religiosas. Fariseo *es*, en la iglesia pagana, el sistema de Porfirio. Los saduceos, aunque en Jerusalén mismo se presentan como un pequeño círculo de gente distinguida—Josef o los compara con los epicúreos—son arameos por sus sentimientos apocalípticos y es cato lógicos, por tendencias que, en esta época primitiva, podrían parangonarse con el espíritu de Dostoyevski. Entre los saduceos y los fariseos hay la misma relación que entre la mística y la escolástica, entre San Juan y San Pablo, entre el Bundehesch y el Vendidad de los persas. La apocalipsis es popular y, en muchos puntos, constituye un bien común de todo el mundo arameo. El fariseísmo del Talmud y del Avesta es exclusivista y trata de apartarse, tan radicalmente como ello sea posible, de toda religión diferente. Lo importante para él no es la creencia y las visiones, sino el rito riguroso que debe aprenderse y practicarse estrictamente; de suerte que, en su opinión, el lego no puede ser piadoso porque no conoce la ley.

Los eseos aparecen en Jerusalén en forma de orden monástica; como los neopitagóricos. Tenían libros secretos [191]; son, en amplio sentido, los representantes de la pseudomórfosis y por eso desaparecen por completo del judaísmo en el año 70; en el momento justamente en que la literatura cristiana se hacia griega pura, entre otras razones porque el judaísmo occidental helenizado fue abandonando el judaísmo oriental y pasándose poco a poco al cristianismo.

Pero también la apocalíptica, forma expresiva de la humanidad antiurbana, llegó bien pronto a su fin dentro de la sinagoga, después de haber revivido una maravillosa fecundidad bajo la impresión de la catástrofe [192]. Cuando hubo quedado resuelto que la doctrina de Jesús crecía en forma de nueva religión y no de reforma del judaísmo, y cuando hacia 100 fue establecida la fórmula diaria de maldición contra los judeocristianos, ya la apocalíptica, para el poco tiempo que le restaba de vida, quedó vinculada a la joven religión.

El valor incomparable que eleva al cristianismo joven por encima de todas las religiones de esta fecunda primavera, es la figura de Jesús. No hay nada, en las grandes creaciones de aquellos años, que pueda ponerse a su lado. Quien, por entonces, oyera y leyera la historia de la pasión, acaecida poco antes —la última venida a Jerusalén, la última trágica cena, la hora de la desesperación en Getsemaní, la muerte en la cruz—había de considerar como hartos vacuos y mezquinos todas las leyendas y sacras aventuras de Mithra, de Attis y Osiris.

Aquí no hay filosofía ninguna. Las sentencias, que algunos de los discípulos conservaban palabra por palabra en la memoria, son las de un niño en medio de un mundo extraño, decadente, enfermo.

Nada de consideraciones sociales, nada de problemas ni de sutilezas. Como una isla de paz y bienaventuranza, la vida de esos pescadores y artesanos a orillas del lago de Jenezaret flota en medio de su época, la época del gran Tiberio, lejos de toda historia universal, sin la menor sospecha de los negocios de la realidad, rodeada del fulgor que destellan las ciudades helenísticas con sus templos y teatros, con la refinada sociedad occidental, las distracciones numerosas de la plebe, las cohortes romanas y la filosofía griega. Cuando los amigos y acompañantes llegaron a edad senil y el hermano del crucificado presidía el círculo de Jerusalén, formóse con los dichos y las narraciones que circulaban por la pequeña comunidad un cuadro de conjunto tan íntimamente conmovedor que hubo de crearse para él una forma propia de exposición, sin precedentes ni en la cultura antigua ni en la cultura arábiga: el Evangelio.

El cristianismo es la única religión de la historia universal, en la cual una vida humana del presente inmediato llegó a ser símbolo y centro de la creación entera.

Una excitación extraordinaria, como la que conoció hacia el año 1000 el mundo germánico, conmovía entonces toda la comarca aramea. Despertaba el alma mágica. Lo que en las religiones proféticas era como un presentimiento, lo que en tiempos de Alejandro se bosquejaba en contornos metafísicos, cumplíase ahora. Y este cumplimiento provocó con indecible fuerza el sentimiento primario del terror. Uno de los últimos enigmas de la humanidad, de la vida toda en movimiento, es esa ecuación entre el nacimiento del yo y el surgimiento del terror cósmico. Cuando ante el microcosmos se descorre el macrocosmos amplio, prepotente, como una sima de realidades y actividades extrañas y bañadas de luz, encógese y recógese en sí mismo, temeroso, el débil y solitario yo. Nunca el adulto, ni aun en las horas más sombrías de su vida, vuelve a sentir aquel terror de la propia conciencia vigilante, aquel terror que a veces sobrecoge a los niños. Ese terror mortal se extendía por entonces sobre la naciente cultura mágica. En este orto de la conciencia mágica, todavía temerosa, obscura, incierta de sí misma, fue la mirada a posarse sobre el próximo final del mundo.

Es ésta la primera idea con que, hasta ahora, todas las culturas han llegado a adquirir conciencia de sí mismas. Todo espíritu algo profundo se sintió sobrecogido por un estremecimiento de revelaciones, de portentos, de últimas perspectivas en el arcano de las cosas. Pensábase y vivíase en imágenes apocalípticas. La realidad tomábase apariencias. Hablábase en secreto de rostros extraños y horribles; leíanse libros enmarañados y confusos que al punto eran comprendidos con inmediata certidumbre. De comunidad en comunidad, de aldea en aldea iban esos libros, que no puede decirse que pertenezcan a una religión determinada [193]. Tienen matices pérsicos, caldeos, judaicos; pero recogen en realidad todo cuanto interesaba a los espíritus de entonces. Los libros canónicos son nacionales; los libros apocalípticos son internacionales en el más riguroso sentido. Existen y no parece haberlos escrito nadie. Su contenido flota mostrenco y suena hoy distinto que ayer. Pero tampoco son «poesía» [194]. Semejan esas terribles figuras que hay en los pórticos de las catedrales románicas francesas, que no son «arte», sino terror petrificado. Todo el mundo conocía esos ángeles y demonios, esas ascensiones al cielo, esos descensos al infierno de seres divinos, el hombre primario o segundo Adán, el enviado de Dios, el Salvador de los últimos días, el hijo del hombre, la ciudad eterna, el Juicio final [193]. En las ciudades extranjeras y en las sedes del sacerdocio pérsico y judaico, las doctrinas diferenciales eran sin duda objeto de estudio y discusión. Pero en el pueblo, casi no había una religión determinada, sino una general religiosidad mágica, que llenaba las almas y que estaba formada por perspectivas y cuadros de los más varios orígenes. Se aproximaba el fin del mundo. Se le esperaba. Sabíase que «El» había de aparecer ahora, Aquel de quien hablaban todas las revelaciones. Surgían los profetas. Formábanse cada día nuevas comunidades y círculos, en la convicción o de conocer mejor la religión nativa o de haber encontrado al fin la verdadera. En esta época de tensión formidable, de tensión creciente, próximo el nacimiento de Jesús, se originaron innumerables comunidades y sectas y entre ellas la religión mandea de la salvación, cuyo fundador u origen ignoramos. Al parecer, hallábase muy próxima a la creencia popular del judaísmo sirio, a pesar de su odio contra el judaísmo de Jerusalén y su predilección por concepciones pérsicas referentes a la idea de la salvación. Ahora van descubriéndose uno por uno los fragmentos de sus libros maravillosos.

Por doquiera el término de la esperanza es «El», el hijo del hombre, el salvador enviado a las profundidades, el salvador que ha de ser también salvado. En el libro de Juan habla el Padre, erguido en la morada de la perfección, envuelto en luz, a su hijo: Hijo mío, sé mi mensajero—baja al mundo de las tinieblas, en donde no hay rayo de luz—. Y el hijo exclama: Padre grande, ¿en qué he pecado, que me envías a lo profundo? Y por último: Sin defecto he ascendido y no habrá en mí defecto ni falta alguna [196].

A la base de todo esto se encuentran todos los rasgos de las religiones proféticas y el tesoro de las profundas sabidurías y figuras que se había reunido desde entonces en la apocalíptica.

Ni un soplo de pensamiento y sentimiento antiguo ha penetrado en este submundo de lo mágico. Los comienzos de la religión nueva se hallan, indudablemente, perdidos para siempre.

Pero hay *una*. figura histórica del mandeísmo que aparece con sorprendente claridad, figura trágica en su querer y su morir, como el mismo Jesús: es Juan el bautista [197]. Casi

desprendido del judaísmo y rebosante de odio profundo al espíritu de Jerusalén—esto corresponde exactamente al odio de los rusos netos contra Petersburgo —, predica Juan el fin del mundo y la proximidad del Barnasha, del hijo del hombre, *que ya no es el prometido Mesías nacional de las judías, sino el que trae el incendio del mundo* [198]. A Juan fue Jesús y se hizo su discípulo [199]. Tenía treinta años cuando el despertar iluminó su pecho. El mundo de las ideas apocalípticas y sobre todo mandeas llenó desde entonces su conciencia. El otro mundo, el mundo de la realidad histórica, yacía en torno suyo como mera apariencia, como algo ajeno e insignificante. Sentía la certidumbre inmensa de que El iba a venir y a poner término a esa realidad irreal. Y defendió y propagó esta convicción, como su maestro Juan. Todavía los más viejos Evangelios recogidos en el Nuevo Testamento nos dejan vislumbrar esa época, en la cual Jesús no tenía conciencia de ser otra cosa que un profeta [200].

Pero hay un momento de su vida en que le sobreviene primero un vislumbre y luego la suprema certeza: tú eres El. Fue un secreto que al principio casi no se confesaba a sí mismo.

Luego se lo dijo a sus íntimos y acompañantes, los cuales recogidamente compartieron con él la sacra embajada, hasta que se atrevieron a manifestar la verdad ante el mundo entero en el viaje fatal a Jerusalén. No hay prueba más convincente de la pureza y sinceridad absoluta de sus pensamientos que la duda, una y otra vez sentida, de si quizá no se habría engañado; sus discípulos más tarde han referido puntualmente esas vacilaciones. Llega a su tierra. Acude todo el pueblo. Reconocen todos al antiguo carpintero que ha abandonado su trabajo; y se indignan. La familia, la madre, los numerosos hermanos y hermanas se avergüenzan de él y quieren sujetarlo. Allí, cuando él ve todos los rostros conocidos mirándole, se confunde, vacila y la fuerza mágica se debilita en su alma (Marcos, 6). En Getsemaní se mezclan las dudas sobre su misión con el terror indecible [201] del porvenir; y todavía en la cruz se oye la quejumbrosa llamada y queja de que Dios le ha abandonado.

Aún en estas últimas loras vive sumido por completo en las imágenes de su mundo apocalíptico. No ha percibido nunca realmente otras en torno suyo. La realidad que los soldados romanos, sus guardianes, veían, era para él objeto de incesante admiración y extrañeza, una apariencia engañosa que podía de pronto deshacerse. Era su alma el alma pura y genuina del campo sin urbes. La vida de las ciudades, el espíritu en sentido urbano le eran por completo ajenos- ¿Vio realmente y comprendió en su esencia histórica Jerusalén, ciudad semiantigua, en donde entró como hijo del hombre?. Esto es lo que tienen de conmovedor los últimos días, ese encuentro y choque de los hechos con las verdades, de los dos mundos que nunca han de entenderse. No supo nunca lo que le pasaba.

Así anduvo predicando y anunciando por su país. Pero este país era Palestina. Había nacido en el imperio antiguo y vivía ante los ojos del judaísmo de Jerusalén; y tan pronto como su alma se desviaba un tanto de la contemplación interior y del sentimiento de la misión, para mirar en torno, tropezaba su mirada con la realidad del imperio romano y del fariseísmo.

La repugnancia que le inspiraba ese ideal rígido y egoísta, repugnancia que compartía con todo el mandeísmo y, sin duda, con el pueblo judío de Oriente, es el carácter primero y más permanente de todas sus predicaciones. Sentía horror de ese fárrago de fórmulas

intelectualistas, que se jactaban de ser única vía de salvación. Sin embargo, era sólo otra clase de religiosidad, que con lógica rabínica disputaba el derecho a su convicción.

Era la ley frente a los profetas. Pero cuando Jesús fue conducido a presencia de Pilatos, *si mundo de los hechos y el mundo de las verdades se enfrentaron sin remedio ni avenencia posibles*, con tan terrible claridad y gravedad simbólica, que ninguna otra escena de la historia universal es más impresionante. La discrepancia esencial que ya existe en el principio y raíz de toda vida en movimiento, sólo por *serlo*, sólo por ser existencia y conciencia, recibe aquí la forma más alta imaginable de la tragedia humana. En la famosa pregunta del procurador romano: ¿qué es la verdad?—única frase del Nuevo Testamento que tiene «raza» — *está encerrado el sentido todo de la historia*, la exclusividad de los hechos, la preeminencia del Estado, el valor de la sangre, de la guerra, la omnipotencia del éxito, el orgullo de un destino grande. A esto no contestó la boca de Jesús; pero su silencioso sentimiento replicó con la otra pregunta, con la pregunta decisiva de toda religiosidad: *¿qué es la realidad?* Para Pilatos la realidad lo era todo; para Jesús, nada. No puede ser otra la contraposición de la religiosidad a la historia y sus potencias. La religión no puede juzgar de otro modo la vida activa y, si lo hace, es que ha dejado ya de ser religión y ha caído en el espíritu de la historia.

Mí reino no es de este mundo—he aquí la última palabra, la que no admite ulteriores interpretaciones. Por ella puede cada cual saber de fijo donde, por nacimiento, se halla adscrito: a la existencia que se sirve de la conciencia o la conciencia que subyuga a la existencia; al acto o a la tensión; a la sangre o al espíritu; a la historia o a la naturaleza; a la política o a la religión. Aquí no hay más que: o esto o lo otro y no cabe honrado acomodamiento. Un hombre de Estado puede ser profundamente religioso; un hombre piadoso puede caer por su patria; pero tienen que saber uno y otro de qué parte están en realidad.

El político nativo desprecia las consideraciones supramundanas de ideólogos y éticos, en medio de su mundo efectivo—y tiene razón. Para el creyente, la ambición y el éxito del mundo histórico son pecaminosos, carecen de eterno valor—y también tiene razón. Un príncipe que quiera mejorar la religión en el sentido de fines políticos, prácticos, es un loco. Un predicador que quiera asentar la verdad, la justicia, la paz, la concordia en el mundo de la realidad es también un loco. No ha habido fe que cambie el mundo, como no hay hecho que pueda refutar una creencia. No existe conciliación entre el tiempo dirigido y la eternidad intemporal, entre el curso de la historia y la predominancia de un orden divino, en cuya estructura las palabras «decreto de Dios» significan la máxima causalidad. *Tal es el sentido último de aquel momento en que Jesús y Pilatos se encuentran frente a frente*. En el mundo histórico, el romano dejó crucificar al Galileo—era su sino. En el otro mundo, Roma caía maldita y la cruz se alzaba como signo de la salvación—era «la voluntad de Dios» [202].

La religión es metafísica, y no otra cosa: credo, quia absurdum. La metafísica conocida, demostrada—o tenida por tal—es mera filosofía o erudición. Aquí me refiero a la metafísica *vivida*, a lo impensable como certeza, a lo sobrenatural como hecho, a la vida en un mundo irreal, aunque verdadero. Ni un momento ha vivido Jesús de otra suerte. No fue un predicador moralista. Considerar la moral como último sentido de la religión es no

conocer la religión. Eso es «siglo diez y nueve», «ilustración», filisteísmo humanista. Atribuir a Jesús ideas sociales es calumniarle. Las sentencias morales, que en alguna ocasión enuncia, si no son meras atribuciones posteriores, sirven tan sólo para la edificación. No contienen doctrina nueva.

Había entre ellas refranes, que todos entonces conocían hartó bien. La *doctrina* de Jesús era exclusivamente una revelación de las últimas cosas, cuyas imágenes de continuo llenaban su mente: orto de la era nueva, venida al mundo del enviado de Dios, Juicio final, un nuevo cielo y una tierra nueva [203]. Nunca tuvo otro concepto de la religión, ni existe otro en ninguna época de verdadera interioridad. *Religión es toda ella metafísica, doctrina del allende*, conciencia en medio de un mundo cuyos primeros planos se destacan e iluminan merced al testimonio de los sentidos; religión es vida con y en lo suprasensible, y cuando falta fuerza para tal conciencia, cuando falta energía aun solo para creer en ella, entonces la verdadera religión se acaba. ¡Mi reino *no* es de este mundo!. Sólo quien sepa medir la gravedad de este conocimiento puede comprender sus más hondas sentencias. Más tarde, las épocas urbanas, incapaces ya de tales perspectivas, son las que han referido al mundo de la vida exterior un resto de religiosidad y han substituido la religión por sentimientos de humanidad y la metafísica por predicaciones morales. En Jesús encontramos justamente lo contrario. «Dad al César lo que es del César»; es decir: someteos a los poderes del mundo de los hechos, aguantad, sufrid, no preguntéis si son «justos». Lo importante es tan sólo la salvación del alma. «Ved los lirios en el campo»; es decir: no os preocupéis de riqueza ni de pobreza, que una y otra encadenan el alma a los cuidados de este mundo. «Hay que servir a Dios o a Mammon»; quiere decir Mammón la realidad *entera*. Mezquina y cobarde es toda interpretación que excluya de esta exigencia la grandeza que en verdad atesora. Jesús no habría percibido diferencia alguna entre el trabajo por la propia riqueza y el trabajo por la comodidad social «de todos». Su horror a la riqueza; la renuncia a la propiedad, que practicó la primitiva comunidad cristianado Jerusalén—que era una orden rigurosa y no un club de socialistas—revelan la máxima oposición imaginable a todo «sentimiento social»; estas convicciones no provienen de considerar que la situación exterior lo sea todo, sino de pensar que no es nada; no proceden de un aprecio exclusivo de la biendanza en este mundo, sino de un absoluto desprecio de ella. Tiene que existir algo, ante lo cual toda ventura terrenal desaparezca en nada. Es la misma diferencia que existe entre Tolstoi y Dostoyevski. Tolstoi, el urbano, el occidental, ha visto en Jesús un ético-social y, como todo el Occidente civilizado—que no pudiendo renunciar aspira a repartir—, ha rebajado el cristianismo primitivo a la categoría de un movimiento social-revolucionario. A Tolstoi le faltó energía metafísica. Dostoyevski, que era pobre, pero, en ciertas horas, casi santo, no pensó jamás en mejoramientos sociales. ¿De qué le serviría al alma la abolición de la propiedad?

Entre los amigos y discípulos, aniquilados por el terrible final del viaje a Jerusalén, cundió a los pocos días la noticia de su resurrección y reaparición. Los hombres de épocas

postrimeras no podrán nunca sentir lo que esto significaba para aquellas almas y en aquellos tiempos. Era el cumplimiento, la realización de las esperanzas contenidas en toda la apocalíptica de aquella época mágica; era, al término del eon presente, la ascensión del Salvador salvado, del segundo Adán, del Saoshyant, Enosh o Barnasha, o como quiera que le llamaran, en el reino luminoso del padre. Así se hacían presente inmediato el futuro anunciado y la nueva edad, «el reino de Dios». Se encontraban aquellos hombres en el punto decisivo de la historia de la salvación. Esta certidumbre cambió por completo la mirada cósmica del pequeño círculo. «Su» doctrina, tal como fluyera de su tierna y suave naturaleza, su íntimo sentimiento de la relación entre el hombre y Dios y el sentido de los tiempos, lo que con la palabra *amor* quedaba íntegramente expresado, vino a ocupar el segundo término y en su lugar se puso la *doctrina de El*. El maestro fue desde entonces el «Resucitado», figura nueva de la apocalíptica, figura la más importante y concluyente. Pero con todo ello, la imagen del futuro se convirtió en imagen del recuerdo. Ese ingreso de una realidad vivida en el círculo de la gran historia, fue algo decisivo, algo inaudito en todo el mundo de las ideas mágicas. Los Judíos, entre ellos Pablo joven, y los mandeos, entre ellos los discípulos del Bautista, lo negaron con pasión. Para éstos fue Jesús un falso Mesías, de quien habían hablado ya los más viejos textos péricos [204]. Para éstos, El había devenir; en cambio, para la pequeña comunidad, El había venido ya. Habíanle visto, habían vivido con El. Hay que sumergirse por completo en esta conciencia para comprender su enorme superioridad en semejante tiempo. En vez de una mirada incierta hacia la lejanía, era un trozo de conmovedor presente; en vez del miedo que espera, la certidumbre que liberta; en vez de una leyenda, un sino humano vivido y presenciado. Era realmente una «buena nueva» la que predicaban aquellos hombres.

Pero ¿a quién? Ya en los primeros días se planteó el problema que hubo de decidir el destino de la nueva revelación.

Jesús y sus amigos eran de nacimiento judíos; pero no pertenecían al país de Judea. Aquí, en Jerusalén, era esperado el Mesías de los

viejos libros sagrados, el que había de venir sólo para el pueblo judío, en el sentido anterior de comunidad tribal.

Toda la demás tierra aramea esperaba en cambio al Salvador *del mundo*, al hijo del hombre, mencionado en todos los libros apocalípticos escritos en judío, périco, caldeo o mandeo [205].

En el primer caso era la muerte y resurrección de Jesús un acontecimiento local. En el segundo significaban un recodo de la historia universal. Pues mientras que por doquiera los Judíos se habían convertido en nación mágica, sin patria ni unidad de tronco y procedencia, en cambio aquí, en Jerusalén, manteníase fuerte la concepción tribal. No se trataba de «misión a los judíos» o «misión a los gentiles». El dualismo era mucho más profundo. La palabra misión significa aquí dos cosas bien distintas. En el sentido del judaísmo no hacía falta propiamente proselitismo alguno; al contrario, el proselitismo contradecía la idea del Mesías. Los conceptos de estirpe y de misión se excluyen. Los miembros del pueblo

elegido y particularmente los sacerdotes habían de *convencerse* de que las promesas eran cumplidas; con esto bastaba. Pero en el otro caso, la idea de la nación mágica, fundada en el *consensus*, implicaba que la resurrección había establecido la verdad plena y definitiva, y, por lo tanto, que el *consensus* en torno a esta verdad constituía la *base de la verdadera nación*, la cual debía extenderse hasta comprender en su seno a las demás naciones más viejas e imperfectas en la idea. «Un pastor y un rebaño»—tal fue la fórmula de la *nueva nación mundial*. La nación del Salvador era idéntica a la humanidad. Si se considera la prehistoria de esta cultura se advierte que la discusión del concilio apostólico de Jerusalén [206] estaba ya resuelta de hecho 500 años antes; porque el judaísmo posterior al destierro—con la única excepción del estrecho círculo de Judea— había hecho prosélitos, como los persas y los caldeos y todos los demás, entre los infieles, desde el Turquestán hasta el interior de África, sin detenerse ante consideraciones de patria y estirpe. Sobre este punto nadie disputaba. Ni se le ocurrió siquiera a la comunidad que pudiese suceder de otro modo. Ella misma era ya el *resultado de una existencia nacional que consistía en extensión*. Los viejos textos judíos constituían un tesoro cuidadosamente conservado y la interpretación exacta, la Halacha, era cosa de los rabinos. Pero la literatura apocalíptica constituía la más completa oposición; escrita para conmover indistintamente los ánimos toaos, ofrecíase a la libre interpretación de cada cual.

¿Cómo comprendieron su propio destino los más antiguos amigos de Jesús? Nos lo revela el hecho de permanecer la comunidad en Jerusalén y de frecuentar el Templo. Para estos hombres sencillos, entre los cuales estaban los hermanos de Jesús—que al principio lo habían rechazado—y la madre—que creyó en el hijo ejecutado [207] -fue el poder de la tradición judía más fuerte que el del espíritu apocalíptico. Pero su propósito de convencer a los judíos fracasó, aun cuando en un principio ingresaron en la comunidad incluso fariseos. Fueron, pues, una de las muchas sectas judaicas, y el resultado de la «confesión de Pedro» puede expresarse diciendo que ellos representaban el verdadero judaísmo, mientras que el Synedrion representaba el judaísmo falso [208].

El último destino de este círculo [209] ha caído en el olvido, por el efecto enorme que la nueva doctrina apocalíptica produjo bien pronto en todo el mundo de sensibilidad y pensamiento mágicos. Entre los posteriores partidarios de Jesús hubo muchos que realmente sintieron al modo mágico y se hallaban libres de todo espíritu fariseo. Mucho antes de Pablo resolvieron en silencio, para sí, la cuestión de las misiones y propaganda. No podían vivir sin predicar y del Tigris al Tiber fundaron por doquiera pequeños círculos, en los cuales la figura de Jesús se mezclaba en todas las formas imaginables con la masa de las figuras y doctrinas existentes [210]. Y se planteó aquí otro dualismo, que se contiene también en las palabras: misiones a los judíos o a los gentiles. Pero este segundo dualismo es mucho más importante que la disputa, de antemano resuelta, entre Judea o el mundo. Jesús habla vivido en Galilea. ¿Habla de propagarse la doctrina por Oriente o por Occidente? ¿Cómo culto de Jesús o como una orden de Salvación? ¿En estrecho contacto con la iglesia pérsica o con la sincretística, que empezaban a constituirse entonces?

Sobre estos puntos decidió San Pablo, primera gran personalidad del movimiento nuevo. San Pablo fue el primero que no sólo entendió de verdades, sino también de hechos. Joven rabino occidental y discípulo de uno de los más famosos Tannaim, Pablo había perseguido a los cristianos como a una secta judía. Después de una conversión, semejante a las que

entonces sucedían con frecuencia, se presentó a las numerosas pequeñas comunidades de Occidente y con ellas creó una iglesia que lleva *su* sello personal. Desde entonces, la iglesia pagana y la iglesia cristiana se desenvuelven con los mismos pasos y en estrecha influencia mutua hasta Jámblico y Atanasio (ambos hacia 330). Considerando este grandioso fin, siente Pablo por la comunidad de Jesús en Jerusalén un desprecio apenas encubierto. No hay en el Nuevo Testamento nada más penoso que el comienzo de la Epístola a los Calatas: Pablo ha emprendido su tarea con sus propias fuerzas, ha enseñado y edificado como le parecía mejor; al fin, tras catorce años, va a Jerusalén para hablar con los viejos compañeros de Jesús y mostrándoles su superioridad espiritual y el éxito y el hecho de su independencia, obligarles a reconocer que su creación contiene la doctrina verdadera. Pedro y los suyos, ajenos a la realidad, no conocieron la importancia de estas conversaciones. Desde este momento la comunidad madre era ya superflua.

Pablo fue rabino en espíritu y apocalíptico en sentimiento. Reconocía el judaísmo; pero a modo de *una prehistoria*.

A consecuencia de esto existieron desde este instante dos religiones mágicas con un mismo libro sacro, a saber: el Antiguo Testamento. Hubo, pues, una doble *huincha*, la primera, orientada hacia el Talmud y desenvuelta por los Tannaim de Jerusalén desde 300 años antes de Jesucristo; la segunda, fundada por Pablo y perfeccionada por los padres de la Iglesia, en la dirección de los Evangelios. Y la riqueza de las representaciones apocalípticas, que circulaban entonces por doquiera [211] con sus promesas de un Salvador del mundo, quedaron condensadas por Pablo en la *certidumbre* de la salvación, tal como le había sido revelada a él solo en el camino de Damasco, «*Jesús es el Salvador y Pablo su profeta*»; he aquí el total contenido de su predicación. No puede ser mayor la semejanza con Mahoma.

No difieren uno de otro ni el modo de la vocación, ni en la conciencia profética, ni en las consecuencias deducidas sobre el derecho único y sobre la verdad absoluta de sus interpretaciones.

Con Pablo hace su aparición el *hombre de la urbe* en este círculo. Y al mismo tiempo también la «inteligencia». Los demás, aunque habían visitado Antioquía y Jerusalén, no habían logrado comprender la esencia de estas ciudades. Vivían adheridos a la tierra; eran campesinos, todo alma y sentimiento.

Pero con Pablo aparece un espíritu educado en las grandes ciudades de estilo antiguo, un hombre que sólo en ciudades podía vivir, que ni comprendía ni apreciaba la vida campesina.

Hubiera podido entenderse con Filón; pero no con Pedro. Pablo es el primero que ha visto el suceso de la resurrección *como un problema*. La santa visión de los discípulos campesinos se convirtió en su mente en una lucha de principios espirituales.

¡Cuán diferentes son entre sí la lucha en Getsemaní y la hora de Damasco! ¡Es la misma diferencia que medía entre un niño y un hombre, entre la angustia del alma y la resolución del espíritu, entre la entrega a la muerte y la decisión de cambiar de partido! Pablo vio primero en la nueva secta judía un peligro para la doctrina farisea de Jerusalén. De pronto,

empero, comprendió que los nazarenos «tenían razón»—palabras que no podemos imaginar nunca en boca de Jesús. Y emprende la defensa de su partido contra el judaísmo, transformando así en un *valor espiritual* lo que hasta entonces no había sido sino el conocimiento de un suceso. ¡Un valor espiritual! Pero así, San Pablo, inconscientemente, acerca el partido que defiende a los demás valores espirituales de aquel tiempo: *a las ciudades de Occidente*. En el recinto de la apocalíptica pura no había «espíritu» en el sentido de inteligencia urbana. Los viejos camaradas de Jesús no podían entender esto del espíritu. Sin duda escuchaban a Pablo con mirada triste y congojosa. Su imagen viva de Jesús—a quién Pablo nunca vio—palidecía ante la cruda luz de los conceptos y proposiciones. A partir de este momento el sagrado recuerdo se convirtió en un sistema de escuela, Pero Pablo tenía un sentido muy exacto de cuál era la patria verdadera de sus pensamientos. Hacia el Occidente dirigió todos sus viajes de misionero, sin atender para nada al Oriente. *Nunca traspasó los límites del Estado antiguo*. ¿Por qué fue a Roma, a Corinto y no a Edessa o Ctésifon. ¿Por qué predicó en las ciudades y no en las aldeas?

Pablo *solo* es quien ha ocasionado esta evolución. Su energía práctica se impuso al sentimiento de todos los demás. Esto fue decisivo para el establecimiento de las tendencias urbanas y occidentales de la joven iglesia. Los últimos paganos recibieron este nombre (*pagani, campesinos*) más tarde. Un tremendo peligro amenazó al cristianismo naciente, peligro que fue conjurado por la fuerza joven y fresca del nuevo pensar religioso: y fue que al cristianismo se adhirieron con todas sus fuerzas las poblaciones felahs de las antiguas urbes cosmopolitas. Y han dejado en él visibles huellas. En cambio, ¡cuan lejos de todo esto se hallaba la personalidad de Jesús, que vivió en íntima relación con el campo y sus hombres!. Jesús no había advertido la pseudomorfosis, en medio de la cual naciera; ni tenía en su alma el más mínimo rasgo de ella. Y ahora, una generación después, cuando acaso su madre aún vivía, las consecuencias de su muerte se habían convertido en un núcleo, alrededor del cual actuaba la voluntad de forma de la pseudomorfosis. Las ciudades antiguas fueron bien pronto el escenario único del desarrollo cultural y dogmático. Y si la comunidad se extendió por el Oriente fue clandestinamente, como queriendo pasar desapercibida [212]. Hacia el año 100 había ya cristianos allende el Tigris. Pero ni ellos ni sus convicciones han significado nada en el curso de la evolución de la Iglesia.

En los círculos que rodeaban a San Pablo se originó igualmente la segunda creación que determinó en esencia la figura de la nueva iglesia. A la acción de una personalidad, a la acción de San Marcos se debe el que existan Evangelios [213]—aunque la persona de Jesús y su historia exigían por sí mismas una forma poética de exposición—. San Pablo y San Marcos se encontraron con una tradición fija en las comunidades, con *el Evangelio*, esto es, una serie de referencias y relatos orales, fundados en informes e insignificantes escrituras en lengua aramea y griega. Era seguro que alguna vez habrían de aparecer escritos importantes. Pero el espíritu de los que *vivieron* con Jesús, el espíritu del Oriente en general habría producido una colección canónica de las sentencias de Jesús, colección que, completada en los concilios, cerrada y provista de un comentario, habría constituido el resultado natural. A esto se hubiera añadido una apocalipsis de Jesús con la resurrección en el centro. Pero el Evangelio de San Marcos acabó con los gérmenes de esta literatura. El Evangelio de San Marcos fue escrito hacia 65, al mismo tiempo que las últimas epístolas de San Pablo, y en griego, como éstas. De esta suerte su autor, que no sospechaba la importancia de su librito, ha sido una de las personalidades más importantes, no sólo del

cristianismo, sino de la cultura arábica en general. Todos los intentos anteriores desaparecieron. Las únicas fuentes sobre Jesús que quedaron fueron las que estaban escritas en forma de Evangelio.

Y tan evidente pareció esto que, en adelante, la palabra Evangelio dejó de designar un contenido y pasó a significar una forma. La obra se debe al deseo de ciertos círculos paulinos, acostumbrados a la literatura, que no habían oído nunca hablar de Jesús a un compañero del Maestro. Es un *cuadro apocalíptico de la vida de Cristo, desde lejos*. La experiencia directa queda sustituida por la narración, una narración tan escueta y sincera que la tendencia apocalíptica no se advierte [214], aunque constituye la base y supuesto de todo. No es la palabra de Jesús, sino la doctrina de Jesús en su concepción paulina, lo que constituye la materia de este libro. El primer libro cristiano se origina en la creación de San Pablo; pero esta misma resulta bien pronto inimaginable sin dicho libro y sus sucesores.

Pues ahora surge lo que Pablo, ferviente escolástico, no quiso nunca; pero lo hizo inevitable por la dirección misma de su actuación. Ahora surge la *Iglesia de la nación cristiana, con su culto propio*. La comunidad sincretística, a medida que se hacía consciente de sí misma, iba condensando los innumerables cultos ciudadanos y los nuevos cultos mágicos y daba a este tejido una forma henoteística, merced a un culto supremo.

El culto de Jesús, mientras tanto, en las más antiguas comunidades occidentales, fue descomponiéndose y enriqueciéndose hasta convertirse en una masa de cultos con estructura semejante [215]. En torno al nacimiento de Jesús, del que los discípulos nada saben, formóse una historia infantil. Esta historia no aparece todavía en San Marcos. Sin duda, según la Apocalipsis de los antiguos persas, el Saoshyant, el Salvador de los últimos días, había de nacer de una virgen. Pero el nuevo mito occidental tuvo una significación muy distinta y consecuencias incalculables. Porque ahora, en el terreno de la pseudomorfosis, alzóse junto a Jesús hijo, y muy por encima de él, la figura de la Madre de Dios, de la Diosa Madre, y esta figura representó también un sencillo sino humano, de tan cautivadora fuerza que sobrepujó y al fin asumió en sí las innumerables vírgenes y madres del sincretismo: Isis, Tanit, Cibele, Demeter y todos los misterios de nacimiento y dolor. Según Ireneo es la Eva de una nueva humanidad. Orígenes defendió su virginidad permanente. Ella, dando nacimiento al Dios Salvador, es propiamente la que salva al mundo. La María *theotokos*, la engendrada de Dios, constituyó gran escándalo para los cristianos orientales que vivían más allá de los límites antiguos. Y las proposiciones dogmáticas, que se derivaron de esta representación de la Virgen María, fueron en último término la ocasión para que los monofisitas y nestorianos se separasen de la iglesia occidental y estableciesen la pura religión de Jesús. Pero cuando la cultura fáustica despertó y sintió la necesidad de un gran símbolo que diese expresión sensible a su sentimiento primario del tiempo infinito, de la historia y de la serie de las generaciones, hubo de colocar en el centro del cristianismo gótico-germano-católico la *Mater Dolorosa*, y no el Salvador doliente. Durante varios siglos de fecunda intimidad ha sido esa figura femenina el conjunto y cifra del sentimiento fáustico, el fin de toda poesía, arte y veneración piadosa. Todavía hoy, en el culto, en las oraciones de la Iglesia católica y sobre todo en el sentimiento de los fieles, ocupa Jesús el segundo lugar después de la Madonna [216].

Junto al culto de María surgieron los innumerables cultos de los santos, cuyo número seguramente no le va en zaga al de las antiguas deidades locales. Y cuando la Iglesia pagana se extinguió definitivamente, pudo la cristiana recoger en su seno el tesoro de los cultos locales en forma de veneración a los santos.

Pero San Pablo y San Marcos decidieron también otro punto cuya importancia no cabe exagerar. Consecuencia de *su* misión fue convertir al griego en idioma de la Iglesia y de sus libros santos, y ante todo del primer Evangelio. Este resultado, al principio, no era ni

verosímil siquiera. ¡Y piénsese en lo que implicaba el hecho de una literatura sacra en lengua *griega!*.

La Iglesia de Jesús fue artificialmente separada de su origen anímico e injertada en un tronco extraño, erudito. Perdióse el contacto con la población aramea de la comarca madre. A partir de ese instante, las dos iglesias—la cristiana y la sincretística—tuvieron el mismo idioma, la misma tradición intelectual, los mismos tesoros bibliográficos de las mismas escuelas.

Las literaturas arameas del Oriente, mucho más primitivas, escritas y pensadas en el idioma de Jesús y sus discípulos, las literaturas propiamente mágicas quedaron desde entonces privadas de colaborar en la vida de la Iglesia. Nadie podía leerlas; nadie las buscó; pronto fueron olvidadas. Aunque los textos sagrados de la religión pérsica y de la judía estaban escritos en avesta y en hebreo, sin embargo, el idioma de sus creadores e intérpretes, el idioma de toda la apocalíptica— en que había crecido la doctrina de Jesús y la doctrina sobre Jesús—, el idioma de los sabios en todas las grandes escuelas de Mesopotamia era el idioma arameo. Pues bien; todo esto desapareció del círculo visual; y en su lugar ingresaron Platón y Aristóteles que los escolásticos de las dos Iglesias, la pagana y la cristiana, en común labor e idéntico sentido, interpretaron falsamente.

El último paso en esa dirección quiso darlo Marción. Marción iguala a San Pablo en talento organizador y lo supera con mucho en energía morfogenética del espíritu; pero le es inferior en el sentido de lo posible y real. Por eso fracasaron sus grandes propósitos [217]. Consideró Marción la creación de San Pablo, con todas sus consecuencias, como la base para fundar sobre ella la religión propiamente redentora. Percibió cuan absurdo era que el cristianismo y el judaísmo, rechazándose uno a otro sin piedad, tuvieran, sin embargo, el mismo libro sagrado, el canon *judío*. Parécenos hoy en efecto inconcebible que esta situación haya durado cien años. Piénsese en lo que significa el sagrado texto para toda clase de religiosidades mágicas. En esto vio Marción la «conjura contra la verdad» y un inminente peligro para la doctrina que Jesús quiso y que, según Marción, no había llegado a realizarse todavía. Pablo, el profeta, declaró que el Antiguo Testamento estaba *cumplido y cerrado*. Marción, el fundador religioso, lo declara *superado y caduco*. Quiere extirpar todo resto de judaísmo. Durante toda su vida combate el judaísmo. Como todo verdadero fundador de religiones, como toda época creadora en el terreno religioso, como Zaratustra y los profetas de Israel, como los griegos homéricos y los germanos convertidos al cristianismo, consideró Marción los viejos dioses cual reprobables potencias [218]. Jehová,

como viejo dios creador, es el principio «justo» y, *por lo tanto, malo* [219]; Jesús, como encarnación del Dios Salvador en esa mala creación, es el principio «extraño» y, por lo tanto, bueno. Se advierte aquí patente el sentimiento fundamental mágico y, particularmente, pérsico. Marción era de Sinope, antigua capital del reino de Mitrídates, reino cuya religión queda desde luego indicada por el nombre de sus reyes. Allí fue donde antaño nació el culto de Mithra.

Pero a esta nueva doctrina correspondía también un nuevo libro sagrado. Para toda la cristiandad había sido hasta entonces canónica la «ley y los profetas». Pero ésta era la *Biblia del dios judío*, la que justamente por entonces acababa de coleccionar definitivamente el Synedrion en Jabna. Los cristianos tenían, pues, un libro endemoniado en sus manos. Marción le opuso la Biblia del Salvador, ordenada igualmente con escritos que hasta entonces circulaban por las comunidades como meros libros de edificación, sin autoridad canónica [220]; en lugar de la Tora puso el Evangelio— *único y verdadero*—que construyó con varios Evangelios parciales, estropeados y falsos en su opinión; en lugar de los profetas israelitas puso las epístolas de San Pablo, *único profeta de Jesús*.

Así, pues, fue Marción propiamente el creador del Nuevo Testamento. Por lo mismo hay que citar aquí esa figura que le es estrechamente afín, la figura de ese misterioso desconocido que, poco antes, había escrito el Evangelio «según San Juan».

No quiso éste ni aumentar ni substituir a los Evangelios *propiamente dichos*. Quiso, con plena conciencia, crear algo distinto de San Marcos, algo completamente nuevo, el primer «libro sagrado» en la literatura cristiana, el Corán de la nueva religión [221]. El libro demuestra que ya la religión cristiana era sentida como algo firme, sólido y perdurable. La idea de que el fin del mundo está próximo, idea de que estuvo lleno Jesús y que compartieron Pablo y Marcos, queda ya muy atrás de «Juan» y de Marción. La apocalíptica termina. La mística comienza. El contenido no es la doctrina de Jesús, ni la de Pablo, sino el misterio del cosmos, de la cueva cósmica. No se trata ya de Evangelio. No la figura del Salvador, sino el principio del *logos* constituye el sentido y centro del acontecer. La historia de la infancia es rechazada también; no ha nacido un Dios, sino que existe y peregrina por la tierra en figura de hombre. Y ese Dios es una trinidad; Dios, el espíritu de Dios, la palabra de Dios. Este libro sagrado del cristianismo primitivo contiene por vez primera el problema mágico de la substancia, que dominará exclusivamente en los siglos siguientes y, por ultimo, conducirá a la división de la religión en tres iglesias.

Y tiene interés el advertir—por los indicios que esto supone— que la solución a que más se aproxima es la representada por el Oriente nestoriano. Es el más «oriental» de los Evangelios, a pesar de la palabra griega *logos*, o quizá por esa palabra misma; y hay que añadir que no presenta a Jesús como el portador de la última y total revelación. Es el segundo enviado. Pero ha de venir *otro* (14, 16, 26; 15, 26). Esta es la extraña doctrina que Jesús mismo anuncia; y es lo decisivo en este libro misterioso. Aquí de pronto se revela la fe del Oriente mágico. Si el *logos* no va, el paraclito [222] no puede venir (16, 7); pero entre ambos está el último Eon, el reino de Ahriman (14, 30). La Iglesia de la pseudomórfosis, dominada por el espíritu paulino, combatió mucho tiempo al Evangelio de San Juan y no lo reconoció hasta que la doctrina escandalosa, obscuramente indicada, no fue recubierta por una interpretación paulina. Lo que había en esa doctrina se reconoce por

algunos fenómenos interesantes: el movimiento de los montañistas (hacia 160 en Asia menor) que sin duda se refieren a una tradición oral y que anunciaban en Montano la aparición del Paracleto y el fin del mundo. Los montañistas encontraron mucho eco. En Cartago, Tertuliano desde 207 se declaró por ellos. Hacia 245, Mani —que estaba muy familiarizado con las corrientes del cristianismo oriental [223]— rechazó, en su gran creación religiosa, al Jesús humano de San Pablo por demoníaco y reconoció por verdadero Jesús al Logos de San Juan, declarándose a sí mismo el Paracleto de San Juan. En Cartago, San Agustín profesó el maniqueísmo y es bien significativo que estos dos movimientos acabaran fundiéndose con el de Marción.

Pero volvamos a Marción, que llevó a cabo la idea de «Juan», creando una Biblia cristiana. Y cuando, casi ya un anciano, las comunidades del extremo Occidente asustadas se separaron de él [224], dio el paso definitivo y fundó una iglesia propia, la iglesia de la Salvación, de estructura magistral [225].

Entre los años 150 y 190 fue el marcionismo una potencia, y hasta el siglo siguiente no consiguió la Iglesia vieja reducir a los marcionitas al rango de una secta. Más tarde, en el amplio Oriente, hasta el Turquestán, gozaron de poderosa valía y, por último—rasgo muy significativo que indica bien cuál era su fundamental sentir—, se fundieron con los maniqueos [226].

Sin embargo, la hazaña de Marción no fue infructuosa. El sentimiento pleno de su superioridad llevó a Marción a estimar demasiado débiles las fuerzas de resistencia en la Iglesia establecida. Pero, como Pablo antes y Atanasio después, fue un salvador del cristianismo, en un momento en que éste amenazaba ruina; y si la unión de los cristianos se hizo no según su idea, sino en contraposición a ella, esto no significa menoscabo en la grandeza de sus pensamientos. La Iglesia precatólica, es decir, la *Iglesia de la pseudomórfosis*, nació en su forma grandiosa hacia 190, al defenderse frente a la Iglesia de Marción, cuya organización copió. Pero, además, substituyó la Biblia de Marción por otra dispuesta en idéntica manera: con los Evangelios y las epístolas de los apóstoles que luego fueron unidos a la ley y a los profetas. Por último, cuando la reunión de los dos Testamentos decidió definitivamente sobre el concepto del judaísmo, combatió también la tercera creación de Marción, su teoría de la salvación, iniciando la formación de una teología propia, sobre la base de la posición del problema que Marción presentara.

Pero esta evolución se verificó exclusivamente en el territorio de la antigüedad. Por eso la Iglesia, orientada contra Marción y contra la exclusión marciónica del judaísmo, fue para el judaísmo talmúdico,—cuyo centro espiritual estaba ahora en Mesopotamia, en las escuelas de Mesopotamia—un aspecto del paganismo helenístico. La destrucción de Jerusalén fue un hecho que trazó límites tales, que ninguna potencia pudo superarlos y borrarlos en el mundo de los hechos. La conciencia, la religión y el idioma son harto afines en lo interior; y sucedió que la separación completa entre los dos territorios lingüísticos, uno el griego de la pseudomórfosis y otro el arameo del territorio propiamente arábigo, creó desde el año 70 dos esferas distintas de evolución en la religiosidad mágica. En el límite occidental de la cultura joven hallábanse los cultos paganos, la Iglesia de Jesús llevada allá por San Pablo y los judíos griegos, por el estilo de Filón; y estos tres elementos estaban unidos por un idioma y literatura comunes, de suerte que el judaísmo griego se incorporó al cristianismo

ya en el siglo primero, y el helenismo, junto con el cristianismo, creó una filosofía *común*. En el territorio de lengua aramea, desde el Orontes hasta el Tigris, hallábanse el judaísmo y el persismo que crearon ambos, en el Talmud y en el Avesta, una teología y una escolástica rigurosa, en estrecha mutua acción; y ambas teologías, desde el siglo IV, ejercieron *la más fuerte influencia sobre el cristianismo de lengua aramea, opuesto al cristianismo de la pseudomórfosis*. Este cristianismo arameo acabó separándose del occidental en la forma de la iglesia nestoriana.

Aquí, en Oriente, la diferencia entre la intelección perceptiva y la intelección verbal—ojos y letras—, diferencia que constituye la forma primaria de toda conciencia humana, se desenvolvió en los métodos puramente arábigos de la mística y la escolástica. La certidumbre apocalíptica, la gnosis en el sentido del siglo I, como Jesús quiso darla [227], la contemplación y sensación vidente es la de los profetas de Israel, de los Gathas, del Sufismo y aun puede rastrearse en Spinoza, en el Mesías polaco Baalschem [228] y en Mirza Ali Mohamed, el místico fundador de la secta babista (ejecutado en Teherán en 1850). La otra certidumbre, la paradosis, es propiamente el método talmúdico de la interpretación verbal, que San Pablo dominaba por completo [229] y que penetra en todas las obras posteriores del Avesta como igualmente en la dialéctica nestoriana [230] y en toda la teología del Islam.

Frente a todo esto, la pseudomórfosis constituye un territorio completamente uniforme, donde florece la aceptación mágica de la fe (*pistis*) y la convicción metafísica (*gnosis*) [231]. La forma occidental de la fe mágica ha sido formulada para los cristianos por Ireneo y sobre todo por Tertuliano. El famoso *credo quia absurdum* de este último, es el conjunto de esa certidumbre por fe. El «pendant» a esto, en el paganismo, se encuentra, en las Enneadas de Plotino y en el libro de Porfirio, «Retorno, del alma a Dios» [232]. Pero también para los grandes escolásticos de la iglesia pagana hay el padre (*nus*), el hijo y el ser intermedio. Para Filón es el logos el primogénito y segundo Dios. La doctrina del éxtasis, de los ángeles y de los demonios de las dos sustancias anímicas es corriente en todos ellos; y Plotino, como Orígenes, discípulos ambos del mismo maestro muestran a las claras cómo la escolástica de la pseudomórfosis consiste en desenvolver los conceptos e ideas mágicos al hilo de los textos platónicos y aristotélicos, mediante una interpretación sistemáticamente falseada.

El concepto propiamente central en todo el pensamiento de la pseudomórfosis es el logos. Este es, en su aplicación y desarrollo, el símbolo fiel de la pseudomórfosis. No puede decirse que haya en esto la menor influencia del pensamiento «griego»—antiguo—. No vivía entonces hombre alguno en cuya disposición mental tuviese cabida el concepto heraclítico o estoico del *logos*.

Pero tampoco puede decirse que las distintas teologías avecindadas en Alejandría hayan desenvuelto en pura evolución la realidad mágica a que se refería el concepto de *logos*, esa realidad mágica que en las representaciones pérsicas y caldeas representa, bajo los nombres de espíritu o palabra de Dios, un papel tan decisivo como en la doctrina judía bajo los nombres de *ruach* y *memra*. Con la teoría del *logos*, ha resultado que una fórmula antigua, pasando por Filón y el Evangelio de San Juan—cuya profunda influencia en Occidente está

en terreno escolástico—vino a ser no sólo un elemento de la mística cristiana, sino, en último término, un *dogma* [233]. Era inevitable.

Ese dogma de *ambas* Iglesias es el aspecto de ciencia que corresponde al aspecto de fe representado de una parte por los cultos sincretísticos y de otra por los cultos de María y de los santos. Pero el sentimiento oriental alzóse desde el siglo IV contra ambas cosas, contra el dogma y contra el culto.

La historia de estas ideas y conceptos se repite, para la vista, en la historia de la arquitectura mágica [234]. *La forma fundamental de la pseudomórfosis es la basílica*. Era conocida antes de los cristianos por los judíos de Occidente y por las sectas helenísticas de los caldeos. Así como el *logos* del Evangelio de San Juan es un concepto primario mágico vestido a la antigua, así también la basílica es un espacio mágico, cuyas paredes interiores semejan las superficies exteriores de un templo; es un santuario antiguo vuelto hacia dentro, interiorizado. La forma constructiva del Oriente puro es la *cúpula*, la *mezquita*, que, sin duda alguna, existía mucho antes de las más antiguas iglesias cristianas, en los templos de los persas y caldeos, en las sinagogas de Mesopotamia y acaso en los templos de Saba.

Los intentos de composición y arreglo entre Oriente y Occidente, en los concilios de la época bizantina, hállanse simbolizados en la forma mixta de la basílica cupular. En esta parte de la historia de la arquitectura eclesiástica, exprésase también el gran giro que describió la Iglesia con San Atanasio y Constantino, los últimos grandes salvadores del cristianismo. Aquél creó el dogma fijo de Occidente y el monaquismo, a cuyas manos poco a poco fue pasando, al petrificarse, la doctrina de las escuelas; éste fundó el Estado de la nación cristiana, al que, finalmente, fue a aplicarse el nombre de «griego». La basílica cupular es el símbolo arquitectónico de esa evolución.

B

EL ALMA MÁGICA

El mundo, tal como se dilata ante la vigilia mágica, posee una especie de extensión que puede llamarse cueviforme [235].

Es muy difícil para el hombre occidental encontrar en su provisión de conceptos aun sólo una palabra que pueda evocar el sentido del «espacio» mágico. Porque «espacio» significa para la sensibilidad de ambas culturas cosas completamente distintas. El mundo como cueva es tan diferente del mundo fáustico como lejanía, con su apasionado afán de profundidad, como diferentes son ambos del mundo antiguo, conjunto de las cosas corporales. El sistema copernicano, en el que la tierra se pierde, ha de parecerle al pensamiento arábigo extravagante y frívolo.

La Iglesia de Occidente tenía perfecta razón al oponerse a una representación incompatible con el sentimiento cósmico de Jesús. Y la *astronomía cueviforme* de los caldeos, que tan natural y convincente parecía a los persas y judíos, a los hombres de la pseudomórfosis y del Islam, fue incomprensible para los pocos griegos auténticos que llegaron a conocerla; y si éstos consiguieron entrar en ella fue transformando previamente el sentido de sus fundamentos espaciales.

La oposición entre microcosmos y macrocosmos, que es idéntica a la conciencia vigilante, da lugar en el cuadro cósmico de cada cultura a estas oposiciones semejantes de sentido simbólico. Toda sensibilidad o inteligencia, toda fe o saber de un hombre quedan configurados por una oposición primaria que hace de ellos, sin duda, actividades individuales, pero también expresiones de la totalidad. En la antigüedad conocemos la oposición entre forma y materia, oposición que domina y envuelve toda conciencia vigilante; en la cultura occidental conocemos la oposición de fuerza y masa. En la antigüedad, la oposición va a perderse en lo pequeño y lo singular; en la cultura fáustica se descarga en líneas de acciones y reacciones.

Pero en la acepción del universo como cueva, la oposición perdura, flotando, cerniéndose por doquiera en incierta lucha; y así se eleva a ese dualismo primigenio—«semítico»—que, en mil formas, y sin embargo, el mismo siempre, llena el sentimiento mágico. La luz penetra en la cueva y la libra de las tinieblas (Juan, 1,5). Luz y tinieblas son sustancias mágicas.

El arriba y el abajo, el cielo y la tierra se convierten en poderes esenciales que se combaten. Pero esas oposiciones de la sensibilidad primaria se mezclan con las oposiciones oriundas de la inteligencia pensante y valorante: bien y mal, Dios y Satán. La muerte no es para el autor del Evangelio de San Juan, como tampoco para el celoso muslim, el término de la vida, sino un algo, una fuerza junto a la vida y ambas—vida y muerte—se disputan la posesión del hombre.

Pero más importante que todas esas oposiciones aparece todavía la oposición entre el *espíritu* y el *alma*—en hebreo *ruach* y *nephesch*, en pérsico *ahu* y *urvan*, en mandeo *monuhmed* y *gyan*, en griego *pneuma* y *psyque*—que despunta primero en el sentimiento fundamental de las religiones proféticas, recorre luego toda la apocalíptica y, por último, informa y dirige todas las concepciones del universo en la cultura ya despierta: Filón, San Pablo, Plotino, Gnósticos, Mandeos, San Agustín, el Avesta, el Islam, la Kábala. *Ruach*

significa primitivamente el viento y *nephesch* el aliento [236]. La *nephesch* tiene siempre alguna afinidad con el cuerpo, con lo terrenal, con el abajo, con el mal, con las tinieblas. Su afán es el «arriba». La *ruach* pertenece a lo divino, a lo alto, a la luz. Al descender sobre el hombre provoca en él el heroísmo (Sansón), la ira sacra (Elías), la iluminación del Juez que juzga (Salomón) [237] y todas las diferentes especies de profetismos y éxtasis. Se vierte sobre el hombre [238]. A partir de Isaías II, 2, es el Mesías la encarnación del *ruach*. Según Filón y la teología islamita, los hombres se dividen por nacimiento en psíquicos y pneumáticos (los «elegidos»—concepto genuino del mundo-cueva y del Kismet)—. Todos los hijos de Jacob son pneumáticos. Para San Pablo (1 Corint., 15) el sentido de la resurrección se encuentra en la oposición de un cuerpo psíquico y un cuerpo pneumático y esta oposición en él, en Filón y en la apocalipsis de Baruch coincide con la oposición entre cielo y tierra, luz y obscuridad [239]. El Salvador es para él el pneuma celeste [240]. En el Evangelio de San Juan, el Salvador, como logos, se funde con la luz. En el neoplatonismo aparece en la forma del *nus* o el Todo-Uno, según el uso antiguo del concepto, en oposición a la *physis* [241]. San Pablo y Filón han equiparado el espíritu y la carne con el bien y el mal, según la división «antigua»—occidental—de los conceptos. San Agustín [242], como maniqueo, los opone ambos, que son malos por naturaleza, a Dios que es el único bien; su división de los conceptos es de estilo pérsico oriental y sobre ella funda luego su teoría de la grada, que se ha desarrollado en el Islam en igual forma, aunque independientemente de él.

Pero las almas, en lo profundo, son singulares y aisladas; el pneuma, en cambio, es uno y siempre el mismo. El hombre *posee* un alma; pero *participa* en el espíritu de la luz y del bien.

Lo divino desciende sobre el hombre y así reúne a todos los individuos de aquí abajo con el Uno de la altura. Este sentimiento primario que domina toda la fe y creencias de los hombres mágicos es algo único y distingue no sólo su concepción del mundo, sino toda la religiosidad mágica en el núcleo mismo de su esencia. Esta cultura mágica fue, como hemos visto, propiamente la cultura de en medio y hubiera podido tomar de las culturas circundantes sus formas y pensamientos. No lo hizo, sin embargo; y el no haberlo hecho, el haber permanecido dueña de sí a pesar de las insistentes ofertas, demuestra que la diferencia era infranqueable. Sólo algunos nombres aceptó de los tesoros de la religión babilónica y egipcia. Las culturas antigua e india, o mejor dicho, las civilizaciones de estas dos culturas, helenismo y budismo, lograron confundir la expresión de la cultura mágica hasta el punto de producir en ella lo que hemos llamado pseudomorfosis; pero no consiguieron tocar a su esencia íntima. Todas las religiones de la cultura mágica, desde las creaciones de Isaías y Zaratustra hasta el Islam, constituyen una unidad perfecta del sentir cósmico. Y así como en la creencia del Avesta no hay ni un rasgo bramánico y en el cristianismo primitivo no hay ni rastro de sentimiento antiguo, sino sólo nombres, imágenes y formas exteriores, así también el cristianismo germano católico de Occidente, al apropiarse el tesoro de los dogmas y usos cristianos, no conservó ni un soplo del sentir cósmico que animaba la religión de Jesús.

El hombre fáustico es *un yo*, una potencia atendida a sí misma y que, en última instancia, decide sobre el infinito; el hombre apolíneo es un *soma*, un cuerpo entre otros muchos, que no responde más que de sí mismo; pero el hombre mágico, con su ser espiritual, es sólo

parte integrante de un «nosotros» pneumático, que descendiendo de la altura, es uno y el mismo en todos los partícipes. Como cuerpo y alma se pertenece a sí solo; pero algo distinto, extraño y más alto añora en él. Por eso el hombre mágico se siente, con todas sus opiniones y convicciones, como simple miembro de un *consensus* que, emanado de la divinidad, excluye todo error, pero al mismo tiempo también toda posibilidad de un yo valorante. La verdad es para él algo distinto que para nosotros. Todos nuestros métodos de conocimiento, fundados en el *juicio propio, individual*, son para él capricho, fantasía, ceguera; los resultados de esta ciencia le aparecen obra del malo, que confunde el espíritu y engaña acerca de sus disposiciones y objetivos. He aquí el último arcano—para nosotros incomprendible—del pensar mágico en su universo cueviforme. La imposibilidad de un yo pensante, creyente, sapiente es la base sobre que descansan todas las representaciones fundamentales de todas estas religiones. Mientras el hombre antiguo se encuentra ante sus dioses como un cuerpo ante otros cuerpos; mientras el hombre fáustico, con su yo y su voluntad, siente en su amplio mundo el yo omnipotente de la deidad, que es también una voluntad fáustica, en cambio la divinidad mágica es la incierta y misteriosa fuerza de la altura, que a capricho se encoleriza o dispensa su gracia, desciende a la obscuridad o eleva al alma a la luz. Absurdo es pensar en una voluntad propia; pues «voluntad» y «pensamiento» son, en el hombre, actuaciones de la divinidad. Este sentimiento primordial inmovible, que permanece incólume e idéntico en su tipo a través de todas las conversiones, iluminaciones y disquisiciones en que puede expresarse, trae necesariamente consigo la idea del mediador divino, del que convierte en beatitud el tormento de esa situación; idea que reúne a todas las religiones mágicas en un grupo completamente distinto de las religiones que florecen en otras culturas.

La idea del logos, en su sentido más amplio, abstraída de la percepción luminosa en la cueva, forma en el pensamiento mágico el «pendant» exacto de la idea religiosa. Significa que de la inaccesible divinidad se desprende el espíritu, la «palabra» como sustento de la luz y portadora de todo bien, y entra en relación con el ser humano para elevarlo, henchirlo, salvarlo.

Esta diferenciación de tres substancias que, en el pensamiento religioso no contradice a su unidad, es conocida ya en las religiones proféticas. El alma refulgente de Ahura Mazda es la palabra (Jascht 13, 31) y su espíritu santo (*spenta mainyu*) conversa, en uno de los más viejos gathas, con el espíritu malo (*angra mainyu*, Jasna, 45, 2). Igual representación palpita en toda la escritura de los judíos. Entre los caldeos, la idea está ya formada en la separación de Dios y su palabra y en la contraposición de Marduk y Nabu; luego despunta poderosa en toda la apocalíptica aramea y permanece despierta y creadora en Filón y San Juan, en Marción y Mani, en las doctrinas talmúdicas y luego en los libros cabalísticos de Jezirah y Sohar, en los concilios y obras de los Padres de la Iglesia, en el Avesta posterior y finalmente en el Islam que, poco a poco, va convirtiendo a Mahoma en el logos; y la religión popular ha fundido el Mahoma místico y presente, el Mahoma *vivo* con la figura de Cristo [243]. Esta representación es tan evidente para el hombre mágico que hasta ha conseguido quebrar la estructura severamente monoteísta del Islam primitivo; junto a Alah, como palabra de Dios (Kalimah) aparece el espíritu santo (ruh) y la «luz de Mahoma».

Para la religión popular la primera luz que salió de la creación es la luz de Mahoma en la forma de un pavo real [244], creado de «blancas perlas» y envuelto en velos. Pero el pavo real es ya entre

los mandeos el enviado de Dios y el alma primaria [245], y en algunos sarcófagos cristianos primitivos aparece como símbolo de la inmortalidad. La perla luminosa, que ilumina la oscura mansión del cuerpo, es el espíritu ingresado en el hombre, el espíritu pensado como substancia, tanto en los mandeos como en los hechos de los apóstoles de Tomás [246]. Los jezidi [247] adoran al *logos* en forma de pavo real y de luz; son éstos, con los drusos, los que han conservado más pura la concepción vieja pérsica de la trinidad substancial.

Vuelve, pues, una y otra vez la idea del *logos* al sentimiento de la luz, de donde la inteligencia mágica la sacara. *El mundo del hombre mágico está imbuido en un matiz y emoción de cuento* [248]. Amenazan al hombre diablos y espíritus malos; protégenle ángeles y hadas. Hay amuletos y talismanes; misteriosas comarcas, ciudades, edificios y entes; caracteres secretos de escritura, el sello de Salomón y la piedra filosofal. Y sobre todo esto se derrama refulgente la luz en la cueva del mundo, luz empero que siempre está como amenazada de que una noche fantasmal se la trague. Quien se asombre ante esta suntuosidad de imágenes piense en que Jesús vivió todo esto y que sólo en este mundo de representaciones es comprensible su doctrina.

La apocalipsis no es sino una visión de cuento, exaltada a su máxima potencia trágica. Ya en el libro de Henoch aparecen el palacio cristalino de Dios, las montañas de diamante y la prisión de las estrellas infieles. Fabuloso es el mundo conmovedor de los mandeos y más tarde el de los gnósticos, el de los maniqueos, el sistema de Orígenes y las imágenes pérsicas; y cuando hubo pasado el tiempo de las grandes visiones, esas representaciones fueron a parar a los poemas legendarios, a las innumerables novelas religiosas, de las cuales conocemos algunas cristianas como los evangelios de la niñez de Jesús, los Hechos de Tomás y las pseudoclementinas, dirigidas contra San Pablo. Existe una leyenda sobre las treinta monedas de Judas, acuñadas por Abraham, y un cuento de la «cueva de los tesoros», que dice que debajo del Gólgota hay una cueva en donde están el tesoro del paraíso y los huesos de Adán [249].

La poesía de Dante es poesía. Pero todo esto era realidad, era el mundo en que de continuo se vivía. Esta sensibilidad resulta inaccesible para hombres que viven en una imagen dinámica del universo. Si queremos vislumbrar hasta qué punto la vida interior de Jesús nos es a todos en Occidente ajena—doloroso trance para el cristiano occidental, que quisiera referir su devoción a la vida interna de Jesús—sumerjámonos en esas fábulas de un mundo que era también el suyo. Sólo un piadoso musulme puede hoy revivir esas representaciones. Pero si en cierto modo logramos vislumbrarlas, conoceremos cuan poco ha tomado el cristianismo mágico de la riqueza atesorada por la Iglesia pseudomórfica; no ha tomado nada del sentimiento cósmico, muy poco de la forma interna y muchos conceptos y figuras hechas.

Al ambiente del alma mágica sigue la consideración del tiempo. No es ésta la adhesión apolínea al presente punctiforme, ni tampoco el afán fáustico que se dispara hacia un fin infinitamente lejano. Aquí la existencia discurre en un ritmo y compás diferente y por eso la conciencia mágica posee muy otro sentido del tiempo, como contraconcepto del espacio mágico. Lo primero que siente sobre sí el hombre de esta cultura, desde el más mísero esclavo y faquino, hasta el profeta y califa es el Kismet; no el ilimitado vuelo de los tiempos, que no nos permite recobrar nunca más el instante perdido, sino un comienzo y término «de estos días», puesto inflexiblemente; y entre ese principio y fin ocupa la existencia humana un lugar determinado desde el origen. No solo el espacio cósmico, sino también el tiempo cósmico es «cueviforme» y provoca en el ánimo una certidumbre interior típicamente mágica: la de *que todo tiene «un tiempo»*, desde la venida del Salvador, cuya hora estaba escrita en los viejos textos, hasta las mínimas funciones de cada día, en las cuales el apresuramiento fáustico resulta absurdo e incomprensible. En esta idea descansa la astrología mágica primitiva, principalmente la caldea. Supone ésta que todo está escrito en las estrellas y que el curso de los planetas, científicamente calculable, nos permite inferir el curso de las cosas terrenales [250]. El oráculo antiguo contestaba a la única pregunta que podía acongojar a los hombres apolíneos, la pregunta de la figura que tendrían, del *cómo* habían de ser las cosas futuras. Pero la pregunta, en el mundo de la cueva, es el *cuándo*. Toda la apocalíptica, la vida interior de Jesús, su congoja en Getsemaní y el gran movimiento que arranca de su muerte resultan incomprensibles para quien no sienta esa pregunta primordial de la existencia mágica y sus supuestos fundamentales. Signo inequívoco que indica la extinción del alma antigua es la penetración en Occidente de la astrología que, paso a paso, va substituyendo al oráculo. Nadie mejor que Tácito nos revela el estado intermedio; la concepción del mundo en Tácito es confusa y domina por completo su historiografía. Como buen romano, Tácito introduce por una parte el poder de las viejas deidades ciudadanas; pero, por otra parte, como inteligente habitante de la gran ciudad, rechaza la supersticiosa creencia en la cooperación de los dioses; finalmente, como estoico—y el estoicismo era ya entonces una disposición *mágica* del espíritu— habla de los siete planetas que rigen el destino de los mortales.

Así sucede que en los siglos subsiguientes, el tiempo mismo como sino, es decir, el tiempo cueviforme, es considerado como algo limitado por ambos lados, como algo aprehensible en la mirada interior; y, en la mística de los persas, se cierne en forma de Zrvan sobre la luz de la divinidad y rige la lucha cósmica entre el bien y el mal. Entre 438 y 457 fue en Persia el zrvanismo religión del Estado.

La creencia de que todo está escrito en las estrellas es igualmente la que hace que la cultura arábica sea la cultura de las eras, es decir, de las cronologías que arrancan de cierto acontecimiento sentido especialmente como punto providencial en el destino. La primera y más importante es la universal aramea, que surgió hacia 300, con el aumento de la tensión apocalíptica, en la forma de «era seleucidica». Después de éstas siguieron otras muchas, entre ellas la sabea, hacia 115 antes de Jesucristo, cuyo punto de partida no conocemos bien; la era Judía de la creación, que fue introducida en 346 por el Synedrion [251]; la pérsica de la subida al trono del último Sassánida Jezdegerd (632) y la era de la Hedschra, que anuló en Siria y Mesopotamia la era seleucidica. Todo lo que apareció, en este estilo,

fuera de esta comarca mágica, fue mera imitación práctica, como la cronología de Varrón *ab urbe condita*, la de los marcionitas, desde la ruptura de su maestro con la Iglesia (144), y asimismo la cristiana, desde el nacimiento de Cristo (poco después de 500 fue introducida).

La historia universal es el cuadro del universo viviente, en que el hombre se ve implicado por su nacimiento, por sus antepasados y sus descendientes. El hombre intenta comprender ese universo viviente, partiendo de su sentimiento cósmico. La imagen histórica que se representa el hombre antiguo viene a condensarse en torno al puro presente. Su contenido es una realidad que es; no una realidad que va siendo. Y como fondo que cierra el cuadro pone el antiguo el mito intemporal, racionalizado en forma de edad de oro. Pero esa realidad contenida en el cuadro histórico era una policroma confusión de alzas y bajas, venturas y desgracias, ciego azar, eterno cambio que en sus mutaciones permanece siempre idéntico, sin una dirección, sin objetivo, sin «tiempo». En cambio, el sentimiento cósmico de la cueva exige una historia que pueda abarcarse con la mirada, una historia que empieza con el comienzo del mundo y acaba en el fin del mundo, que *son al propio tiempo comienzo y fin de la humanidad*. Y ese comienzo, como ese fin, han de ser considerados cual actos de una divinidad grande en mágico poder. Entre ellos, empero, entre el principio y el fin, contenida en los límites de la cueva cósmica y determinada en su duración, desarróllase la lucha de la luz con la obscuridad, de los ángeles y los jazatas con Ahriman, Satán, Iblis, lucha en que el hombre está complicado con espíritu y alma. La cueva actual puede muy bien ser destruida por Dios y reemplazada por una nueva creación. Las representaciones pérsicas y caldeas, así como la apocalíptica, nos dan idea de una serie de semejantes eones; y Jesús, con todos sus contemporáneos, esperaba el fin próximo del eon existente [252]. Síguese de aquí una visión histórica que comprende todo el tiempo dado, visión que es hoy natural y evidente para el islamita. «La concepción del universo, en el pueblo, se divide naturalmente en tres grandes partes: origen, desarrollo y fin del mundo. Para el musulmán, con su honda sensibilidad ética, lo esencial del desarrollo cósmico es la salvación y la vida ética que se reúnen en el concepto de «vida del hombre. Esta a su vez desemboca en el fin del mundo, que trae la sanción de la vida moral humana» [253].

Para la humanidad mágica, empero, el sentimiento de *este* tiempo y la visión de *este* espacio da lugar a una devoción muy particular, que pudiera también llamarse cueviforme: una entrega *sin voluntad*, un abandono que no conoce la menor forma de yo espiritual y que siente el *nosotros*, contenido del cuerpo que expresa esto es «islam», que significa entrega, abandono.

Pero «islam» fue la manera constante de sentir que tuvo Jesús, que tuvieron todas las grandes personalidades de genio religioso en esta cultura. La piedad de los antiguos era algo muy diferente [254]. Y en cuanto a la de los occidentales, adviértase que si a Santa Teresa, a Lutero o a Pascal se les quitase el yo que se afirma ante la infinidad de Dios, que *quiere* inclinarse ante Dios o extinguirse en Dios, no quedaría absolutamente nada. El sacramento fáustico de la penitencia presupone una voluntad firme y libre que se supera a sí misma. Pero «islam» significa justamente la *imposibilidad de un yo como fuerza libre* ante Dios. Todo intento de oponerse a la acción de Dios mediante propios propósitos o aun sólo con una propia opinión, es «masiya», esto es, no una voluntad mala, sino la prueba de que las potencias de la obscuridad y del mal se han apoderado de un hombre, expulsando de él el elemento divino. La conciencia mágica es un *escenario* en donde se verifica la lucha

entre dos potencias; no es una fuerza, una potencia por sí. En esta manera de ver el proceso del mundo no hay causas y efectos singulares; sobre todo, no hay un encadenamiento causal-dinámico que lo domine todo; por lo tanto, no hay enlace *necesario* entre culpa y pena, no hay *pretensión* a premio, no hay «justicia», en el sentido del viejo Israel. Todas estas cosas las ve la piedad de esta cultura muy por debajo de sí. Las leyes naturales no son establecidas por siempre, de manera que sólo milagrosamente pueda Dios anularlas; son, por decirlo así, un estado habitual de la acción divina, pero sin necesidad íntima, sin la necesidad lógica, fáustica, de nuestras leyes. En toda la cueva cósmica *sólo* hay *una* causa que actúa *inmediata* en todos los efectos visibles: la divinidad, la cual actúa sin fundamento alguno en su actuación. Y es pecado el solo meditar sobre estos fundamentos.

Este sentir básico produce la idea puramente mágica de la gracia. Esta idea preside a todos los sacramentos de esta cultura, sobre todo el sacramento primario del bautismo, y constituye la más íntima oposición a la penitencia en el sentido fáustico. La penitencia supone la voluntad de un yo; la gracia desconoce tal voluntad. Ha sido un gran mérito de San Agustín el haber desenvuelto este pensamiento perfectamente islámico, con inflexible lógica y en tan penetrante forma que el alma fáustica desde Pelagio ha intentado por todas las vías posibles eludir esa certidumbre que, para ella, frisa en el aniquilamiento, y ha encontrado la expresión de su sentimiento religioso una y otra vez en una profunda e íntima equivocación sobre lo dicho por San Agustín. En realidad, San Agustín es el último gran pensador de la escolástica arábiga primitiva, y no tiene ni un ápice de espíritu occidental [255]. De su maniqueísmo conservó rasgos muy importantes en el cristianismo; sus próximos parientes contaron entre los teólogos pérsicos del Avesta moderno, con sus doctrinas sobre el tesoro de gracia que tiene el santo y sobre la culpa absoluta. Para él, la gracia es el ingreso *substancial* de algo divino en el pneuma humano, que también es algo substancial [256]. La divinidad lo emana, el hombre lo recibe, pero no se lo gana. En San Agustín, como aun en Spinoza [257] falta el concepto de fuerza y el problema de la libertad; en ambos no se refiere *al yo y ala voluntad del yo*, sino a la parte del pneuma universal infundida en un hombre y a la relación de dicha parte con los demás. La conciencia mágica es el *escenario* de una lucha entre las dos substancias cósmicas, la luz y la obscuridad. Los primeros pensadores fáusticos, como Duns Scoto y Occam, ven en la conciencia dinámica *una lucha* entre las dos fuerzas del yo, la voluntad y el entendimiento [258]. Así queda cambiada la posición del problema de San Agustín insensiblemente en esta otra, que él nunca habría comprendido: ¿son la voluntad y el pensamiento fuerzas libres? Contéstese a esto como se quiera, es lo cierto que el yo individual *ha de dirigir, ha de realizar esta lucha, pero no es su escenario pasivo*. La gracia fáustica se refiere al éxito de la voluntad y no a una substancia. «Dios ha descansado—dice la confesión de Westminster (1646)—de conformidad con la decisión inescrutable de su propia voluntad, según la cual concede su misericordia o la niega a quien El quiere, sin cuidarse del resto de la humanidad.» La otra acepción, según la cual la idea de la gracia excluye toda voluntad propia y toda causa, salvo una, la acepción que considera pecado la sola pregunta de por qué un hombre sufre, encuentra su expresión en uno de los más grandes poemas de la historia universal, en el libro de Job, que aparece en pleno período previo de la cultura arábiga, sin haber sido igualado en grandeza interior por ningún otro producto de esta cultura [259]. Los amigos de Job son los que buscan por doquiera una culpa; porque el sentido último de todo sufrimiento en esta cueva cósmica les permanece inaccesible por falta de profundidad metafísica—como les sucede a la mayor parte de los hombres de ésta y

de toda cultura y a los lectores y jueces actuales de la obra—. Sólo el héroe lucha por su perfección, por el islam puro; y así Job se convierte en la única figura trágica que el sentimiento mágico puede parangonar con Fausto [260].

10

La conciencia de cada cultura admite dos vías para conocerse a sí misma: o la percepción intuitiva penetra y perfora la intelección crítica, o ésta invade aquélla. La contemplación de estilo mágico está caracterizada en Spinoza con los términos de *amor intellectualis*; en los contemporáneos sufistas del Asia media con el de *mahw* (extinción en Dios). Puede exaltarse hasta el éxtasis mágico que Plotino conoció varias veces y Porfirio, discípulo de Plotino, una vez en avanzada edad. El otro aspecto, la dialéctica rabínica, aparece en Spinoza en la forma de método geométrico y, en la filosofía arábigo judaica de las postrimerías, en la forma del Kalaam. Pero uno y otro método descansan en el hecho de que no existe yo individual, sino un pneuma único, presente al mismo tiempo en todos los elegidos y que es al mismo tiempo también la verdad. Nunca se insistirá bastante en que el concepto fundamental de *idjma*, derivado de esta manera de ver, es algo roas que un concepto, es muchas veces una emoción viva de potencia extraordinaria y que sobre él descansa toda comunidad de estilo mágico, diferenciándose así de las de otras culturas. «La comunidad mística del Islam se extiende al más allá, rebasa la tumba, comprendiendo en su seno los fallecidos musulimes de las generaciones anteriores; es más, comprende también a los Justos preislámicos. Con todos ellos siéntese el musulime fundido en una unidad. Ellos le ayudan y él puede también por su parte exaltar, aumentar la beatitud de que disfrutan, aplicando en intención de ellos sus propios merecimientos» [261]. Lo mismo exactamente han querido expresar los cristianos y los sincretistas de la pseudomórfosis con los términos, *polis* y *civitas*, que en la cultura antigua significaban suma de cuerpos y, en la pseudomórfosis, pasan a significar *consensus* de los fieles. La más famosa de todas es la *civitas Dei*, de San Agustín, que no es ni una ciudad antigua ni

una iglesia occidental, sino exactamente lo mismo que la comunidad de Mithra, del Islam, del maniqueísmo y del persismo, una totalidad de fieles, de bienaventurados y de ángeles. Y como la comunidad descansa sobre el *consensus*, resulta infalible en las cosas espirituales. «Mi pueblo no puede nunca coincidir con el error», ha dicho Mahoma. Y lo mismo supone San Agustín en la ciudad de Dios. No se refiere ni puede referirse a un yo papal infalible, ni a ninguna otra instancia, para. La fijación de las verdades dogmáticas; ello destruiría por completo el concepto mágico del *consensus*. En la cultura mágica el *consensus* se aplica a todo; no sólo al dogma, sino también al derecho [262] y al Estado en general. La comunidad islámica comprende, como la de Porfirio y San Agustín, *integra* la cueva del mundo, el aquende como el allende, los fieles como los buenos ángeles y espíritus; y en tal comunidad, el Estado constituye *una unidad más pequeña de la parte visible*, cuya actividad, pues, queda reglada por el conjunto. En el mundo mágico la separación de la política y la religión es imposible teóricamente, es absurda; en cambio, en la cultura fáustica la lucha entre el Estado y la Iglesia, aun desde el punto de vista de la

idea, es necesaria e interminable. El derecho profano y el derecho divino son, en la cultura mágica, absolutamente una y la misma cosa. Junto al emperador de Bizancio está el patriarca; junto al Schah, el Zaratustrotema; junto al Resch Galuta, el Gaon; junto al Califa, el Cheich ül Islam; todos éstos hállanse prepuestos y a la vez son subditos. Esta relación no tiene la menor semejanza con la relación gótica entre el Emperador y el Papa. Tampoco en la antigüedad hay nada que se parezca a esto. En la creación de Diocleciano, por primera vez el Estado se asienta, al modo mágico, en la comunidad de los fieles.

Y Constantino realizó por completo esta idea. Ya hemos visto cómo, en la cultura mágica, el Estado, la Iglesia y la Nación forman una comunidad espiritual, que es justamente la parte del *consensus* que aparece visible en la humanidad viviente.

Fue, pues, para los emperadores romanos un deber evidente, puesto que eran jefes de los creyentes—tal es la parte de la comunidad mágica que Dios les confió—, dirigir los concilios para constituir el *consensus* de los llamados.

11

Pero hay además otra manera de manifestarse la verdad, la «palabra de Dios» en un sentido puramente mágico, tan apartado del pensar antiguo y del pensar occidental, que ha sido motivo de innumerables errores. El libro sagrado, en que visiblemente se manifiesta, en que queda estampada con caracteres sagrados, forma parte integrante de toda religión mágica [263]. En esta manera de pensar van implicados tres conceptos mágicos, cada uno de los cuales ofrece las máximas dificultades a nuestra intelección, siendo, por otra parte, su simultánea independencia y fusión en unidad completamente ininteligibles para nuestro sentido religioso, por más que se haya hecho para ilusionarse sobre este punto. Son ellos los conceptos de *Dios*, *espíritu de Dios*, *palabra de Dios*. Lo que dice el prólogo del Evangelio de San Juan: al principio era la palabra (el verbo) y la palabra era en Dios y Dios era la palabra, encuéntrase mucho antes en las representaciones pérsicas

de Spenta Mainyu—el espíritu santo que es distinto de Ahura Mazda y, sin embargo, uno con él, en oposición al malo (Angra Mainyu)—y de Vohu Mano [264] y en los conceptos correspondientes judíos y caldeos, como algo muy natural, y ello forma el núcleo de las disputas sobre la substancia de Cristo en los siglos IV y V. Pero también la «verdad» es una *substancia* [265] para el pensamiento mágico y el error o la mentira es la otra substancia. Es el mismo dualismo esencial que aparece en la lucha de la luz con la oscuridad, de la vida con la muerte, del bien con el mal. Como substancia, la verdad es idéntica ora a Dios, ora al espíritu de Dios, ora a la palabra de Dios. Sólo así pueden entenderse las sentencias impregnadas de sentido substancialista, tales como; «Yo soy la verdad y la vida», o «Mi palabra es la verdad». Sólo así se comprende con qué ojos el hombre de esta cultura miraba el libro sagrado: en el libro sagrado la verdad invisible se encarna en forma visible, como en el pasaje del Evangelio de San Juan, 1, 14: «la palabra (el verbo) se hizo carne y vino entre nosotros». Según el Jasna, el Avesta fue enviado del cielo y en el Talmud se dice que

Moisés recibió del Señor la Tora tomo tras tomo. Una revelación mágica es un hecho místico en el cual la palabra eterna e increada de la divinidad—o sea la *divinidad como palabra*—se introduce en un hombre para recibir en él la figura «manifiesta», sensible, de sonidos, y sobre todo la forma de letras. *Corán significa lectura*. Mahoma, en una visión celeste, vio rollos de escritura, y, aunque no había aprendido a leer, pudo descifrarlos «en nombre del Señor» [266]. Es ésta una forma de revelación que constituye la regla general en la cultura mágica; pero que ni siquiera es excepción en las demás culturas [267]. Empezó a elaborarse a partir de Ciro. Los viejos profetas israelitas, y seguramente también Zaratustra, ven y oyen en su éxtasis cosas que comunican más tarde. La legislación del Deuteronomio fue «encontrada en el Templo» en 621, es decir, vale como sapiencia de los padres. El primer ejemplo consciente de un «Corán» es el libro de Ezequiel que el autor recibe de Dios en una visión y «se lo traga» (cap. 3). Aquí queda expresada en la forma más ruda imaginable la convicción que más tarde servirá de base al concepto y forma de toda la literatura apocalíptica. Pero, poco a poco, tal forma *substancial* de la recepción pasó a constituir una de las condiciones de todo libro canónico.

De época posterior al destierro procede la representación de las tablas de la ley, que Moisés recibió en el Sinaí. Más tarde se estableció igual origen para toda la Tora y, desde la época de los Macabeos, para la mayor parte de los libros que constituyen el Antiguo Testamento. Desde el Concilio de Jabna (hacia 90 después de Jesucristo) la obra entera es tenida por una «inspiración» en el sentido literal de la palabra. En la religión pérsica se ha verificado idéntico desarrollo, hasta la santificación del Avesta en el siglo III; y el mismo concepto de la inspiración aparece en la segunda visión de Hermas, en las apocalipsis, en los libros caldeos, gnósticos y mandeos y, finalmente, como cosa muy natural, sirve de base tácita a todas las representaciones de los neopitagóricos y neoplatónicos sobre los libros de sus maestros. La palabra *canon* es la expresión técnica que se aplica a la totalidad de los libros considerados como «inspirados» por una religión. Desde el año 200 la colección hermética y el Corpus de los oráculos caldeos adoptan la forma de canon, siendo el último un libro sagrado de los neoplatónicos que el «padre de la Iglesia», Proclo, acepta Junto al Timeo, de Platón.

La joven religión de Jesús reconoció al principio como canon—Jesús mismo los reconocía también—los libros judíos.

Los primeros Evangelios no pretenden ser «la palabra» de Dios en forma visible. *El Evangelio de San Juan es el primer libro cristiano que, con propósito manifiesto, quiere tener el valor de un «corán».*

Su creador incógnito es el primero que expresa la idea de que puede y debe haber un corán cristiano. La grave decisión de si la nueva religión tenía que romper o no con la que Jesús profesaba, viértese con íntima necesidad en la pregunta de si podían seguirse reconociendo los libros Judíos como encarnaciones de la verdad *única*. San Juan lo niega tácitamente; Marción, abiertamente. Los padres de la Iglesia, empero, lo afirman, contradiciendo a la lógica.

Esta concepción metafísica sobre la esencia del libro sagrado tiene por consecuencia que las expresiones «Dios habla» y «el libro dice» resultan totalmente idénticas, por manera que nuestro pensamiento no comprende. Esto recuerda los cuentos de *Las mil y una noches*; conjurado Dios mismo en esas palabras y letras, viene el elegido y lo descifra y le obliga a revelar la verdad. La interpretación es, como la inspiración, un proceso de sentido místico (Marcos, 1, 22). Así se explica la veneración con que son conservados esos preciosos manuscritos, su adorno con todos los recursos del arte mágico—cosa que los antiguos no hubieran entendido—y la producción continua de nuevos caracteres que, para quienes los usan, son los únicos capaces de contener la verdad revelada.

Semejante «Corán», empero, es, por esencia, absolutamente exacto; por tanto es invariable y no cabe posibilidad de mejorarlo [268]. De aquí la costumbre de introducir interpolaciones secretas, para mantener el texto en armonía con las convicciones de la época. Ejemplo magistral de este método son los Digestos de Justiniano. Sin contar los libros todos de la Biblia, Aplicase el método sin duda alguna a los Gathas del Avesta, e incluso a los libros corrientes de Platón, Aristóteles y demás autoridades de la teología pagana. Pero mucho más importante es aún la opinión común a todas las religiones mágicas, de una revelación misteriosa y oculta o de un oculto sentido de la escritura, revelación y sentido que no se conservan escrito, sino sólo en la memoria de ciertos individuos elegidos y se transmiten por tradición oral. Según la creencia judía, Moisés, en el Sinaí, no recibió solamente la Tora escrita, sino además otra Tora verbal secreta [269], cuya fijación por escrito le fue prohibida. «Previo Dios, dice el Talmud, que habría de venir un tiempo en que los paganos se apoderasen de la Tora y dijeran a Israel; También somos nosotros hijos de Dios. Pero entonces dirá el Señor: Sólo quien conoce mis secretos es mi hijo. Y ¿cuáles son los secretos de Dios? Pues son la doctrina verbal» [270]. El Talmud, en su forma vulgar, no contiene sino una parte de la materia religiosa y lo mismo sucedía en los textos cristianos de los primeros tiempos. Con frecuencia se ha observado [271] que Marcos no habla de la tentación y de la resurrección sino en alusiones y que San Juan alude solamente a la doctrina del Paracleto y no dice nada de la Institución de la eucaristía. El iniciado entendía y el infiel no podía saberlo.

Más tarde hubo una verdadera «disciplina arcana», por la cual los cristianos observaban el mayor silencio ante los infieles sobre el bautismo, el padrenuestro, la eucaristía y demás. Entre los caldeos, los neopitagóricos, los cínicos, los gnósticos y sobre todo en las sectas, desde las del viejo judaísmo hasta las del islamismo, llegó a tener tal extensión que en gran parte nos son desconocidas hoy sus doctrinas secretas. Existía como un *consensus* del silencio sobre la palabra conservada en el espíritu, justamente porque se tenía la certeza del «saber» en los iniciados. Propendemos nosotros a hablar de lo más importante con la máxima claridad y acentuación; esto nos hace correr el peligro de errar grandemente en la inteligencia de las doctrinas mágicas, por confundir lo que dicen con lo que quieren decir y el sentido literal con la significación propia y profunda. El cristianismo gótico no tenía doctrina arcana; por eso desconfiaba doblemente del Talmud, en el cual veía con razón sólo la superficie de la doctrina judía.

También es de puro estilo mágico la cábala, que en los números, en las formas de las letras, en los puntos y rayas descubre un sentido oculto. La cábala debe ser tan vieja como la palabra substancial, descendida de los cielos. La doctrina secreta de la creación por las

veinte y dos letras del alfabeto hebraico y la del trono en la visión de Ezequiel aparecen ya en la época de los macabeos. En estrecha relación con todo esto se halla la interpretación alegórica de los textos sagrados. Todos los tratados de la Mischna, todos los padres de la Iglesia, todos los filósofos alejandrinos están llenos de ella. En Alejandría se aplicó este método a la mitología antigua y aun a Platón; algunos filósofos se confundieron con los profetas judíos—Moisés se tornó en Museo.

El único método rigurosamente *científico* que un Corán invariable admite para el desarrollo de las opiniones es el método de los comentarios. Según la teoría, la «palabra» de una autoridad no puede ser alterada; lo único que cabe, pues, es interpretarla de manera diferente. Nunca se hubiera dicho en Alejandría que Platón se equivoca; pero se «interpretaban» de este o de aquel modo sus términos propios. Sucede esto mismo en las formas rigurosas de la Halacha y la fijación escrita adopta la forma de un comentario que domina por completo en todas las literaturas religiosas, filosóficas y eruditas de esta cultura. Siguiendo el ejemplo de los gnósticos, compusieron los padres de la Iglesia comentarios escritos de la Biblia; al mismo tiempo apareció el comentario pehlewí del Zend al Avesta, el comentario Midrasche al canon Judío. El mismo camino siguieron hacia 200 los Juristas «romanos» y los filósofos «postantiguos», es decir, los escolásticos de la iglesia pagana. La apocalipsis de esta iglesia, una y otra vez interpretada desde Posidonio, fue el Timeo de Platón. La Mischna es un gran comentario único de la Tora. Pero cuando los más viejos comentaristas se convirtieron ellos también en autoridades y sus libros en Coranes, entonces se escribieron comentarios de comentarios, como el último platónico occidental, Simplicio, como los amorreos que añadieron la Gemara a la Mischna, como los autores de las constituciones imperiales, que comentaron los digestos en Oriente y en Bizancio.

Pero donde este método—que en principio retrotrae cada sentencia a una inmediata inspiración—llega al máximo rigor es en la teología del Talmud y del Islam. Una nueva halacha o un nuevo hadith no son válidos si no pueden ser retrotraídos a Moisés o a Mahoma por una serie ininterrumpida de autoridades [272]. La fórmula solemne en Jerusalén era: «Transciende de mí. Así lo he aprendido de mi maestro» [273]. En el Zend es regla el citar la cadena de las autoridades, e Ireneo justifica su teología afirmando que, por medio de Policarpo, le une una cadena ininterrumpida con la comunidad primitiva. En la literatura cristiana primitiva aparece esta forma de halacha con tal evidencia que no se la advierte siquiera. Prescindiendo de las continuas referencias a la ley y a los profetas, aparece ya en los títulos de los cuatro Evangelios (*según Marcos*) que necesitan citar al principio una autoridad para ser ellos mismos autoridad en punto a las palabras citadas del Señor [274]. Así quedaba anudada la cadena hasta la verdad misma, encarnada en Jesús. Y nunca se exagerará bastante el realismo con que un San Agustín o un San Jerónimo imaginaron ese enlace en el cuadro cósmico. En este sentir se funda igualmente la costumbre, corriente a partir de Alejandro, de dar nombres de persona a los libros religiosos y filosóficos, como Henoch, Salomón, Esra, Hermes, Pythagoras, los cuales pasan por ser la garantía, el recipiente de la verdad divina; en ellos, efectivamente, «se hizo carne el verbo». Poseemos todavía un gran número de apocalipsis con el nombre de Baruch, quien, por entonces, fue identificado con Zaratustra. Y no podemos imaginar la cantidad de libros que andaban entonces de mano en mano, con los nombres de Aristóteles y Pitágoras. La «Teología de Aristóteles» fue uno de los libros más influyentes en el neoplatonismo. Por

último, esta concepción es la base metafísica en que se funda el estilo y profundo sentido de las citas que practican por igual los padres de la Iglesia, los rabinos, los filósofos «griegos» y los juristas «romanos». Ha sido consecuencia de ello la

ley de citas de Valentiniano III [275] y por otra parte la eliminación de los apócrifos—concepto éste fundamental que determina una *diferencia de substancia* dentro del texto—de los cánones judíos y cristianos.

12

Partiendo de estas investigaciones será posible, en el futuro, escribir una historia del *grupo de las religiones mágicas*. Constituye este grupo una unidad indisoluble de espíritu y de evolución y no debe creerse que puedan comprenderse realmente una o varias de esas religiones, si se prescinde de las demás.

Su nacimiento, desenvolvimiento y afirmación íntima comprende los años de 0 a 500. Corresponde esto exactamente al vuelo del alma occidental desde el movimiento cluniacense hasta la reforma. Préstamos mutuos, confusos y exuberantes florecimientos, maduramientos, transformaciones, en que las teorías se amontonan unas sobre otras, emigran, se encajan, se rechazan unas a otras, tal es el cuadro que ofrecen estos siglos de hervor; y nunca puede afirmarse que uno de los sistemas dependa de otro, sino que hay un cambio y trueque de formas y acepciones; pero en el fondo alienta una y la misma alma que se expresa y manifiesta en todos los idiomas de ese mundo de religiones.

En el vasto imperio de los viejos felahs babilónicos, empezaron a alentar pueblos jóvenes. Allí se preparó todo. El primer vislumbre despunta hacia 700 en las religiones proféticas de los persas, judíos y caldeos. Un cuadro de la creación, al modo como más tarde aparece en el comienzo de la Tora, va dibujándose en claros contornos; así queda indicado el propósito, la dirección, el término del nuevo anhelo. El futuro posterior vislumbra algo más, en formas indecisas y oscuras aún; pero con la profunda e íntima certidumbre de su inminente llegada. A partir de este instante se vive con la mirada puesta en ello, con el sentimiento de una misión.

La segunda oleada se levanta con los movimientos apocalípticos desde el año 300. Aquí despierta ya la consciencia cósmica del alma mágica y se edifica una metafísica de las últimas cosas, en imágenes grandiosas, cuya base es ya la cueva, símbolo primario de la naciente cultura. Por doquiera irrumpe la representación de los terrores del fin del mundo, del Juicio final, de la resurrección, del paraíso, del infierno; y con ella aparece también la gran idea de una historia de la Salvación, en donde se unen los destinos del universo y de la humanidad.

Pero no pueden atribuirse a un determinado pueblo y a un país determinado estas creaciones que se expresan en escenas maravillosas, en maravillosos nombres y figuras. La figura del Mesías queda de un golpe trazada. Refiérese la tentación del Salvador por Satán [276]. Pero al mismo tiempo brota un terror profundo, un terror creciente ante esa certidumbre de improporrible término muy próximo, tras del cual ya sólo habrá pasado. El tiempo mágico, la «hora», la dirección cueviforme da a la vida un compás nuevo y a la palabra sino un contenido nuevo. El hombre de pronto se aparece otro ante la divinidad.

En la inscripción votiva de la gran basílica de Palmira—que durante mucho tiempo pasó por cristiana—es Baal llamado bueno, misericordioso, indulgente. Este sentimiento llega hasta Arabia meridional con la adoración de Rahman; llena los salmos de los caldeos y la doctrina de Zaratustra, enviado de Dios; mueve a los judíos de la época de los macabeos, época en que se produjeron la mayor parte de los Salmos; y anima todas las demás comunidades—desde hace tiempo olvidadas—sitas entre el mundo antiguo y el mundo indio.

La tercera conmoción sucede en la época de César y con ella nacen las grandes religiones de la salvación. Despunta el día claro de esta cultura. Lo que sigue, durante uno o dos siglos tiene una insuperable grandeza de emoción religiosa que no puede ser sostenida mucho tiempo. Esta enorme tensión, lindante en el aniquilamiento, no ha sido sentida mas que una vez, en su amanecer, por el alma gótica, el alma védica y las almas de las demás culturas.

Aparece ahora el gran mito entre los fieles del persismo, mandeísmo, judaísmo, cristianismo y de la pseudomorfosis occidental. No de otro modo sucede en la época caballeresca de las culturas india, antigua y occidental. En esta cultura mágica no se distinguen Nación, Estado e Iglesia, ni se diferencia el derecho divino del derecho profano, como tampoco hay diferencia clara entre el paganismo caballeresco y religioso. El profeta se confunde con el luchador y la historia de un gran destino trágico se encumbra hasta convertirse en epopeya nacional. Las potencias de la luz y de las tinieblas, los entes fabulosos, ángeles y demonios, Satán y los buenos espíritus luchan unos contra otros; la naturaleza entera es una liza desde el principio hasta el fin del mundo. En lo profundo, en el mundo humano, se verifican las aventuras y pasiones de los profetas, de los héroes religiosos, de los mártires heroicos. Cada nación —en el sentido que esta palabra tiene para esta cultura—posee sus leyendas heroicas. En el Oriente la vida de los profetas pérsicos se convierte en poesía épica de poderosos contornos.

Cuando nace Zaratustra su risa resuena por el cielo y toda la naturaleza le contesta. En Occidente surge la historia de la pasión de Jesús, que, de continuo elaborada, *constituye la epopeya de la nación cristiana*; y después viene todo el círculo de cuentos sobre la infancia de Jesús, formando por sí solo un género poético. La figura de la madre de Dios y los hechos de los apóstoles se tornan centro y tema de amplias novelas (Hechos de Tomás, Pseudoclementinas), que durante el siglo II surgen dondequiera desde el Nilo al Tigris; no de otro modo que las historias de los cruzados fueron en Occidente núcleo de novelas heroicas. En la Haggada judía y en el Targumen reúnen una multitud de cuentos sobre Saúl, David, los patriarcas y los grandes Tannaim como Jehuda y Akiba [277]. La inagotable fantasía de esta época acude también a los materiales próximos de las leyendas

antiguas posteriores y novelas de fundadores (vida de Pitágoras, Hermes, Apolonio de Tyana).

Hacia fines del siglo II se aquieta esta excitación. La flor de la poesía épica ha pasado. Comienza la elaboración mística y el análisis dogmático de la materia religiosa. Las doctrinas de las nuevas iglesias son reducidas a sistemas teológicos. El heroísmo cede ante la escolástica; la poesía deja el puesto al pensamiento; el vidente profetice es substituido por el sacerdote.

El escolasticismo primitivo, que termina hacia 200 (corresponde a la escolástica occidental de 1200), comprende toda la gnosis, en su más amplio sentido, la gran contemplación: el autor del Evangelio de San Juan, Valentino, Bar Daisan y Marción, los apologistas y más antiguos padres hasta Ireneo y Tertuliano, los últimos Tannaim hasta los completadores de la Mischna, Rabbi Jehuda, en Alejandría los neopitagóricos y herméticos. A todo esto corresponde en Occidente la escuela de Chartres, Anselmo de Canterbury, Joaquín de Floris, Bernardo de Claraval y Hugo de San Víctor. La alta escolástica comienza con el neoplatonismo, con Clemente de Alejandría y Orígenes, con los primeros amoreos y los creadores del moderno Avesta bajo Ardeschir (226-241) y Schapur I, sobre todo el gran sacerdote mazdaíta Tanvasar. Y al mismo tiempo comienza la disolución de esta alta religiosidad en la piedad aldeana, todavía inmersa en emociones apocalípticas; esta religiosidad aldeana se ha conservado desde entonces casi intacta, bajo distintos nombres, hasta el felah de los tiempos turcos, mientras en el mundo espiritual más refinado de las ciudades, el persismo, el judaísmo y el cristianismo eran absorbidos por el Islam.

Poco a poco se perfeccionan entonces las grandes iglesias.

Decididamente—y éste es el suceso religioso más importante del siglo II—la doctrina de Jesús no se desarrolla en forma de una transformación del judaísmo, sino en la de la creación de una iglesia nueva que camina hacia Occidente, mientras el judaísmo, sin haber sufrido menoscabo en su fuerza interior, se dirige hacia Oriente. En el siglo ni se alzan los grandes edificios de la teología. Se ha recobrado el sentido de la realidad histórica. El fin del mundo queda recluido en la lejanía y nace una dogmática que da una, explicación del nuevo cuadro cósmico. El nacimiento de la alta escolástica supone la creencia en la duración de la doctrina que se trata de fundamentar.

Si se consideran estas fundaciones, resulta que la comarca madre, la comarca aramea, ha desenvuelto sus formas en tres direcciones. En Oriente la religión zaratústrica de la época de los aquemenidas y los restos de sus literaturas sagradas se componen en la iglesia mazdaíta con una estricta jerarquía, un ritual minucioso, con sacramentos, misa y confesión (*patet*).

Ya hemos dicho que Tanvasar comenzó la colección y ordenación del Avesta *nuevo*; bajo Schapur I los textos profanos de contenido médico, jurídico y astronómico fueron—como simultáneamente en el Talmud—introducidos en el texto sagrado. Terminó esta incorporación merced a Mahraspand, príncipe de la iglesia bajo Schapur II (309-379). Naturalmente, hubo de añadirse conforme al espíritu de la cultura mágica, un comentario en idioma pehlewí, el Zend. El nuevo Avesta es, como la Biblia judía y cristiana, un canon de

libros particulares; sabemos que en los Nasks perdidos desde entonces (eran 21 primitivamente) había un Evangelio de Zaratustra, la historia de la conversión de Vischtaspa, un Génesis, un libro de leyes, un libro de generaciones con árboles genealógicos desde la creación hasta los reyes persas. En cambio el Vendidad, que, según Geldner, es el «Levítico» de los persas, se ha conservado íntegro.

Un nuevo fundador religioso aparece en 242, en tiempos de Schapur I. Mani, rechazando el judaísmo, religión «sin salvador», reunió la masa toda de las religiones mágicas en una de las más potentes creaciones teológicas de todos los tiempos.

En 276 fue crucificado por los sacerdotes mazdaítas. Armado por su padre —que en edad avanzada abandonó la familia y entró en una orden manea— con todas las armas del saber de su época, reunió Mani las ideas fundamentales de los caldeos y persas con las del cristianismo oriental de San Juan. Lo mismo, pero sin el propósito de fundar una iglesia, había intentado antes la gnosis cristiano-pérsica de Bar Daisan [278]. Mani considera las figuras místicas del *logos* de San Juan como idénticas al Vohu Mano pérsico y, con el Zaratustra de la leyenda del Avesta y el Buda de los textos posteriores, las cree emanaciones divinas; anunciase a sí mismo como el paraceto del Evangelio de San Juan y el Saoshyant de los persas. Sabemos ahora, por los hallazgos de Turfán— entre los que se encuentran fragmentos de los escritos de Maní, que hasta ahora estaban perdidos— que el idioma eclesiástico de los mazdaítas, maniqueos y nestorianos era el pehlewí, independiente de los idiomas corrientes de la conversación.

En Occidente las dos grandes iglesias, la cristiana y la pagana, desenvuelven en lengua griega [279] sus teologías, que no sólo son muy parecidas, sino idénticas en gran medida. En la época de Mani comienza la fusión teológica de la religión solar arameo-caldea con el culto arameo-pérsico de Mithra, formando un sistema cuyo primer gran «padre» fue hacia 300 Jámblico, contemporáneo de Atanasio, y también Diocleciano, quien en 295 elevó a Mithra a la consideración de Dios imperial henoteístico. Sus sacerdotes no se distinguen en nada de los cristianos, por lo menos en lo que al alma se refiere. Proclo, que también es un verdadero «padre de la iglesia», recibe en sueños una iluminación que le aclara un texto difícil; enuncia el deseo de ver destruidos todos los libros de los filósofos, salvo el *Timeo*, de Platón, y el libro de los oráculos caldeos, que para él son canónicos. Sus himnos. testimonios de contrición, propios de un verdadero ermitaño, piden a Helios y a otras potencias ayuda y protección contra los espíritus malos. Hieroklés escribe un breviario moral para los fieles de la comunidad neopitagórica; y hay que estudiarlo muy de cerca para no confundirlo con un libro cristiano. El obispo Synesios se transforma de neoplatónico en príncipe de la iglesia cristiana, sin conversión en el sentido estricto de la palabra. Conservó su teología, cambiando tan sólo los nombres. El neoplatónico Asklepiades pudo emprender una obra grande sobre la igualdad de todas las teologías. Poseemos Evangelios paganos y vidas de santos paganos. Apolonio escribió la vida de Pitágoras; Marino, la de Proclo; Damaskios la de Isidoro: y no existe diferencia entre estos libros que comienzan y acaban con una oración y las actas de los martirios. Porfirio señala como los cuatro elementos divinos la fe, la esperanza, la caridad y la verdad.

Entre estas iglesias de Occidente y de Oriente desenvuélvese hacia el Sur—visto desde Edessa—la iglesia del Talmud (la «Synagoga

») en lengua escrita aramea. Los judeocristianos (v. g. Ebionitas y Eikesaitas), Mandeos y Caldeos no estaban en situación de salir adelante, frente a dichas grandes fundaciones, si no se considera la iglesia de Mani como una nueva Constitución de la religión caldea. Se pulverizaron en sectas que vegetaron innumerables a la sombra de las grandes iglesias o fueron absorbidas por éstas, como los últimos marcionitas y montañistas, que ingresaron en el maniqueísmo. Hacia el año 300 ya las religiones mágicas importantes eran solamente éstas: la pagana, la cristiana, la pérsica, la judía y la maniquea.

13

Con la alta escolástica comienza desde 200 el afán de identificar la comunidad *visible* y cada día más jerarquizada de los fieles, con el organismo del Estado. Esta tendencia nace directamente del sentimiento cósmico, que anima al hombre mágico, y conduce a la transformación del jefe político en Califa, esto es, dominador de los creyentes más que de un territorio determinado. De aquí procede la concepción de que la fidelidad a un credo es el supuesto de la verdadera ciudadanía; de aquí el deber de perseguir las religiones falsas—la guerra santa del Islam es tan vieja como esta cultura misma y ha llenado sus primeros siglos—; de aquí la posición de simple tolerancia que tienen los infieles en el Estado, conservando sus propias leyes y su administración propia—pues el derecho divino es rehusado a los herejes—; de aquí, en fin, esa forma de vida que se llama ghetto.

El cristianismo fue religión de Estado primero en Osrhoëne, centro de la comarca aramea, hacia 200. En 226 el mazdaísmo fue religión del Estado en el imperio sassánida, Bajo Aureliano (+ 275) y sobre todo Diocleciano (295) fue el sincretismo, reunión de los cultos al Divo, al Sol y a Mithra, la religión del Estado en el imperio romano. Constantino se convierte al cristianismo en 312, el Trdat de Armenia en 321, el rey Mirián, de Georgia, algunos años después. En el Sur fueron Saba en el siglo III y Axum en el IV reinos cristianos. Pero al mismo tiempo el reino de los Himiars es Judío y el emperador Juliano intenta nuevamente dar el predominio a la iglesia pagana.

Contrapuesto a esta identificación de la Iglesia y el Estado es, en todas las religiones de esta cultura, el monaquismo, con su radical apartamiento del Estado, de la historia y de la realidad en general. La oposición entre la existencia y la conciencia, entre la política y la religión, entre la historia y la naturaleza no llega a ser superada plenamente por la forma de la iglesia mágica, con su identificación al Estado y a la nación. La raza irrumpe en la vida de estas creaciones espirituales y hace violencia a lo divino, justamente por haberse asimilado la profanidad. Pero aquí no hay lucha entre el Estado y la Iglesia, como en el goticismo. Por eso irrumpe dentro de la nación misma como lucha entre la piedad mundana y el ascetismo.

Una religión mágica habla exclusivamente a la chispa divina, al *pneuma* en el hombre, que el hombre comparte con la invisible comunidad de los fieles y de los espíritus bienaventurados.

El resto del hombre pertenece al mal y a las tinieblas. Pero lo divino—no un yo, sino, por decirlo así, un huésped—debe dominar en el hombre, vencer todo lo demás, sojuzgarlo, aniquilarlo. En esta cultura el asceta es el único sacerdote verdadero.

El sacerdote mundano no goza nunca de verdadero respeto, como igualmente sucede en Rusia, y puede en la mayoría de los casos hasta contraer matrimonio. El asceta es además el hombre propia y realmente piadoso. Fuera del monaquismo no es posible un cumplimiento integral de las exigencias religiosas. Por eso las comunidades de penitentes, los anacoretas y los claustros ocupan bien pronto un puesto que, por razones metafísicas, no ocuparon ni en China ni en India, y no hablemos de Occidente, en donde las órdenes son unidades de labor y de lucha, esto es, unidades dinámicas [280]. Por eso la humanidad de la cultura arábiga no se divide en el «mundo», de una parte, y los grupos monacales de otra, con esferas exactamente delimitadas, vidas distintas, pero idénticas posibilidades de cumplir los mandamientos de la fe. Todo hombre piadoso es en la cultura mágica una especie de monje [281]. Entre el mundo y el claustro no hay oposición, sino sólo una diferencia de grado.

Las iglesias y las órdenes mágicas son *comunidades de la misma especie*, que sólo se diferencian por la extensión. La comunidad de Pedro era una orden; la de Pablo, una iglesia; y la religión de Mithra es casi demasiado grande para llamada orden y demasiado pequeña para llamada iglesia.

Toda iglesia mágica es una orden. Sólo en consideración a la flaqueza humana son, no digamos establecidas, pero sí toleradas, ciertas gradaciones del ascetismo, como sucedía entre los marcionitas y los maniqueos (*electi* y *auditores*). Y propiamente una nación mágica no es sino la suma, *la orden de todas las órdenes*, que describen en e la círculos cada vez más estrechos hasta llegar al ermitaño, al derviche y al estilita, que ya nada tienen de profano, y son en su conciencia puro *pneuma*. Si prescindimos de las religiones proféticas, de las cuales y entre las cuales, con el movimiento apocalíptico, surgieron numerosas comunidades a estilo de las órdenes, hallamos en las dos grandes iglesias de Occidente, la cristiana y la pagana, innumerables anacoretas, predicadores peregrinantes y órdenes que, en último término, sólo se distinguían por el nombre de la divinidad invocada. Todos recomiendan el ayuno, la oración, el celibato y la pobreza. No puede decirse cuál de las dos iglesias era más ascética en el año 300, El monje neoplatónico Serapión se retira al desierto para estudiar los himnos de Orfeo. Damaskios, iluminado por un sueño, se retira a una cueva malsana para orar continuamente a Cibeles [282]. Las escuelas filosóficas no son sino órdenes ascéticas; los neopitagóricos son muy afines a los esseos judíos; el culto de Mithra, verdadera orden, no permite mas que a los hombres la entrada en sus consagraciones y votos. El emperador Juliano quiso construir claustros paganos. El mandeísmo parece haber sido un grupo de comunidades u órdenes de diferente severidad; entre ellas se hallaba la de Juan el bautista. El monaquismo cristiano no comienza con Pacomio (320) que edificó el primer claustro, sino con la comunidad primitiva de Jerusalén. El Evangelio de San Mateo [283] y casi todas las historias de los apóstoles testimonian de un temple severamente ascético.

Pablo no se ha atrevido nunca a contradecirlo expresamente.

La iglesia pérsica y la nestoriana han desarrollado ampliamente los ideales monacales y el Islam se los ha incorporado en toda su extensión. La piedad oriental hállase hoy dominada enteramente por las órdenes y fraternidades musulmicas. Igual evolución siguió el judaísmo desde los careos del siglo VIII hasta los chássidas polacos del siglo XVIII.

El cristianismo era aún en el siglo II poco más que una orden muy extendida; su poderío público no trascendía casi del número de sus miembros. Pero desde 250 súbitamente crece con enorme pujanza. Es la época en que desaparecen los últimos cultos ciudadanos de la antigüedad; *no desalojados por el cristianismo, sino por la nueva iglesia pagana recién creada.*

En 241 cesan los hermanos arvales en Roma. En 265 aparecen las últimas inscripciones cultuales en Olimpia. Empieza a practicarse la costumbre de amontonar en una persona los más diferentes sacerdocios [284]; esto quiere decir que se sienten todos como pertenecientes a una y la misma religión. Y esta religión sale a la palestra con afán de proselitismo y se extiende ampliamente sobre el territorio greco-romano. Sin embargo, en 300 la iglesia cristiana es la única que ha logrado ocupar todo el territorio arábigo. Pero de aquí justamente se derivan, por necesidad, sus interiores disensiones, que no obedecen a propagandas de ciertos individuos aislados, sino que arraigan en el espíritu de las distintas comarcas. Por eso el cristianismo hubo de descomponerse para siempre en varias religiones.

La disputa sobre la esencia de Cristo fue el campo de batalla. Trátase de problemas de substancia que, con iguales formas y orientaciones, llenan el pensamiento de todas las demás teologías mágicas. La escolástica neoplatónica, Porfirio, Jámblico y sobre todo Proclo, trataron estos temas en concepción occidental y en estrecho contacto con la ideología de Filón y aun del mismo Pablo. La relación entre el Uno-primario (Nus, Logos, Padre) y el mediador es considerada desde un punto de vista substancialista. ¿Trátase de emanación, de división, de penetración? ¿Es uno contenido en el otro? ¿Son idénticos? ¿Exclúyense mutuamente? ¿Es la trinidad al mismo tiempo unidad?. En el Oriente, donde ya los supuestos del Evangelio de San Juan y de la gnosis bardesana revelan otra concepción de estos problemas, ocupáronse los «padres» de la relación entre Ahura Mazda y el Espíritu Santo (Spenta Mainyu) y de la esencia del Vohu Mano; y justamente en la época de los decisivos concilios de Efeso y Calcedonia, la pasajera victoria del zrvanismo (438-457) con la preeminencia del curso divino (*zrvan como tiempo histórico*) sobre las substancias divinas, señala el punto culminante de una lucha dogmática. El Islam, finalmente, recogió la cuestión e intentó resolverla con relación a la esencia de Mahoma y del Corán. El problema existe desde que existe la humanidad mágica. De igual manera, con el pensamiento fáustico aparecen dados ya los problemas específicos de Occidente, los problemas de la voluntad y no los de la substancia. No hay que ir en busca de esos problemas; aparecen con la presencia de la cultura misma. Constituyen la forma fundamental del pensar de cada cultura y penetran en todas las investigaciones, aun donde no se les busca ni se les advierte.

Pero las tres soluciones cristianas, prefijadas por la distribución geográfica: la solución oriental, occidental y meridional existen también desde un principio y se hallan predispuestas en las direcciones de la gnosis—en Bardesanes, Basilides y Valentino—. En Edessa se encuentran; y aquí resuenan por las calles los gritos de la lucha cuando los nestorianos claman contra los vencedores en el concilio de Efeso y cuando más tarde las voces de **eāw yeñw**; [285] *de* los monofisitas piden que el obispo Ibas sea pasto de las fieras en el circo.

Atanasio y su contemporáneo y afín el pagano Jámblico, formularon el gran problema desde el punto de vista de la pseudomórfosis.

Contra Ario, que consideraba a Cristo como un semidiós—sólo *semejante* a la esencia del Padre—afirma Atanasio que el Padre y el Hijo son de la misma substancia divina (**yeñihw**), que en Cristo adopta un *soma* (cuerpo) humano. «El verbo se hizo carne.» Esta fórmula de Occidente depende de hechos intuitivos del *culto*; la inteligencia de las palabras depende de la continua visión de las imágenes. Aquí, en el Occidente amigo de las imágenes; aquí, donde Jámblico escribió su libro de las estatuas de los dioses, en las cuales lo divino hállase en presencia substancial y obra milagros [286]; aquí, en Occidente, siempre actúa la relación abstracta de la trinidad y junto a ella la relación sensible-humana de la madre y el hijo.

Y esto justamente es lo que debemos tener en cuenta para comprender las ideas de Atanasio.

Reconocida la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo, quedaba planteado el problema propio: el problema de la aparición histórica del Hijo mismo, tal como debía concebirla el dualismo mágico. En la cueva cósmica hay la substancia divina y la substancia mundana; en el hombre hay la participación en el pneuma divino y el alma individual que, en algún modo, es afín a la «carne». Pero ¿y en Cristo?

Fue decisivo en esta cuestión el hecho—consecuencia de la batalla de Actium—de que la disputa aconteciese en idioma griego y en la esfera dominada por el «Califa» de la iglesia occidental. Constantino convocó y dominó el concilio de Nicea, donde triunfó la doctrina de Atanasio. En el Oriente, de lengua y de pensamiento arameo, apenas se concedió atención a estos sucesos; demuéstranlo las cartas de Aphrahat. No se disputaba sobre lo que hacia mucho tiempo se tenía ya decidido. La ruptura entre el Oriente y el Occidente, consecuencia del concilio de Efeso (431) separó dos *naciones* cristianas, la de la iglesia «pérsica» y la de la iglesia «griega»; pero fue la confirmación de dos *modos de pensar* geográficamente distintos. Nestorio, y con él el Oriente todo, veían en Cristo el segundo Adán, el enviado divino del último eon. María dio a luz un *hombre* en cuya substancia (*physis*), creada y humana, *mora* la substancia increada y divina. El Occidente veía en María la madre *de Dios*.

La substancia divina y la substancia humana forman en el cuerpo de Cristo (*persona* en la terminología antigua) [287] una unidad, designada por Cirilo con el término de *ϥϥνϥϥϥ* [288].

Cuando el concilio de Efeso hubo reconocido la «madre de Dios», celebróse en la ciudad de la famosa Diana una verdadera fiesta orgiástica, en el sentido antiguo [289]. Pero ya antes había anunciado el sirio Apollinaris la concepción meridional: en *el* Cristo viviente no sólo hay una sola persona, sino una sola substancia. La substancia divina se ha transformado, pero no se ha mezclado con una substancia humana (no es una *krϥϥϥ*, como afirmaba contra él Gregorio Nazianzeno; esta concepción monofisita se expresa perfectamente—cosa bien significativa—con el concepto spinozista de *una misma* substancia manifiesta en *otro modo*). Los monofisitas llamaron «Ídolo de dos caras» al Cristo del Concilio de Calcedonia (451) donde el Occidente logró de nuevo imponer sus puntos de vista. No sólo se separaron de la iglesia, sino que en Palestina y Egipto provocaron sublevaciones sangrientas, y cuando bajo Justiniano las tropas persas—mazdaítas—llegaron al Nilo, los monofisitas las saludaron como salvadores y libertadores.

El sentido último de esta lucha desesperada, en que durante un siglo estuvieron frente a frente no conceptos eruditos, sino almas de distintas comarcas, que querían salvarse en sus hombres, fue *la anulación en Oriente de lo hecho por San Pablo*. Hay que sumergirse en lo más íntimo de las dos nuevas naciones, dejando a un lado los pequeños rasgos de la simple dogmática, para comprender cómo la orientación del cristianismo hacia el Occidente griego y su unión espiritual con la iglesia pagana, había llegado a su más alto punto con el hecho de que el príncipe del Occidente fuese la cabeza suprema del cristianismo en general. Para Constantino era evidente que la fundación paulina representaba al cristianismo dentro de la pseudomórfosis; los judeocristianos de la dirección de San Pedro eran para él una secta herética y los cristianos orientales de la dirección de San Juan no fueron por él ni notados siquiera. Cuando el espíritu de la pseudomórfosis hubo asentado definitivamente, en *su propio* sentido, el dogma, merced a los concilios decisivo de Nicea, Efeso y Calcedonia, entonces el mundo propiamente arábigo se alzó con la fuerza de un elemento natural y trazó un límite entre aquel y este cristianismo. Al término de la época primera de la cultura arábica produjese la división del cristianismo en tres religiones que podemos designar simbólicamente con los nombres de Pablo, Pedro y Juan. Ninguna de ellas puede ser llamada la propia y verdadera, si no queremos dejarnos llevar por prejuicios históricos y teológicos. Son tres naciones en los tres territorios de la antigüedad, del mundo judío y del mundo pérsico. Y se sirven cada una de ellas del idioma imperante en esas tres comarcas: el griego, el arameo y el pehlewí.

Desde el concilio de Nicea la iglesia oriental se había organizado en una constitución episcopal con el *catholicos* de Ctesifon a la cabeza, con sus propios concilios, su propia liturgia y su propio derecho. En 486 la teoría nestoriana fue admitida como obligatoria.

Quedaba rota la unión con Bizancio. A partir de este momento los mazdaítas, maniqueos y nestorianos viven un sino común, que ya está en germen en la gnosis bardesánica. En la iglesia monofisita del Sur, el espíritu de la comunidad primitiva reluce y se expande de nuevo. Con su rígido monoteísmo y su iconoclastia hállase muy próxima al judaísmo talmúdico y, como ya lo hacia prever el grito de **eāw yeñw**; [290] (un solo Dios), forma con él el punto de partida del Islam. La iglesia occidental permaneció unida al sino del imperio romano, esto es, de la iglesia convertida en Estado. Fue poco a poco incorporándose los fieles de la iglesia pagana. Su importancia reside desde ahora no en ella misma, sino en la casualidad de que los pueblos jóvenes de la nueva cultura occidental tomaran *de ella*. el sistema cristiano, como base para una nueva creación [291] y lo tomaran en la acepción latina del Occidente extremo, acepción que ya para la misma iglesia griega carecía de sentido. Pues Roma era entonces una ciudad griega y el latín era hablado más en África y en Galia que en Roma.

Desde un principio manifestóse activo el elemento esencial de toda nación mágica, esto es, una existencia que consiste en extensión. Todas esas iglesias practicaron el proselitismo y lo practicaron con energía y éxito poderoso. Pero sólo cuando llegaron los siglos en que la idea del fin del mundo quedó relegada a la lejanía; cuando el dogma quedó construido y habilitado para una larga existencia en esta cueva cósmica; cuando el grupo de las religiones mágicas llegó a precisar el punto y problema de la substancia, sólo entonces tomó la expansión ese ritmo apasionado que caracteriza la cultura mágica, a distinción de todas las demás, y que halló su último y más impresionante ejemplo —bien que no el único— en la propagación del Islam. Los teólogos e historiadores occidentales dan una idea muy falsa de este hecho imponente. Fija la mirada en las comarcas del Mediterráneo, consideran tan sólo la evolución occidental que se compadece con su esquema de: Antigüedad, Edad media, Edad moderna, y aun en esa evolución no atienden sino al Cristianismo, que suponen uno, y que para ellos pasa en un determinado tiempo de la forma griega a la forma latina, quedando el resto griego fuera del campo visual.

Pero ya antes la iglesia pagana había emprendido una tarea que no es suficientemente estimada en su importancia real y que no es reconocida en su verdadero aspecto de *labor misionera*. La mayor parte de las poblaciones del Norte de África, España, Galia, Bretaña y las situadas a lo largo del Rin y del Danubio fueron conquistadas para el culto sincretístico. De la religión druídica que César halló en Galia, quedaban ya poquísimos restos en la época de Constantino. La identificación de las divinidades locales, indígenas, con los nombres de las grandes deidades mágicas de la iglesia sincretística, sobre todo Mithra-Sol-Júpiter, tomó desde el siglo II el carácter de una propagación; y lo mismo puede decirse de la extensión que fue adquiriendo el culto posterior al emperador. Las misiones cristianas no hubieran sido en estas comarcas tan fecundas si no les hubiese precedido la otra iglesia, la iglesia pagana, tan afín al cristianismo. Y esa propaganda de la iglesia pagana no se limitaba a los bárbaros. Todavía en el siglo V el misionero Asklepiodoto convirtió del cristianismo al paganismo a la ciudad caria de Afrodisia.

Ya hemos visto que los judíos propagaron con gran éxito *su* doctrina hacia el Sur y el Oriente. Por la Arabia del Sur llegaron hasta el África central quizá antes o poco después del nacimiento de Cristo. En el siglo II se hallan rastros suyos en China. En el Norte, el reino de los khazares, con la capital Astrakán, convirtióse más tarde al judaísmo. De allí

penetraron en el interior de Alemania mongoles judíos que, en 955 fueron vencidos con los húngaros. En 1000, los sabios judíos de las grandes escuelas hispanoárabes rogaron al emperador de Bizancio que diese su protección a una embajada para preguntar a los khazares si eran descendientes de las perdidas tribus de Israel.

Los mazdaítas y los maniqueos recorrieron los dos imperios, romano y chino, desde el Tigris hasta los extremos límites.

El persismo, bajo la forma de culto a Mithra, llegó hasta la Bretaña. La religión maniquea había sido un peligro para el cristianismo griego, en 400; existían sectas maniqueas en el sur de Francia todavía en la época de las Cruzadas. Ambas religiones llegaron simultáneamente hasta Chantung, a lo largo de la muralla de China, en donde la gran inscripción políglota de Kara Balgassun anuncia la introducción de la fe maniquea en el reino de los Uiguros. En el centro de China surgen templos pérsicos al fuego; desde 700 aparecen expresiones pérsicas en los libros de astrología chinos.

Las tres iglesias cristianas siguen estas huellas. Cuando la iglesia occidental convierte al rey franco Clodoveo (496) llegaban las misiones de la iglesia oriental hasta Ceilán y hasta las guarniciones chinas al término occidental de la gran muralla.

Y la iglesia del Sur se propagaba en el reino de Axum. Cuando con Bonifacio (718) Alemania fue convertida, estaban ya los misioneros nestorianos muy próximos a ganar el centro de la China. En 638 se establecieron en Chantung. El emperador Gaodsung (651-684) mandó levantar iglesias en todas las provincias; en 750 se predicó el cristianismo en el palacio imperial.

En 781, según reza una columna conmemorativa de Singanfu, con inscripciones chinas y arameas, «toda China se cubrió de palacios de concordia». Y es altamente significativo el hecho de que, en cuestiones religiosas, los confucianos experimentados considerasen a los nestorianos, mazdaítas y maniqueos como fieles de una única religión «pérsica» [292]; del mismo modo como las poblaciones de las provincias romanas occidentales no distinguían claramente entre Cristo y Mithra.

Debe ser considerado el Islam como el puritanismo de todo este grupo de religiones mágicas, aunque aparece en la forma de una religión nueva en el territorio de la iglesia meridional y del judaísmo talmúdico. En esta honda significación, y no sólo en la potencia del ímpetu guerrero, reside el secreto de su fabuloso éxito. Aun cuando por motivos políticos practicó una tolerancia extraordinaria—el último gran dogmático de la iglesia griega, Juan Damasceno, fue, bajo el nombre de Almanzor, tesorero del Califa—, sin embargo, bien pronto se incorporaron casi completamente a él el judaísmo, el mazdaísmo y las iglesias del Sur y del Este. El *catholicos* de Seleucia, Jesuyabh III, planeó porque de buenas a primeras diez mil cristianos se han pasado al Islam; y en el África del Norte, en la patria de San Agustín, la población entera se hizo musulmana. Mahoma murió en 639. En 641 todo el territorio de los monofisitas y nestorianos y por tanto del Talmud y del Avesta habían entrado en el islamismo. En 712 el Islam se halla frente a Constantinopla y la iglesia griega corrió el peligro de desaparecer. Ya en 628 un pariente de Mahoma ofreció obsequios al emperador chino Tai Dsung y obtuvo permiso para establecer misiones.

Desde 700 hubo mezquitas en Chantung y en 720 envió Damasco a los árabes establecidos en el sur de Francia la orden de conquistar la Franquilandia. Dos siglos más tarde, cuando en Occidente surgía un nuevo mundo religioso sobre los restos de la iglesia occidental, ya el Islam estaba establecido en el Sudán y en Java.

Pero el Islam significa tan sólo un trozo de historia *externa* de la religión. La historia interna de la religión mágica llega a su término con Justiniano; como la de la religión fáustica acaba en Carlos V y el concilio de Trento. En cualquier libro sobre historia religiosa puede leerse que «el» cristianismo ha conocido *dos épocas de grandes movimientos ideológicos* [293], de 0-500 en Oriente y de 1000-1500 en Occidente. *Pero estas dos épocas son justamente las dos primaveras de las dos culturas* y actúan igualmente en la evolución religiosa de las religiones no cristianas de esas dos culturas. No fue Justiniano, como suele decirse, el que puso término a la filosofía antigua cerrando la escuela de Atenas (529). Hacía ya muchos siglos que no existía filosofía antigua. Justiniano puso término a la *teología de la iglesia pagana* cuarenta años antes del nacimiento de Mahoma. Y también acabó con la *teología cristiana*—y esta adición suele olvidarse—cerrando las escuelas de Antioquia y Alejandría. La doctrina estaba ya hecha; como hecha estaba ya también en Occidente, cuando se verificó el concilio de Trento (1564) y la confesión de Augsburgo (1540). Con el Estado y el espíritu extingüese también la fuerza creadora de la religión. Hacia 500, el Talmud está concluso. En 529 la reforma de Mazdak en Persia, reforma que, de modo bastante semejante al de los anabaptistas occidentales, rechazaba toda vida matrimonial y toda posesión, fue sostenida por el rey Kobad I contra el poderío de la iglesia y de las estirpes nobles; pero Chosru Nuschirvan la reprimió en sangre. La doctrina del Avesta estaba ya definitivamente establecida.

Notas:

[147] Véase p. 236 y ss., y 247 y ss.

[148] Formaban menos de la centésima parte de la población total.

[149] Hay que advertir que la comarca originaria de la cultura babilónica, el viejo Sinear, carece de importancia en los acontecimientos subsiguientes. La cultura arábiga se desarrolla en la comarca que está al norte, no al sur de Babilonia.

[150] Esta observación es importante también para las literaturas de Occidente. La literatura alemana está escrita en parte en latín; la inglesa tiene partes en francés.

[151] V. Wollner, *Üntersuchungen über die Volksepik der Grossrussen [Investigaciones sobre la épica popular de los rusos]*, 1879.

[152] Schiele, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart [La religion*

en la historia y en el presente], 1, 647.

[153] Bent, *The sacred City of the Ethiopians* (Londres, 1893, p. 134 y ss., sobre las ruinas de Jeha, cuyas inscripciones arábigas sitúa Glaser en los siglos VII-V antes de Jesucristo. D. H. Müller, *Burgen und Schlösser Südarabiens [Burgos y castillos de la Arabia meridional]*, 1879.

[154] Grimme, *Mohammed*, p. 26 y ss.

[155] *Deutsche Aksum-Expedition [Expedición alemana a Axum]*. 1913. Tomo II.

[156] De Persia va un antiquísimo camino por los estrechos de Ormus y Bab-el-Mandeb por Arabia meridional a Abisinia y el Nilo. Esta vía migratoria tiene más importancia histórica que la septentrional por el istmo de Suez.

[157] Grimme, p. 43; reproducción de las enormes ruinas de Gomdan p.81. Véase también las reconstrucciones en la obra alemana sobre Axum.

[158] Brockelmann, *Geschichte der arabische Litteratur [Historia de la literatura árabe]*, p. 34.

[159] Roth, *Sozial-und Kulturgeschichte des byzantinischen Reiches [Historia de la sociedad y cultura en el Imperio bizantino]*, p. 15.

[160] Delbrück, *Gesch. der Kriegskunst [Historia del arte militar]*, II P.232.

[161] *Ges. Schriften [Escritos varios]*, IV, p. 532,

[162] V. Domaszewski, *Die Religion des röm. Heeres [La religión del ejército romano]*, p. 49.

[163] Buccelarii. Delbrück, II, p. 354.

[164] *Guerra, de los godos*, IV, 26.

[165] Lo cual no quiere decir «que no existan». Quien en la denominación de «verdadero Dios» incluya el sentido fáustico-dinámico, yerra y desconoce el sentimiento mágico del universo. La idolatría, que se combate, supone la plena realidad de los ídolos y los demonios. Los profetas israelitas no han pensado nunca en negar a Baal; de igual modo Mithra e Isis para los primitivos cristianos, Jehovah para Marción, Jesús para los maniqueos, son potencias demoníacas, pero enteramente reales.

Sí se dice que «no se debe creer en ellas», se dice algo que para el sentimiento mágico carece de sentido; lo que no debe hacerse es *dirigirse*

a ellas. Esto es, según una terminología en vigor desde hace tiempo, no monoteísmo, sino henoteísmo.

[166] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesuchristi* [Historia del pueblo judío en tiempos de Jesucristo], III, p. 409.

Wendland *Die hellenistisch-römische Kultur* [La cultura helenístico –romana], p. 192.

[167] Por eso el sincretismo aparece como mezcla informe de todas las religiones imaginables. Pero nada es más falsa que esto. La morfogénesis va primero de Oeste a Este, y después de Este a Oeste.

[168] J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* [La decadencia del paganismo grecorromano], 1920, p. 192 y ss.

[169] Geffcken, p. 131.

[170] Geffcken, p. 292, nota.

[171] *Res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos nec defecit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem. Unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana* (Retractationes, I, 13).

[172] También el nombre de los caldeos designa antes de la época persa un grupo étnico y después una comunidad religiosa.

[173] A. Bertholet. *Kulturgeschichte Israels*. [Historia de la cultura israelita], 1919, p. 253.

[174] Según W. Jackson, *Zoroaster*, 1901.

[175] La religión caldea es, como la talmúdica, uno de los puntos que más ha descuidado la historia de las religiones. Toda la atención de los investigadores se dirige hacia la religión de la cultura babilónica, considerando a la caldea como una resonancia posterior. Pero esta actitud excluye de antemano toda posible comprensión. El materia! se encuentra disperso, sin divisiones fundamentales, en todas las obras que tratan de la religión asirio babilónica (H. Zimmern, *Die Keilinschriften u. d. alte Testament* [Las inscripciones cuneiformes y el Antiguo Testamento]. Gunkel *Schöpfung und Chaos* [Creación y Caos]; M. Jastrow, C. Betzold, etc.). Por otra parte, Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* [Problemas fundamentales de la gnosis] supone el punto ya investigado.

[176] Betzold ha visto claramente que la ciencia caldea representa algo nuevo frente a los ensayos babilónicos (Véase su libro: *Astronomie, Himmelschau und Astrallehre bei den Babyloniern*) [Astronomía, observación celeste y doctrina astral de los babilónicos], 1911, p. 17 y ss. El resultado fue elaborado luego por algunos sabios de la antigüedad, según sus métodos peculiares, como matemática aplicada, esto es, sin el menor sentido de la lejanía.

[177] J. Hehm, *Hymnen una Gebete an Marduk [Hymnos y oraciones a Marduk]*, 1905.

[178] Los caldeos y los persas no necesitaban demostrárselo; habían vencido al mundo por su dios. Pero los judíos tuvieron que agarrarse a su literatura, la cual, a falta de pruebas efectivas, fue convertida en una prueba teórica. Esta propiedad, única de su género, debe su origen, en última instancia, al sentimiento del propio menosprecio, sentimiento que amenazaba de continuo invadirles.

[179] Glaser, *Die Abessinier in, Arabien und Afrika*, 1895, p. 124. Glaser está convencido de que han de encontrarse aquí importantísimas inscripciones cuneiformes abisinias, en pehlewí y en persa.

[180] Este «rey del destierro» era en el imperio persa una personalidad revestida de gran autoridad e influencia política. El Islam fue quien lo suprimió más tarde.

[181] Tal confusión cometen la teología cristiana y la teología judaica. La única diferencia entre éstas consiste en que interpretan de distinto modo la literatura israelita que posteriormente elaboraron los judíos en Judea; la teología cristiana la orienta hacia los Evangelios y la judaica hacia el Talmud.

[182] Pero un fariseo lo ha estropeado, añadiéndole los capítulos XXXII-XXXVII.

[183] Cap. XL y ss.

[184] Si es exacta la hipótesis de un profetismo caldeo, paralelo al de Isaias y Zaratustra, hay que admitir que es ese profetismo—representante de una religión astral joven, muy afín y contemporánea a éstas—, y no la religión babilónica, quien dio al *Génesis sus* leyendas notablemente profundas acerca de la creación, como la religión persa es quien le dio las visiones del fin del mundo.

[185] S. Funck, *Die Entstehung des Talmuds [El origen del Talmud]*, 1919, p. 106.

[186] E. Sachau, *Aram. Papyrus und Ostraka aus Elephantine [Papiros y óstraca arameos de Elefantina]*, 1911,

[187] Josefo, *Antiqu.*, 13, 10.

[188] Como, por ejemplo, la Iglesia católica sentiría profundamente la destrucción del Vaticano.

[189] Véase p. 102.

[190] Schiele, *Die Religion in Gesch. und Gegenwart [la religión en la historia y en el presente]*, III, 812, cambia los nombres de las dos últimas; pero esto no altera en nada el fenómeno.

[191] Bousset, *Rel. d. Jud.*, p. 532.

[192] Baruch, IV, Esra, el texto primero de la revelación de Juan.

[193] Así, por ejemplo: *el libro de los naassenos* (P. Wendland, *Hellenist. röm. Kultur [Cultura helenisticorromana]*, p. 177 y ss.), la *Liturgia de Mithra* (editado por Dieterich), el *Poimandres hermético* (editado por Reitzenstein), las *Odas de Salomón*, las *Historias de los apóstoles, de Tomas y Pedro*; la *Pistis Sophia*, etc., los cuales aun suponen otros más primitivos entre 100-200 de Jesucristo.

[194] Como no lo es el libro de Dostoyevski, *Sueño de un hombre ridículo*.

[195] Las perspectivas más importantes sobre este mundo de las representaciones mágicas primitivas .las debemos a los hallazgos de los manuscritos de Turfán, que desde 1903 se encuentran en Berlín. Con esto queda anulada definitivamente la errónea preponderancia— aumentada todavía más por los papiros egipcios—que en nuestros conocimientos y sobre todo en nuestras apreciaciones han tenido los materiales occidentales helenísticos. Las opiniones anteriores quedan, pues, radicalmente cambiadas. Ahora, por fin, recobra toda su importancia el Oriente genuino, casi intacto, con las Apocalipsis, los hymnos, las liturgias, los libros de edificación de persas, mandeos, maniqueos y otras numerosísimas sectas. El cristianismo primitivo se sitúa así en el círculo a que debe su origen interno. (Véase: H. Luders, *Sitz. Berl. Akad. [Actas de la Academia de Berlín]*, 1921, y R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium [El misterio irónico de la salvación]*, 1921.

[196] Lidzbarski, *Das Johawnesbuch der Mandäer [El «libro de Juan» de los mandeos]*, c. 66. Véase también W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis [Problemas fundamentales de la gnosis]*, 1907; Reitzenstein, *Das mandäische buch des Herrn der Grösse [El libro mandeo del Señor de la Grandeza]*, 1919, que es un Apocalipsis poco más o menos contemporáneo de los más antiguos Evangelios. Sobre los textos del Mesías, de los descensos al infierno y los cantos de los muertos: Lidzbarski, *Mandäische Liturgien [Liturgias mandeos]*, 1920, y el libro de los muertos (sobre todo el segundo y tercer libro del Genza izquierda) en Reitzenstein, *Das irán. Erlösungsmysterium [El misterio iránico de la salvación]*, siguen sobre todo p. 43 y ss.

[197] V. Reitzenstein, p. 124 y la bibliografía citada por él.

[198] En el Nuevo Testamento, que recibe su redacción definitiva en territorio de pensamiento occidental y antiguo, la religión mandea y en ella la secta de los secuaces de Juan, no es ya comprendida, como en general parece haberse olvidado todo lo oriental. Pero además existe una sensible hostilidad entre la comunidad de Juan, muy extendida por entonces, y los cristianos primitivos (Apóstoles 18-19. V. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes der Täufer [La tradición cristiana primitiva sobre Juan el*

bautista]). Los mandeos han rechazado el Cristianismo más tarde tan violentamente como el judaísmo. Para ellos, Jesús era un falso Mesías, y en su *Apocalipsis del Señor de la Grandeza* anunciando la venida de Enosch.

[199] Según Reitzenstein, *das Buch des Herrn der Grösse* [El libro del Señor de la Grandeza], p. 65, fue condenado en Jerusalén como

secuaz de Juan. Según Lidzbarski (*Mand. Lit.*, 1920, XVI) y Zimmern (*Zeitich. d. D. Morg. Gesellschaft* [Revista de la Sociedad oriental], 1920, p. 429) la expresión Jesús el nazareno o nasoreno—que más tarde refirió la comunidad cristiana a Nazaret (Mateo, 2, 25, con su inexacta cita)—Índica que pertenecía a una orden mandea.

[200] Por ejemplo, Marcos, 6 y la gran mutación de Marcos, 8, 27 y ss. No hay otra religión de cuya época germinante se hayan conservado trozos tan sinceramente y cordialmente informativos.

[201] Como en Marcos 1, 35 y ss., donde se levanta de noche y busca un lugar solitario para recobrar fuerzas con la oración.

[202] La actitud que toma este libro es histórica. Reconoce, pues, la contraposición *como un hecho*. En cambio, la actitud religiosa necesariamente ha de considerarse como *la verdadera*, rechazando la otra *por falsa*.- Esta discrepancia no tiene superación posible.

[203] Por eso el pasaje de Marcos, 13, que procede de un libro todavía más viejo, es acaso el más genuino ejemplo de un diálogo, como los que Jesús a diario mantenía. San Pablo (I Thess, 4, 15-17) cita otro que no se encuentra en los Evangelios. Entre ellos se cuentan las referencias inapreciables de Papias, quien hacia 140 pudo reunir una provisión de buenas tradiciones orales. Pero los investigadores, que se dejan dominar por el tono de los Evangelios, no las estiman en su verdadero valor. Lo poco que se conserva de la obra de Papias basta para dar a conocer el contenido apocalíptico de las conversaciones diarias de Jesús; el pasaje de San Marcos, 13, y no el «Sermón de la montaña», revelan el verdadero tono de los coloquios. Pero cuando *su* doctrina se hubo convertido en la doctrina *de El*, ese material de sus discursos se trasladó a las referencias de su aparición y venida al mundo. En este único punto, la imagen de los Evangelios es, necesariamente, falsa.

[204] Jesús mismo estaba enterado de esto, como aparece en San Mateo, 24, 5 y 11.

[205] La denominación de Mesías (Christus) es judía; las denominaciones de Señor (*kæriow*, *divus*) y Salvador (*svt®r*, Asclepios) proceden de la región oriental aramea. Dentro de la seudomorfosis. Cristo se convierte en *el nombre* y Salvador *en el título* de Jesús. Ahora bien; Señor y Salvador eran ya de antes los títulos del culto helenístico al emperador.

He aquí el sino todo del Cristianismo en su orientación hacia Occidente. (V. Reitzenstein, *Das irán. Erlös. Myst*, [El misterio irónico de la salvación], p. 133, nota.

[206] *Hechos de los apóstoles*, 15; Gal., 2,

[207] *Hechos*, 1, 14; véase Marcos, 6,

[208] Mateo defiende esta concepción frente a Lucas. Es el único Evangelio en que aparece la palabra *ecclesia* en el sentido de los *verdaderos judíos* y frente a la masa que no quiere escuchar la llamada de Jesús. Esto no es misión, como Isaías no tiene sentido alguno de misión.

La comunidad significa aquí una orden interna al judaísmo. (Los preceptos 18, 15-20 son incompatibles con una propagación universal.)

[209] Más tarde se dividió también en sectas, entre las cuales los Ebionitas y los Elkesaitas (con un extraño libro sacro, el *Exai*: Bousset, *Hauptprobleme des Gnosis [Problemas principales de la gnosis]*, p. 154.

[210] En los *Hechos de los Apóstoles* y en todas las cartas de San Pablo son atacadas dichas sectas. No había religión o filosofía, antigua y aramea, que no viese formarse en su seno una especie de secta de Jesús.

El peligro era seguramente grande de que la Pasión se convirtiese no en el núcleo de una doctrina nueva, sino en elemento integrante de todas las doctrinas presentes.

[211] Pablo las conocía muy bien. Muchas de sus más íntimas intuiciones son inimaginables sin anteriores impresiones persas y mandeas; por ejemplo: Romanos, 7, 22-24; I Corintios, 15, 26; Efesios, 5, 6 y ss., con una cita de origen persa (V. Reitzenstein, *Das irán. Erlös. Myst. [El misterio iránico de la salvación]* p. 6 y 133 y ss. Pero esto no demuestra una familiaridad con la literatura pérsico-mandea. Todas esas historias circulaban por entonces como entre nosotros las leyendas y cuentos populares. Los niños las oían contar y *no* se sabía bien lo profundamente que arraigaban en las almas.

[212] Las primeras misiones de Oriente han sido muy poco investigadas y es difícil todavía establecerlas en detalle, Sachau, *Chronik von Arbela [Crónica de Arbela]*, 1915. Sachau, *Die Ausbreitung des Christentums in Asien [La propagación del cristianismo en Asia]*, artículo en Actas de la Academia prusiana, 1919. Harnack, *Misión und Ausbreitung des Christentums [Misiones y propagación del Cristianismo]*, II, p. 117 y ss.

[213] Los investigadores que, en estilo harto erudito, discuten sobre

un Marcos primario, una fuente más antigua de los doce, etc., olvidan que aquí lo esencialmente nuevo es que San Marcos representa el primer «libro» del Cristianismo, un libro escrito según un plan y con un sentido de conjunto. Tales obras no son nunca el resultado natural de una evolución, sino el mérito de un hombre solo, y ésta de que hablamos representa sin duda un recodo de la historia.

[214] Propiamente San Marcos es *El Evangelio*. Después de San Marcos vienen las obras partidistas, como *San Lucas* y *San Mateo*: el tono del relato se convierte en éstas en tona de leyenda y va a parar a las novelas de Jesús (como los Evangelios de Pedro y Jacobo) pasando por el evangelio de Juan.

[215] Si se emplea la voz católico en su sentido más antiguo (Ignacio ad Smyrn. 8): la comunidad universal como *suma* de las comunidades culturales, entonces *ambas* iglesias son «católicas». En Oriente esa palabra carece de sentido. La Iglesia nestoriana no es una suma, como no lo es la pérsica; es una unidad mágica.

[216] Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums [Origen y comienzos del Cristianismo]*, 1921, p. 77 7 ss.

[217] Hacia 85-155, véase Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremdem Gott [Marción, el Evangelio del Dios extraño]*, 1921.

[218] Harnack, op. cit., p. 136 y ss. N. Bonwetsch, *Grundriss der Dogmengeschichte [Manual de historia dogmática]*, 1919, p. 45 y s.

[219] Uno de los más profundos pensamientos de toda la historia religiosa, pensamiento que por siempre resultará incomprensible al hombre común piadoso, es éste de Marción que equipara lo «justo» con el mal y, en este sentido contrapone la ley del Antiguo Testamento al Evangelio del nuevo.

[220] Hacia 150. V. Harnack, op. cit., p. 32 y ss.

[221] Sobre los conceptos de Corán y Logos se hablará después. Sucede en esto, como en San Marcos, que la cuestión más importante no es la de sus bases previas, sino la de como pudo surgir la idea novísima de tal libro, que se anticipa y hace posible el plan marciónico de formar una Biblia cristiana. El libro supone un gran movimiento espiritual (¿en Asia menor oriental?) que casi no tiene noticias de los judeocristianos y aun está muy alejado del mundo de las ideas paulinas-occidentales.

Pero nada sabemos de su lugar y de su índole.

[222] *Vohu mano* el espíritu de la verdad, en la figura del Saoshyant,

[223] También Bardesanes y el sistema de los Hechos de Tomás andan cerca de Mani y de «Juan».

[224] Harnack, op. cit., p. 40. La ruptura con la Iglesia tuvo lugar en 144 en Roma.

[225] Harnack, op. cit., p. 181 y ss.

[226] Como toda religión mágica, tenían su escritura propia, que fué haciéndose cada vez más semejante a la de los maniqueos.

[227] Mateo, II, 25 y ss. Véase Ed. Meyer, *Urspr. u. Anf. d. Christ. [Origen y comienzos del Cristianismo]*, p. 286 y ss., donde se descubre la forma vieja y oriental de la gnosis, su forma auténtica.

[228] Más adelante hablaremos de él.

[229] Un ejemplo típico en Gal. 4, 24-26.

[230] Loafs, *Nestoriana*, 1905, p. 165 y ss.

[231] La mejor evolución de los pensamientos comunes a ambas iglesias se encuentra en Windelband, *Gesch. d. Philosophie [Historia de la filosofía]*, 1900, p. 177. Una exposición de la historia de los dogmas en la iglesia cristiana nos da Harnack, *Dogmengeschichte [Historia de los dogmas]*, 1914. La historia de los dogmas de la iglesia pagana nos la ofrece—inconscientemente—Geffken en su libro *Der Ausgang der griechisch römischen Heidentums [Final del paganismo greco-romano]*, 1920.

[232] V. Geffken, op. cit., p. 69.

[233] Harnack, *Dogmengeschichte [Historia de los dogmas]*, p. 165.

[234] Véase 1ª parte, c. III.

[235] Según una expresión de L. Frobenius, *Paideuma*, 1920, p. 30.

[236] Las piedras de las almas, en los sepulcros judíos, sabeos e islámicos, se llaman también *nepesch*. Son evidentemente símbolos del movimiento hacia arriba. A éstas pertenecen las enormes estelas de pisos en Axum, de los siglos I-III después de Jesucristo, es decir, de la gran época de las religiones primitivas mágicas. La estela gigantesca, caída ya desde hace tiempo, es el monolito más grande que conoce la historia del arte; es mayor que todos los obeliscos egipcios (*Deutsche Aksum-Expedition*, t. II, p. 28 y ss.).

[237] En ella descansa la idea y la práctica del derecho mágico. (Véase p. 106.)

[238] Isaías, 33, 15; IV Esra, 14, 39; *Hechos de los Apóstoles*, 2.

[239] Reitzenstein, *Das irán. Eslösungsmysterium [El misterio iránico de la salvación]*, p. 108.

[240] Bousset, *Kyrios Christos*, p. 142.

[241] Windelband, *Gesch. d. Phil. [Historia de la Filosofía]*; Windelband-Bonhöffer, *Gesch. d. antiken Phil. [Historia de la filosofía Antigua]*, 1912, p. 328; Gefcken, *Der*

Ausgang des griechisch-römischen Heidentums [Final del paganismo greco-romano], 1920, p. 51.

[242] Jodl, *Gesch. d. Ethik. [Historia de la ética]* 1, p. 58.

[243] M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam [Las ideas religiosas del pueblo en el Islam actual]*, 1917, p. 381.

Los schiitas han trasladado a Ali la idea del logos.

[244] Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 3, 2 y ss.

[245] El libro de Juan, de los mandeos, c. 75.

[246] Usener, *Vorträge und Aufsätze [Discursos y artículos]*, p. 217.

[247] Los «adoradores del diablo» en Armenia: M. Horten, *Der neue Orient [El nuevo Oriente]*, 1018, marzo. El nombre procede de que no reconocen a Satán como un ser y, por lo tanto, deducen el mal del logos mismo merced a complicadas representaciones. El mismo problema ocupó a los judíos, bajo la impresión de muy viejas doctrinas pérsicas.

Adviértase la diferencia entre II Sam., 24, 1 y I Cron., 21, 1.

[248] V. M. Horten, op. cit, p. XXI. Este libro es la mejor introducción en la religión del Islam, tal como realmente subsiste, es decir, en una forma que difiere notablemente de la concepción oficial.

[249] Baumstark, *Die christliche Literaturen des Orients [Las Literaturas cristianas de Oriente]*, 1, p. 64.

[250] Véase p. 291. La contemplación babilónica del cielo no distinguía claramente entre los elementos astronómicos y atmosféricos, por ejemplo, consideraba como «tiniebla» la ocultación de la luna detrás de las nubes. Para sus predicciones, el *cuadro del cielo* sería sólo un punto de partida, como las entrañas de las víctimas. Pero los caldeos quisieron calcular de antemano el curso *real* de los astros. Aquí, la astrología supone una verdadera astronomía.

[251] B. Cohn. *Die Anfangsepoche des jüdischen Kalenders, Sitz. Pr. Akad. [La época inicial del calendario judío. Actas de la Academia de Prusia]*, 1914. Por un eclipse total fue entonces calculada la fecha del primer día de la creación, sirviéndose para ello naturalmente de la astronomía caldea.

[252] La totalidad del tiempo, según los persas, es 12.000 años. Para los persas actuales el año 1920 es el 11550.

[253] M. Horten, *Die Religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam [Las ideas religiosas del pueblo en el Islam actual]*, p. XXVI.

[254] Gran laguna representa en nuestra investigación el no poseer ninguna obra sobre la religiosidad antigua y su historia, ya que tantas tenemos sobre la religión antigua y sobre sus dioses y cultos.

[255] «Es en verdad el remate y conclusión de la antigüedad cristiana, su último y máximo pensador, su tribuno popular, el espíritu práctico en el orden sacerdotal. Desde este punto de vista es como puede ser comprendido. Lo que de él hayan hecho otros tiempos es ya cuestión distinta. Su espíritu peculiar que reúne la cultura antigua, la autoridad episcopal y el misticismo más íntimo, no pudo ser continuado porque los tiempos subsiguientes, en condiciones diferentes, tenían también problemas distintos.» (E. Troeltsch, *Agustín, die christliche Antike und das Mittelalter [San Agustín, la, antigüedad cristiana y la Edad media]*, 1915, p. 7). Su fuerza consiste, como la de Tertuliano, en que sus obras no fueron traducidas al latín, sino *pensadas* desde luego en este idioma *sacro* de la Iglesia occidental. Esto es lo que excluye a ambos de los límites del pensamiento arameo. Véase más arriba, p. 320.

[256] *Inspiratio bonae voluntatis (De corr. et grat.)*. «Buena voluntad» y «mala voluntad» son dos substancias opuestas en sentido dualista. En cambio, para Pelagio, es la voluntad una *actividad* sin cualidad moral. Lo que se quiere es lo que tiene la *propiedad* de ser bueno o malo y la gracia de Dios consiste en la *possibilitas utriusque partis*, en la libertad de querer esto o aquello. Gregorio I ha traducido la teoría de San Agustín al idioma fáustico, enseñando que Dios había condenado a ciertos hombres porque preveía en ellos la mala voluntad.

[257] En Spinoza se descubren todos los elementos de la metafísica

mágica, por mucho que se haya esforzado en substituir las representaciones arábigo judías de sus maestros españoles, sobre todo Moisés Maimónides, por las representaciones occidentales del barroco primero.

El espíritu del hombre individual no es para él un yo, sino sólo un modo del atributo divino, de la *cogitatio* (= pneuma). Spinoza protesta contra representaciones tales como «voluntad de Dios». Dios es *pura substancia* y en vez de nuestra causalidad dinámica en el todo, descubre Spinoza sólo la lógica de la *cogitatio* divina. Todo esto se encuentra también en Porfirio, en el Talmud, en el Islam y resulta completamente ajeno a pensadores fáusticos como Leibnitz y Goethe. (*Allgem. Gesch. d. Philos.* in «*Kultur der Gegenwart*» [*Historia general de la filosofía en la «Cultura del presente»*], I. Véase p. 484. Windelband.

[258] «Bueno» es, pues, aquí una estimación de valor y no una substancia.

[259] La época en que aparece el libro de Job corresponde, en la cultura arábigo, a la época carolingia de nuestra cultura occidental. ¿Prodújose en Occidente entonces algún poema de igual rango? No lo sabemos. Pero la posibilidad de que ello sucediera está demostrada en creaciones como el *Voluspa*, el *Muspilli*, el *Heliand* y el mundo ideológico de Juan Scoto.

[260] La relación con el Islam ha sido ya notada hace tiempo. Véase

Bertholet, *Kulturgesch. Israels [La historia de la cultura israelita]*, p.242.

[261] Horten, op. cit, p, XII.

[262] Véase p. 99.

[263] No es necesario decir que la Biblia, en todas las religiones del

Occidente germánico, guarda con la fe una relación bien distinta; a saber; la de un *documento* en sentido histórico, aun en los casos en que se cree que es una obra inspirada y, por tanto, sustraída a toda crítica filológica. Igual es la relación en que el pensamiento chino se halla ante sus libros canónicos.

[264] De Maní, equiparado al *logos* de San Juan. Véase también Jascht, 13, 31; el alma luminosa de Ahura Mazda es la palabra.

[265] Así **?leyjia**, *aleteia*, la verdad, en el Evangelio de San Juan. *Drug* (mentira) es usado en la cosmología pérsica para designar a Ahriman. Ahriman aparece muchas veces como siervo de la mentira.

[266] Sura, 96; véase también la 80, 11 y 85, 21, donde, con referencia a otra visión, dice: «Este es un magnífico *corán* sobre una talla conservada.» Lo mejor sobre este punto ha sido escrito por Ed. Meyer. *Geschichte der Mormonen [Historia de los mormones]*, p. 70 y ss.

[267] El hombre antiguo, cuando cae en estados de excitación corpórea, adquiere la facultad de anunciar el futuro. Pero todas estas visiones son iliterarias. Los antiguos libros sibilinos, que no tienen nada que ver con los escritos cristianos posteriores del mismo nombre, no pretenden ser otra cosa que una colección de oráculos.

[268] Véase p. 107.

[269] IV Esra, 14; S. Funk, *Die Entstehung des Talmuds [Orígenes del Talmud]*, p. 17; Hirsch, *Kommentar su Exod, 25, 2*.

[270] Funck, op. cit. p. 86.

[271] Por ejemplo, Ed. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums [Origen y comienzos del Cristianismo]*, p. 95.

[272] En el Occidente, los profetas, en este sentido, son Platón, Aristóteles y, sobre todo, Pitágoras. Lo que podía retrotraerse a éstos era verdad. Por eso la serie de los jefes de las escuelas fue adquiriendo cada vez mayor importancia y muchas veces se empleó en fijarla—o inventarla—más trabajo que en la historia de la doctrina misma.

[273] Fromer, *Der Talmud*, p. 190.

[274] Solemos confundir hoy autor con autoridad. El pensamiento arábigo no conoce el concepto de propiedad intelectual. Sería absurdo y pecaminoso, puesto que el *pneuma* divino, *único*, es el que habla por boca del individuo. Sólo en este sentido es autor el individuo; y lo mismo da que escriba él mismo u otro la revelación obtenida. «Evangelio, según San Marcos», significa: Marcos *garantiza* la verdad de esta nueva.

[275] Véase p. 107.

[276] En *Vendidad*, 19, 1, es Zaratustra tentado por el demonio.

[277] M. J. ben Gorion, *Die Sagen der Juden [Las leyendas judías]*, 1913.

[278] Mani hubo de conocer muy exactamente por tradición oral la doctrina que sirve de base al Evangelio de San Juan. También Bar Daisan (+ 254) y la *Historia de los Apóstoles*, de Tomás, obra del círculo de Bar Daisan, hállanse muy lejos de la doctrina paulina, desvío que en Mani se convierte en hostilidad acerba y en la denominación del demonio malo que aplica al Jesús histórico. Aquí obtenemos una vislumbre de la esencia del cristianismo oriental, casi subterráneo, despreciado por la Iglesia de la pseudomorfosis que escribía en griego y que ha permanecido ausente, hasta ahora, de la historia de la Iglesia. Pero del oriente asiático procedían igualmente Marción y Montano; aquí surgió el libro de los naasenos, que en su fondo es pérsico, pero que recibe sucesivas capas de judaísmo y cristianismo; más a Oriente todavía, quizá en el claustro de Mateo, en Mossul, escribió hacia 340 Aphrahat aquellas extrañas cartas de cuyo cristianismo riada dice la evolución occidental, desde Ireneo hasta Atanasio. La historia del cristianismo nestoriano comienza realmente ya en el siglo II

[279] Las obras latinas, por ejemplo, de Tertuliano y San Agustín no tuvieron influencia mientras no fueron traducidas al griego. En la misma Roma, la lengua propia de la Iglesia era el griego.

[280] El fraile fáustico vence su mala voluntad. El fraile mágico vence a la substancia mala que hay en él. Sólo este último es dualista.

[281] Las reglas de purificación y alimentación que dan el Talmud y el Avesta. penetran mucho más en la vida diaria que, por ejemplo, la regla benedictina.

[282] Asmus, Damaskios (*Philos. Bibl.*, 125, 1911). El anacoretismo cristiano es *posterior* al pagano. Véase Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius [La obra de Atanasio sobre la vida de Antonio]* (*Sitz. Heid, Akad. [Sesiones de la Academia de Heidelberg]*, 1914, VIII, 12).

[283] Hasta la exigencia de 19, 12, seguida literalmente por Orígenes.

[284] Wissowa, *Religion und Kultus der Römer [Religión y culto de los romanos]*, p. 493; Geffchen, op. cit, p. 4 y 144.

[285] Un solo Dios.

[286] Es ésta también la base metafísica de la veneración cristiana a las imágenes, que pronto va a empezar, y asimismo de la aparición de imágenes milagrosas de Marta y de los Santos.

[287] Véase p. 88.

[288] Los nestorianos protestaron contra la María *theotokos* (madre o engendradora de Dios), a la cual opusieron el Cristo *theophoros* (el Cristo que lleva en sí a Dios). Aquí se manifiesta al mismo tiempo la profunda diferencia entre una religiosidad iconólatra y una religiosidad iconoclasta.

[289] Adviértanse los problemas substancialistas en los libros contemporáneos, escritos por Proclo sobre el doble Zeus, sobre la trinidad de **pat®r, dænamiw, nñhriw** (padre, potencia, pensamiento), que son al mismo tiempo **nohtñn** (pensado). V. Zeller, *Philosophie der Griechen*. V. 857 y ss. Verdadero Ave María es el hermoso himno de Proclo a Athenea; «Si, empero, un mal paso de mi vida me envuelve en cadenas—¡ay!, yo mismo sé cómo voy de acá para allá empujado por muchas acciones profanas que en mi ceguera cometo— sé para mí misericordia, tú, dulce, tú, salud de la humanidad, y no me dejes yacer en el suelo presa de penas terribles, pues tuyo soy y seré.» (Hymnos VII. *Eudociae Aug. rel;* A.Ludwich, 1897).

[290] Allah il Allah.

[291] Y asimismo los rusos, que harta ahora han conservado el tesoro sin abrir.

[292] Hermann, *Chinesische Geschichte [Historia china]*, 1912, p. 77.

[293] Una tercera época «correspondiente» a las otras dos se verificará en la primera mitad del próximo siglo, en el mundo ruso.

C

PITAGORAS, MAHOMA, CROMWELL

15 [1]

Religión llamamos a la conciencia vigilante de un ser *vivo* en los momentos en que vence, domina, niega y aun aniquila la existencia. La vida racial y el ritmo de sus instintos tómanse pequeños y mezquinos ante la perspectiva inmensa del mundo dilatado, tendido, iluminado; *el tiempo cede ante el espacio*. Extínguese el anhelo vegetativo hacia el cumplimiento y se enciende, en cambio, el sentimiento animal del temor ante lo ya acabado, ante la desorientación, ante la muerte. Las emociones religiosas fundamentales no son odio y amor, sino temor y amor. El odio y el temor se diferencian como el tiempo y el espacio, la sangre y la vista, el ritmo y la tensión; como lo heroico y lo santo. No menos diferentes son el amor en sentido social, y el amor en sentido religioso.

Toda religión tiene afinidad con la luz. El yo, centro luminoso, concibe la extensión religiosamente como un mundo propio de los ojos. El oído y el tacto son coordinados a la vista; y lo *invisible*, cuyos efectos rastrean los demás sentidos, se convierte en el conjunto y cifra de lo demoníaco. Todo lo que designamos con las palabras deidad, revelación, salvación, providencia, es de un modo o de otro un elemento de la realidad iluminada. La muerte es para el hombre algo que el hombre ve y conoce viéndola; y con respecto a la muerte, es el nacimiento el *otro* misterio. Nacimiento y muerte son los hitos que limitan, para la vista, el cosmos sentido como vida de un cuerpo en el espacio luminoso.

Existe un profundo temor, conocido también por los animales, *ante* la libre movilidad del microcosmos en el espacio; existe un profundo miedo *al* espacio mismo y sus potencias, a la muerte. Existe, empero, otro miedo que teme *por* el torrente cósmico de la existencia, por la vida, por el tiempo dirigido. El primero despierta la obscura sospecha de que la libertad en la extensión es una dependencia nueva y más honda que la dependencia vegetativa. Este miedo lleva al ser aislado, imbuido del sentimiento de su debilidad, a buscar la proximidad y compañía de otros seres. El temor incita a hablar, y toda religión es una especie de habla. El miedo al espacio crea los «*numina*» *del mundo como naturaleza*, y los *cultos a los dioses*. En cambio, el miedo que teme *por* el tiempo engendra los «*numina*» *de la vida*, de la generación, del Estado, con su centro en el *culto a los antepasados*. Esta es la diferencia entre *tabú* y *tótem* [2]; porque también el elemento totémico aparece siempre en forma religiosa y se origina en un santo y respetuoso temor ante lo que permanece sustraído y eternamente ajeno a toda intelección.

La religión superior necesita de la vigilia tensa, con objeto de afirmarse frente a los poderes de la sangre y de la existencia, que acechan en lo profundo para recobrar su antiguo poderío sobre estos aspectos *más jóvenes* de la vida: «*Velad y orad, para que no caigáis en tentación.*» Sin embargo, la palabra «salvación» es fundamental en todas las religiones. Señala un deseo eterno de todo ser despierto. En este sentido universal, casi prerreligioso, significa el anhelo de verse libre de los terrores y suplicios de la vigilia, el afán de distender la tensión del pensamiento y de la meditación angustiosa, el deseo de que se extinga y anule la conciencia del yo, solitario en el universo, la conciencia de la sujeción rígida de toda naturaleza, la conciencia de la visión dirigida a la indestructible frontera de todo ser: la vejez, la muerte.

También el sueño liberta y salva. La muerte misma es hermana del sueño. También el vino santo, la embriaguez, rompe el rigor de las tensiones espirituales, y asimismo la danza, el arte dionisiaco y toda clase de enajenación. Es la fuga, que elude la vigilia consciente, con ayuda de la existencia, del elemento cósmico; es la *huida del que escapa al espacio y busca refugio en el tiempo*. Pero más alta que todos estos recursos es la superación religiosa del terror *mediante la intelección misma*. La tensión entre el microcosmos y el macrocosmos se convierte en algo amado, en algo que puede ser seno acogedor [3]. A este sentimiento damos el nombre de *fe*. Con él comienza propiamente la vida humana del espíritu.

La intelección es siempre causal, ya sea recogida o aplicada, ya sea extraída de la sensación o no. No es posible distinguir entre intelección y causalidad; ambos vocablos expresan lo mismo. Dondequiera que existe algo «real» para nosotros, vérnoslo y pensárnoslo en forma causal, y nosotros mismos nos sentimos, y sentimos nuestra actividad como una causa. Pero este establecimiento de causas es diferente en cada caso, no sólo en la lógica religiosa, sino en la lógica inorgánica del hombre. A un mismo hecho se le asigna ahora una causa, y en el momento siguiente otra. Cada especie de pensamientos tiene un «sistema» para cada una de las esferas a que se aplica.

En la vida diaria no sucede nunca que el mismo nexo causal vuelva a ser pensado exactamente igual. Incluso en la física moderna hay hipótesis de trabajo, esto es, sistemas causales que se usan simultáneamente, aunque en parte se excluyen, como las representaciones electrodinámicas y termodinámicas. Y esto no contraría el sentido del pensamiento; pues la «intelección» en la vigilia permanente se verifica siempre en forma de actos singulares, cada uno de los cuales tiene su propia relación con la causalidad. Nuestro pensamiento no puede realizar jamás esa idea, según la cual el mundo entero, considerado como naturaleza, queda reducido a un solo encadenamiento de causas en relación a una conciencia. Esa idea es objeto de fe; es incluso la fe misma, en su preciso sentido, pues sobre ella descansa la intelección religiosa del universo, la cual, al percibir algo, admite necesariamente la existencia de unos *numina*. Estas deidades son efímeras cuando se trata de sucesos accidentales en que no se vuelve a pensar; pero son también duraderas divinidades que moran acaso en manantiales, árboles, piedras, colinas, estrellas, esto es, en determinadas localidades; o están presentes dondequiera, como las divinidades del cielo, de la fuerza, de la sabiduría. No están limitadas sino por el acto mental de pensarlas. Lo que es hoy propiedad de un dios, tórnase mañana en dios. Otras son, ora una pluralidad, ora una persona, ora un algo indeterminado. Hay invisibles figuras e ininteligibles principios que se revelan al favorecido por la gracia o se ofrecen claros a su inteligencia.

El sino [4] es en la antigüedad (*εἰς μάρτυρον*) y en la India (*ῥία*) algo que como causa primaria se cierne sobre los dioses cuyas figuras son representables. Pero el signo mágico es un efecto del Dios único, del Dios supremo y sin figura. El pensamiento religioso se encamina siempre a distinguir en la serie de las causas órdenes de valor y de rango, hasta llegar a los entes y principios supremos, que son las causas superiores. La «voluntad de Dios» es la expresión que designa el más amplio de todos los sistemas causales fundados en valoración. La ciencia, en cambio, es una intelección que prescinde de toda diferencia de rango entre las causas; lo que la ciencia descubre no son decretos de Dios, sino leyes.

La inteligencia de las causas es salvadora. La fe en los nexos descubiertos calma el terror cósmico. Dios es el refugio en que el hombre se cobija, huyendo del sino que se siente, que se vive; pero no puede ni pensarse, ni representarse, ni aun nombrarse siquiera; el sino queda como hundido refrenado cuando el intelecto crítico-*analítico*- nacido del terror, enhebra las causas en palpables series para la mirada interior o exterior. Desesperada situación es la del hombre superior, cuyo afán poderoso de intelección está en constante contradicción con su existencia. No le sirve para vivir; no puede tampoco dominar; y así hay siempre algo de vacilante e irresoluto en todas las situaciones importantes. «Basta con que un hombre se declare libre para sentirse al punto constreñido. Y si se atreve a confesarse constreñido, ya en seguida se siente libre.»

(Goethe).

Cuando estamos convencidos de que un nexo causal, en el mundo considerado como naturaleza, no puede ser alterado por ulteriores reflexiones, llamármole verdad. Las verdades son sólidas, firmes; están fuera del tiempo. La palabra «absoluto» significa *desligado del sino y de la historia, desligado también de los hechos de nuestro propio vivir y morir*. Las verdades nos libertan interiormente, nos consuelan y salvan, porque los acontecimientos incalculables del mundo de los hechos quedan por ellas desvalorados y superados. En el espíritu se refleja la máxima: perezca la humanidad, la verdad permanece.

Algo en el mundo circundante queda, pues, fijado, conjurado. El hombre intelectual tiene en sus manos el secreto; fue antaño un poderoso hechizo; es hoy una fórmula matemática.

Una emoción de triunfo acompaña toda experiencia en el reino de la naturaleza, aun hoy, porque toda experiencia determina algo acerca de las intenciones y fuerzas del dios celeste, de los espíritus aéreos, de los demonios, o acerca de las deidades físicas—núcleos atómicos, velocidad de la luz, gravitación—, o aun sólo acerca de las deidades abstractas del pensamiento que medita sobre sí mismo—concepto, categoría, razón—. Toda experiencia recluye algo en la celda de un sistema inmutable de relaciones causales. Pero la experiencia—en este sentido inorgánico, anquilosador, destructor, bien distinto de la experiencia vital y conocimiento de los hombres—se verifica en dos maneras; *comió teoría y como técnica* [5], o dicho sea en el idioma religioso, como *mito* y como *culto*, según que el creyente quiera descifrar o manejar los secretos de su mundo circundante. Pero ambos modos exigen un gran desarrollo de la intelección humana. *Ambos modos pueden originarse del terror o del amor*. Hay un mito del terror, como el mito mosaico y todos los primitivos. Hay un mito del amor, como el del primer cristianismo y el de la mística gótica. Hay igualmente una técnica del conjuro libertador y otra del conjuro evocador. Esta es la

diferencia más íntima que existe entre el sacrificio y la oración [6]. Así se distinguen y separan la humanidad primitiva y la humanidad superior. La religiosidad es un rasgo, un impulso del alma. Pero la religión es un talento. La «teoría» exige el don de la contemplación, don que no todos poseen y bien pocos ejercitan con luminosa penetración. Es intuición del mundo, ya sea que se contemplen en el universo los efectos de la providencia, ya sea que con fría y urbana visión, sin temor, sin amor y con mera *curiosidad*, se considere el cosmos como escenario de las fuerzas regulares. Los arcanos del *tabú* y del *tótem* son contemplados en la creencia en los dioses y la creencia en las almas; son calculados en la física teórica y en la biología. Toda «técnica» supone el talento espiritual del conjuro. El teórico es vidente crítico; el técnico es sacerdote; el inventor es profeta.

Pero el medio en donde se condensa toda la fuerza espiritual es la *forma* de lo real, abstraída de la visión por el idioma.

La quintaesencia de la forma no se revela a toda conciencia; es el límite concebido, la ley comunicable, el nombre, el número.

Por eso todo conjuro de la deidad descansa en el conocimiento de su verdadero nombre, en el ejercicio de los ritos y sacramentos realizados en la forma exacta y con uso de las palabras exactas; pero estos ritos y sacramentos son conocidos sólo del sapiente y sólo el sapiente puede manejarlos. Así sucede en la magia de los primitivos, e igualmente en toda técnica física y aun más en toda medicina. Por eso es la matemática algo sagrado, que regularmente surge de medios y círculos religiosos —Pitágoras, Descartes, Pascal—; por eso es la mística de los números sacros—el 3, el 7, el 12—un rasgo esencial de toda religión [7]; por eso el ornamento y su forma suprema, el edificio del culto, tienen algo de numérico en forma intuitiva. Son formas rígidas, constrictivas; son motivos de expresión o signos de comunicación [8] por medio de los cuales en el mundo de la vigilia el microcosmos entra en relación con el macrocosmos. La técnica sacerdotal los llama mandamientos; la científica, leyes. Ambas son nombre y número, y el hombre primitivo no encontraría diferencia alguna entre el hechizo con que el sacerdote de su aldea domina a los demonios y el hechizo con que el técnico civilizado maneja sus máquinas.

El primero y acaso único resultado del afán humano por comprender es la *fe*. «Creo» es la palabra mágica que aplaca el terror metafísico y al mismo tiempo expresa el amor. Pueden la indagación y el aprendizaje obtener su remate en una iluminación súbita, o en un cómputo y cálculo bien logrado; todo ello sería a la postre sensación y concepción propias, sin el menor sentido, si no hubiese la íntima certeza de «algo» que *existe*, algo ajeno y otro bajo la forma exacta comunicada, en la concatenación de causa y efecto. El hombre, como ser que piensa bajo la dirección del lenguaje, tiene por máximo patrimonio espiritual la fe definitiva en ese algo, sustraído al tiempo y al sino; en ese algo que la contemplación humana ha separado y designado con nombre y número. Y, en último término, ese algo queda en la obscuridad; no se sabe bien lo que es. ¿Hemos entrado en contacto, merced a ese «algo» con la lógica arcana del Universo, o sólo con una sombra? La lucha afanosa y dolorosa, la angustia del meditador se posa sobre esta nueva duda, que puede convertirse en desesperación. Necesita, en su afán espiritual de profundidad, la fe en algo *último*, que por medio del pensamiento pueda ser alcanzado, algo que ponga término al análisis, sin residuo

alguno de misterio. Los rincones y los abismos del mundo intuido han de ser todos iluminados.

No otra cosa puede salvar al hombre.

Aquí la fe se convierte en el saber, hijo de la desconfianza, o mejor dicho, en la fe en el saber. Pues esta forma de intelección depende enteramente de aquélla; es posterior, más artificial y problemática. Hay que añadir que la teoría religiosa—la contemplación creyente—*conduce* a una práctica sacerdotal; pero la teoría científica queda disuelta en la práctica, en el saber técnico de la vida diaria. La fe vigorosa que nace de iluminaciones, revelaciones, súbitas penetraciones, puede prescindir de la labor crítica. Pero el saber crítico presupone la fe, presupone que sus métodos conducen exactamente a lo que se busca, no a nuevas imágenes, sino a la «realidad». Pero la historia enseña que la duda de la fe conduce al saber, y la duda del saber—tras un tiempo de optimismo crítico—otra vez a la fe.

Cuanto más se emancipa el saber teórico de la aceptación creyente, tanto más se acerca a su propia anulación. Lo único que queda es la experiencia técnica.

La fe originaria, oscura, reconoce fuentes superiores de la verdad, las cuales nos revelan y patentizan un cierto número de cosas que la meditación propia no descifraría jamás; son voces proféticas, sueños, oráculos, escritos sagrados, la voz de la divinidad. En cambio, el espíritu crítico pretende—y se cree capaz de ello—obtener los conocimientos por sí mismo. Desconfía de las verdades ajenas y hasta niega su posibilidad.

Para él la verdad es el saber que se demuestra a sí mismo. La crítica pura extrae de sí sus medios; pero ya pronto se ha advertido que con este proceder lo esencial del resultado está presupuesto. El *de omnibus dubitandum* es un principio que no puede realizarse. Se olvida que la actividad crítica tiene que sustentarse en un *método*, que a su vez sólo aparentemente es hallado por vías críticas, y que en realidad se deriva de la disposición del pensamiento [9]; de manera que el resultado de la crítica está predeterminado por el método inicial y éste, a su vez, por la corriente de existencia en que se sumerge la consciencia correspondiente. La creencia en un saber sin supuesto caracteriza la enorme ingenuidad de las épocas racionalistas. Una teoría de la ciencia física no es sino un dogma histórico anterior, que reaparece en forma distinta. El provecho es para la vida, bajo la forma de una técnica victoriosa a que la teoría da acceso. Ya hemos dicho que lo que decide sobre el valor de una hipótesis de trabajo no es su «exactitud», sino su «fecundidad»; pero los conocimientos de otra clase, las verdades en el sentido optimista, no pueden ser resultado de la intelección científica, porque ésta supone siempre una opinión previa, sobre la cual actúa su crítica, su análisis. La física del barroco es un progresivo análisis del cosmos religioso que el goticismo imaginó.

Lo que buscan la fe y el saber, el miedo y la curiosidad, no es una experiencia de la vida, sino un conocimiento del mundo como naturaleza. Niegan ambos, expresamente, el mundo como historia. Pero el misterio de la conciencia despierta es doble; dos cuadros creados por el terror y ordenados en causalidad surgen ante la mirada del alma: el «mundo exterior» y, como su contrapartida, el «mundo interior». En los dos mundos se ocultan auténticos

problemas; la conciencia es activa, por completo, en su propia esfera. El numen recibe allí el nombre de Dios; aquí, el nombre de alma. La intelección crítica transforma las deidades de la contemplación religiosa, en relación con en su mundo, y hace de ellas magnitudes mecánicas sin cambiar su núcleo esencial: materia y forma, luz y tinieblas, fuerza y masa. E igualmente la intelección crítica analiza y descompone la imagen del alma que se forjara la primitiva creencia. Y llega en ello también al mismo resultado *predeterminado*. La física de lo interior se llama psicología sistemática; cuando, en la antigüedad, toma la forma de ciencia, descubre en el hombre las *partes* somáticas del alma (**noèw yumôw çpiyumÛa**); cuando aparece como ciencia mágica, determina las varias *substancias* anímicas (*ruach, nephesch*), y cuando se presenta en la cultura fáustica, define las *energías* psíquicas (el pensar, el sentir, el querer). Son estos los objetos que la meditación religiosa, meditación de amor y de temor, persigue en las relaciones causales de «culpa, pecado, gracia, conciencia, premio y castigo».

El misterio de la existencia conduce a un error fatal, tan pronto como la fe y el saber se vuelven hacia él. En vez de hacer presa sobre el elemento cósmico mismo, que reside fuera de todas las posibilidades de la conciencia activa, el análisis se orienta hacia el movimiento del cuerpo en el cuadro del mundo luminoso, y hacia la idea abstracta del movimiento como nexos mecánico causal. Pero la verdadera vida es *vivida*, no es *conocida*. *Verdadero es tan sólo lo intemporal*. Las verdades residen allende la historia y la vida. Por eso la vida misma trasciende de toda causa, de todo efecto, de toda verdad. La crítica, tanto de la conciencia como de la existencia, es contraria a la historia y extraña a la vida. En el primer caso corresponde ello por completo al propósito crítico y a la lógica interna del objeto de que se trata. En el segundo, empero, no. La diferencia entre la fe y el saber, o el miedo y la curiosidad, o la revelación y la crítica, no se refiere, pues, a lo verdadero y lo falso. El saber es una forma posterior de la fe. La verdadera y profunda oposición es la que existe entre la fe y la vida, entre el amor nacido del secreto terror al mundo y el amor nacido del secreto odio de los sexos, entre el conocimiento de la lógica inorgánica y el sentimiento de la lógica orgánica, entre las causas y los sinos. Lo importante, lo decisivo en esto no es la manera de pensar -religiosa o crítica-, ni tampoco el objeto sobre que se piensa, sino sólo la distinción entre *pensador* (no importa cuál sea el objeto en que éste piense) y *hombre activo*.

La conciencia vigilante no penetra en la esfera de la acción hasta que se convierte en *técnica*. La sapiencia religiosa también es poder; las causalidades no sólo pueden ser determinadas, sino también habidas y manejadas. Quien conoce la relación misteriosa entre el microcosmos y el macrocosmos puede dominarla, háyala descubierto por revelación o por estudio de las cosas. Así, el auténtico hombre tabú es el hechicero y encantador, que conjura a la deidad por medio de oraciones y sacrificios, que practica los verdaderos ritos y sacramentos, porque éstos son causas de inevitables efectos y *han de servir* y obedecer a quien los conoce. El sacerdote lee en las estrellas y en los libros sagrados. En su poder espiritual yace, intemporal y substraída a todo azar, la relación *causal* de culpa y penitencia, arrepentimiento y absolución, sacrificio y gracia. Por el enlace de las premisas y las consecuencias sacras, conviértese el sacerdote en un vaso del poder misterioso y, por lo tanto, en una causa de nuevos efectos, en los que hay que creer para participar de ellos.

Desde este punto de vista se comprende lo que el mundo europeo-americano del presente parece haber olvidado, a saber: el último sentido de la ética religiosa, de la *moral*. Dondequiera que la moral es aún fuerte y auténtica, significa una conducta que posee enteramente el sentido de *actos y ejercicios rituales*: es un continuo *exercitium spirituale*, dicho sea en términos de San Ignacio de Loyola, esto es, un ejercicio *ante la divinidad*, para aplacarla y conjurarla. «¿Qué debo hacer para ser bienaventurado?» Estas palabras «para ser» nos dan la clave de toda verdadera moral. Siempre, en el fondo, hay un «para que», aun en los casos refinados de algunos filósofos que han inventado una moral «para la moral misma», esto es, con una profunda intencionalidad que sólo algunos pocos de sus iguales pueden apreciar. *Toda moral es causal*; toda moral es *técnica moral* sobre un fondo de metafísica religiosa.

La moral es una causalidad consciente y premeditada de la conducta personal, prescindiendo de toda peculiaridad en la vida y en el carácter reales. Es algo que vale eternamente y para todos, algo sin tiempo y aun enemigo del tiempo. Por eso es «verdadera». Aun cuando los hombres no existieran, sería la moral verdadera y válida. Así es como, realmente, ha sido formulada la lógica moral inorgánica del mundo, concebido como un sistema. Nunca se confesará que pueda desenvolverse y perfeccionarse en la historia. El espacio niega el tiempo: la verdadera moral es absoluta, eternamente hecha, siempre la misma. En sus regiones más profundas tiene la moral siempre algo que niega la vida, un apartamiento, una renuncia que llega hasta el ascetismo, hasta la muerte. La concepción del idioma lo expresa ya; la moral religiosa contiene prohibiciones más que mandatos positivos. El tabú, aun en los casos en que aparentemente afirma, es una suma de renunciaciones. Para librarse del mundo de los hechos, para eludir las posibilidades del sino, para contemplar la raza como el enemigo, siempre alerta, hace falta un sistema duro, hace falta doctrina y ejercicio.

Ningún acto debe ser accidental y proceder del instinto; esto es, ninguno ha de ser producto de la sangre, sino que debe ser meditado antes por razones y consecuencias, y «realizado» conforme a lo mandado. Hace falta poner en tensión máxima la conciencia vigilante, para no caer constantemente en el pecado. Sobre todo hay que abstenerse de cuanto brota de la sangre; hay que abstenerse del amor, del matrimonio. El amor y el odio entre los hombres son sentimientos cósmicos y, por lo tanto, malos. El amor de los sexos es el polo opuesto al amor intemporal y al temor de Dios; por eso es el pecado original, por el cual fue Adán expulsado del paraíso y la humanidad toda cargada con esa culpa primigenia. La generación y la muerte son los límites de la vida corpórea en el espacio.

Por tratarse del cuerpo es por lo que aquélla es culpa y ésta castigo. **Sc̄ma s̄ma**, el antiguo dicho de que el cuerpo es una tumba, era el credo de la religión órfica. Esquilo y Píndaro han concebido la existencia como culpa. Locura es a existencia para los santos de todas las culturas los cuales la matan y niegan por el eterno o por su derroche en el orgasmo (que está hondamente emparentado con el ascetismo).

Malo es actuar en la historia; malos son la hazaña el heroísmo, la alegría de la lucha, la victoria y el botín. En todas estas actividades predomina el ritmo de la existencia cósmica, apagando y confundiendo la contemplación y el pensamiento espiritual.

El mundo en general -entendiendo por ello el mundo como historia-es infame. Lucha en vez de renunciar; no conoce la idea del sacrificio; domina la verdad con los hechos; sigue el impulso espontáneo y elude el pensamiento de causa y efecto.

Por eso, el sacrificio mayor que el hombre espiritual puede ofrecer es abandonar el mundo a las potencias de la naturaleza.

Toda acción moral contiene algo de este sacrificio. Una vida moral es una ininterrumpida cadena de semejantes sacrificios. Sobre todo, la compasión. En la compasión, el fuerte y poderoso ofrece al impotente su superioridad. El compasivo mata algo en si mismo. Pero no hade confundirse la compasión, en su gran sentido religioso, con la emoción inquieta del hombre ordinario que no puede dominarse, y menos aún con el *sentimiento social de la caballeridad*, que no es moral de razones y mandatos, sino una *costumbre distinguida y evidente*, nacida del inconsciente sentimiento rítmico, en una vida de alta tensión. Eso que en las épocas civilizadas se llama ética social, no tiene nada que ver con la religión. Su presencia demuestra sólo la debilidad y vacuidad de la religión, que ha perdido ya toda fuerza de persuasión metafísica y ha dejado, por tanto, de ser el supuesto de una moral auténtica, de una moral enérgica en la fe y dispuesta al sacrificio. Pensad en la diferencia entre Pascal y Mili, La ética social no es sino política práctica. Es un producto muy posterior del mismo mundo histórico, en el que durante los primeros tiempos de una cultura se ofrece la *costumbre* bajo la forma de valor, nobleza y caballería, en las estirpes fuertes, frente a los que padecen miseria en la vida de la historia y del sino; eso mismo que hoy se llama distinción, «gentlemanlike», en los círculos bien educados, de fino tacto y buena crianza, y cuyo contrario no es el pecado, sino la ordinariez. Reaparece aquí la distinción entre la catedral y el castillo. Este modo de ver y sentir no se rige por razones y mandatos. No pregunta nada. Está en la sangre— esto es lo que significa tacto—y no teme el castigo y la sanción, sino el desprecio, sobre todo el desprecio de si mismo. No reniega del yo, sino que fluye justamente de una gran plenitud personal, Pero la compasión, precisamente porque requiere también grandeza interior, encuentra asimismo en los primeros tiempos de una cultura sus más santos servidores, un Francisco de Asís, un Bernardo de Claraval, que poseían una espiritualidad en la renuncia, una beatitud en la entrega, una *caridad* etérea, exangüe, intemporal, ahistórica, en la cual el temor del cosmos se convertía en puro amor sin nubes. A esta altitud de la moral causal no pueden nunca encumbrarse las épocas posteriores de la cultura.

Para domeñar la sangre hay que tener sangre. Por eso el monaquismo de gran estilo florece en las épocas guerreras y caballerescas. El máximo símbolo de la victoria perfecta del espacio sobre el tiempo es el guerrero convertido en asceta; no el que por nacimiento es ya un soñador y un mísero, natural planta de claustro; ni tampoco el sabio, que en su celda construye un sistema moral. ¡No seamos hipócritas! Lo que hoy se llama moral, ese mesurado amor al prójimo, esa práctica de las virtudes distinguidas, ese ejercicio de la caridad con el oculto afán de conquistar fuerza política, todo eso, comparado con las épocas primeras de nuestra cultura, no es ni siquiera caballeridad de ínfimo rango. Repitémoslo: no hay gran moral sino con referencia a la muerte. La moral superior nace de un terror cósmico, que llena toda la conciencia y que tiembla ante las verdades y las consecuencias metafísicas; nace de un ingente amor que supera la vida; nace de la conciencia que se siente ligada a un sistema causal de mandatos y fines santos, sistema que la conciencia reconoce

por verdadero y al que hay que pertenecer íntegramente o al que hay que renunciar íntegramente. Una tensión continua, una constante observación y examen de si mismo acompaña al ejercicio de esta moral, que es un arte, junto a la cual desaparece en la nada el mundo como historia. Hay que ser héroe o santo. En el término medio no está la sabiduría, sino la vulgaridad.

16

Si existiesen verdades separadas del fluir viviente, no podría haber historia de la verdad. Si existiese una sola religión, eternamente exacta, la historia religiosa sería una idea imposible.

Mas, por mucho que el aspecto microcósmico de la vida de un ser se haya desarrollado, siempre es como una piel que recubre la vida fluyente, siempre obedece en el fondo a los impulsos de la sangre, siempre es testimonio de los ocultos instintos que actúan en la dirección cósmica. La raza domina e informa toda concepción. El tiempo devora el espacio. Tal es el sino de todo instante despierto.

Y, sin embargo, existen «verdades eternas». Todo hombre las posee en gran número, por cuanto se sitúa con su intelecto en un mundo de pensamientos, en cuyo nexo perduran inmutables esas verdades, clavadas precisamente ahora, en el momento mismo de pensar, por la relación de premisa y consecuencia, de causa y efecto. Nada puede establecerse en ese orden, como él cree; pero una ola de vida arrastra su yo vigilante y su mundo. Sigue habiendo armonía; pero esta armonía, *como conjunto, como hecho*, tiene una historia. Lo absoluto y lo relativo son uno a otro como el corte horizontal y el corte longitudinal de una serie de generaciones. El segundo prescinde del espacio; el primero, del tiempo. Quien piensa sistemáticamente se atiene al orden causal de un momento. Sólo el que considera con fisiognómica penetración la serie de las actitudes conoce la constante variación de lo que pasa por «verdadero».

Todo lo transitorio es símbolo. Esto se puede aplicar igualmente a las «eternas verdades», tan pronto como se persigue su marcha en el curso de la historia. Las verdades actúan incluidas en la imagen cósmica de las generaciones que viven y mueren. Para cada hombre, y por el breve espacio de su existencia, es verdadera y eterna *la* religión que le impuso el sino de su nacimiento en tal época y tal lugar. Con esa religión siente; en ella forma las intuiciones y convicciones de sus días.

Atiéndose firme a sus palabras y formas, bien que constantemente opine otra cosa. Verdades eternas existen en el mundo como naturaleza. En el mundo como historia hay un «ser verdad» que cambia eternamente.

La morfología de la, historia religiosa es, pues, un problema que sólo el pensamiento fáustico puede plantearse, y aun sólo en su estadio actual. Dada está la incitación. Aventure el historiador el ensayo de desprenderse por completo de su propia convicción, para contemplar todas las convicciones como igualmente extrañas. ¡Qué difícil! Quien emprenda la tarea deberá tener la suficiente energía para no sólo abandonar aparentemente las verdades de su intelección cósmica (aunque sean para él una simple suma de conceptos y métodos), sino realmente calar en sentido fisiognómico el sistema propio hasta su fondo más recóndito, Y aun entonces, ¿conseguirá fijar conocimientos comunicables sobre las verdades de otros hombres, que hablan otros idiomas, si ha de hacerlo en un solo lenguaje, cuya estructura y espíritu encierra ya toda la metafísica secreta de su propia cultura?

Ahí está, en primer término, tendido sobre los milenios de la primera edad el sordo tumulto de las poblaciones primitivas.

Viven atónitas en un mundo caótico, cuyos arcanos impresionantes siempre se ofrecen con apremio, sin que nadie pueda reducirlos a intelección lógica. Venturosa es la bestia, comparada con aquellos hombres, porque el animal, aunque vive despierto, no piensa. Un animal se amedrenta ante los peligros; pero el hombre primitivo tiembla ante el mundo entero. Todo es oscuro e irresoluto en él y fuera de él. Lo habitual y lo demoníaco intrínscanse sin regla fija. Llena sus días una religiosidad temerosa y minuciosa y, por tanto, bien ajena a toda iniciación de un sentido más confiado. Esta forma elemental del terror cósmico no abre camino hacia el amor comprensivo.

Las piedras que el hombre pisa, los instrumentos que maneja, el insecto que zumba a sus oídos, el alimento, la casa, la lluvia, la tormenta, pueden ser demoníacos; pero aquellos hombres creen en las fuerzas que yacen ocultas en estos fenómenos, mientras producen pavor o se imponen a la necesidad del uso.

Y ya son bastantes. No se puede amar sino aquello que se cree *duradero*. El amor supone la idea de un orden cósmico que ha logrado fijeza. La investigación occidental se ha tomado gran trabajo por ordenar observaciones de las cinco partes del mundo y distribuir las en los supuestos estadios que, arrancando del animismo—u otro comienzo cualquiera—, «conducen» a su propia fe. Por desgracia, el esquema ha sido esbozado según las valoraciones de una sola religión; los chinos y los griegos lo hubieran dispuesto de muy distinta manera. Pero no existe esa gradación que supone un desarrollo uniforme hacia un determinado fin. El mundo que circunda a los hombres primitivos es un mundo caótico, nacido de la intelección momentánea, de cada instante; y, sin embargo, está lleno de sentido.

Ese mundo es siempre algo ya crecido, algo cerrado y perfecto, a menudo con una tenaz y extraña profundidad de atisbos metafísicos. Siempre contiene un sistema, y poco importa que haya sido —en parte— extraído ya por la contemplación o que permanezca todavía incluso en el mundo de la luz. Esa imagen cósmica no «progresa». Ni tampoco es una suma de singularidades, cada una de las cuales puede ser apuntada, sin tener en cuenta la época, la tierra y el pueblo, y comparada luego con otras de otras procedencias, como suele hacerse por lo general.

Esos rasgos particulares constituyen juntos *un mundo de religiones orgánicas*, que sobre toda la tierra poseyeron, y aun hoy poseen, en sus últimas comarcas, modos propios, muy significativos, de nacer, de madurar, de difundirse, de perecer, y una propia peculiaridad de estructura, estilo, ritmo y duración. *Las religiones de las culturas superiores no son religiones más desarrolladas, sino otras religiones distintas. Estas se ofrecen en luz más clara y espiritual; conocen el amor intelectual; tienen problemas e ideas, teorías y técnicas rigurosas, espirituales; pero ya no conocen el simbolismo religioso de la vida diaria.*

La religiosidad primitiva lo impregna todo. Las religiones posteriores son mundos de formas, mundos completos y encerrados en sí mismos.

Por eso resultan tanto más misteriosos los preludios de las grandes culturas, épocas aún primitivas, y, sin embargo, llenas ya de anticipaciones cada vez más claras y orientadas en una determinada dirección. Estas épocas justamente, que abrazan varios siglos, debieran ser exactamente estudiadas y comparadas. ¿En qué forma se prepara el futuro? La precultura mágica ha producido, como hemos visto, el tipo de las religiones proféticas que desembocan en la apocalíptica. ¿Cuál es el fundamento donde justamente arraiga esa forma en *esa* cultura? ¿Por qué la precultura micénica de la Antigüedad está toda llena de representaciones divinas en figuras animales? [10]. No son los dioses de los guerreros, que moran allá arriba en los castillos micenianos, y que practican, con grandiosidad aún testimoniada por los sepulcros, el culto a las almas y a los antepasados; son los poderes cósmicos en que creen los labradores del llano, los de las cabañas en el valle. Los grandes antropomorfos de la religión apolínea, que debieron nacer hacia 1100, por virtud de una profunda conmoción religiosa, llevan por doquiera aún los rasgos de su oscuro pasado. Apenas si habrá alguna de esas figuras que no delate en su origen por algún epíteto, por algún atributo o por algún mito de metamorfosis.

Hera es para Homero constantemente la de os ojos de vaca.

Zeus aparece como toro y el Poseidon de la leyenda thelpúsica como caballo. Apolo es nombre de innúmeros *numina* primitivos; fue lobo (*Lykeios*) como el romano Marte; fue carnero (*karneios*); fue delfín (*delphimos*); fue serpiente (el Apolo pítico de Delfos). En forma de serpientes aparecen en relieves funerarios áticos, Zeus Meilichios, Asklepios y las Erynnias, aun en Esquilo (Eum. 126). La serpiente sagrada que se conservaba en la Acrópolis fue interpretada como representación de Erichthonios. En Arcadia vio aún Pausanias la imagen de Demeter, con cabeza de caballo, en el templo de Figalia. La Artemis-Kallisto arcadia se representa como osa, y también se llamaban *arktoi* las sacerdotisas de la Artemis brauronia en Atenas. Dionysos, unas veces toro y otras macho cabrío, ha conservado, juntamente con Pan, siempre un aspecto animal.

Psyche es, como el alma corpórea de los egipcios (*bai*), *el* pájaro del alma; con ella comienzan esas innumerables figuras semianimales—sirenas, centauros, etc.—, que llenar, el cuadro preantíguo de la naturaleza.

¿Con qué trazos, empero, anticipa la religión primitiva de la *Época Merovingia* el poderoso aliento del goticismo?. En apariencia es la misma religión, es «el» cristianismo. Pero en realidad hay una diferencia total, en lo más hondo. Pues debemos comprender claramente

que el carácter primitivo de una religión no está propiamente en su provisión de doctrinas y usos, sino en las almas de los hombres que se apropian esas doctrinas y usos y que sienten, hablan y piensan con ellos. El investigador ha de acostumbrarse a considerar el hecho de que el cristianismo mágico—el de la iglesia occidental—ha sido dos veces órgano expresivo de una religiosidad primitiva, ha sido dos veces religión primitiva; entre 300 y 900 en el Occidente germano-celta, y hoy en Rusia. Mas, ¿cómo se reflejaba el mundo en esas almas «convertidas»? ¿Qué pensaban aquellos hombres—exceptuados algunos clérigos que recibieran educación bizantina—al verificar las ceremonias y decir los dogmas?

El obispo Gregorio de Tours, que representa la capa superior eclesiástica de su generación, encomia en una ocasión el polvo de la sepultura de un santo: «¡OH celeste medicina, que supera todas las recetas, que limpia el vientre y lava las manchas de la conciencia!». No la muerte de Jesús—que le encoleriza como un simple crimen de los judíos—, sino su resurrección—que confusamente se representa como hazaña portentosa de un atleta—, es la que para él legitima al Mesías como gran hechicero y, por tanto, como verdadero Salvador. Ni sospecha siquiera que la Pasión tenga un sentido místico [11].

En Rusia, las resoluciones del «Sínodo de los cien cabildos», en 1551, son un testimonio de la fe más primitiva. Cortarse la barba y empuñar mal la cruz aparecen aquí como pecados mortales. Los demonios son por ello ofendidos. El «Sínodo del Anticristo» de 1667 condujo al enorme movimiento sectario de Raskol, porque desde entonces la cruz hubo de ser agarrada con tres en vez de dos dedos y porque el nombre de Jesús hubo de pronunciarse *Jissus* en vez de *Issus*, con lo cual pensaron los rígidos creyentes que se evaporaba la fuerza de esos hechizos sobre los demonios. Pero estos efectos del terror no son lo único, ni siquiera lo más importante, ¿Por qué la época merovingia no ha dejado la más leve huella de esa devoción febril, de ese afán de submersión metafísica que llena la precultura mágica del apocalipsis y la época rusa del Santo Sínodo (1721-1917). ¿Qué sentimiento es ese que empujó a todas las sectas de mártires *Raskolnikos*, desde Pedro el Grande, a practicar el celibato, la pobreza, la peregrinación, la mutilación y las más terribles formas del ascetismo, y que en el siglo XVII indujo a miles de personas, por pasión religiosa, a buscar la muerte entre llama?. Hubo la doctrina de los *Chlustos* sobre los «cristos rusos», de los que hasta hoy se cuentan siete; los *dujoborzos* tiene un «libro de vida» que utilizan a modo de biblia y que contiene, según creen, psalmos transmitidos por transmisión oral desde la boca del mismo Jesús; los *skopzos practican crudelísimas mutilaciones. Todos estos hechos son indispensables para comprender a Tolstoi, al nihilismo, y las revoluciones políticas* [12]. ¿Por qué, en cambio, nada de esto aparece en la época de los francos, que, en comparación, resulta roma y mezquina?

¿Será exacto que sólo los arameos y los rusos tienen genio religioso? Y ¿qué no puede esperarse entonces de la Rusia futura, habiendo desaparecido el obstáculo de la ortodoxia erudita, justamente en el siglo decisivo?

Las religiones primitivas tienen algo de desarraigado y ajeno a la patria, como las nubes y el viento. Las almas de las masas en los pueblos primitivos se han reunido casual y pasajeramente, y también son casuales las relaciones de conciencia que, oriundas del miedo y de la defensa, se extienden sobre ellos. Ya pueden los pueblos afincarse o emigrar, cambiar o no; nada de esto tiene que ver con su interior sentido,

En cambio, las culturas superiores están profundamente arraigadas en un país. Se asientan en una *comarca madre*; y así como la ciudad, el templo, la pirámide, la catedral, *tienen que* cumplir su historia en el lugar donde surgió su idea, así también toda gran religión de la época primera de una cultura está unida, por todas las raíces de la existencia, a la tierra sobre la cual se eleva su imagen cósmica. Por lejos que se difundan luego los usos y dogmas sacros, siempre permanece su evolución interna adherida al lugar de su nacimiento. Es completamente imposible que en la Galia se encuentre ni el más mínimo rasgo evolutivo de los antiguos cultos locales, como igualmente que en América realice un progreso dogmático el cristianismo fáustico. Lo que se desliga de la tierra se torna rígido y duro.

Comienza siempre como un gran grito. El oscuro montón de terrores y defensas se convierte, de pronto, en un puro y fervoroso despertar que, brotando como planta nueva del suelo materno, envuelve y comprende las profundidades del mundo luminoso con una sola mirada. Donde alienta siquiera un atisbo de meditación personal, siéntese esta transformación como un renacer interno, recibido con júbilo y aplauso. En ese momento — nunca antes ni tampoco nunca después con la misma potencia e interioridad— se enciende como una gran luminaria en los espíritus elegidos de la época. Todo terror se deshace en un amor bienaventurado. Todo lo invisible aparece súbitamente iluminado por una gran luz metafísica.

Cada cultura realiza aquí su símbolo primario. Cada cultura tiene su Índole de amor— llamémosle celeste o metafísico—, con el que contempla, abraza, acoge su divinidad; y ese amor permanece incomprensible e inaccesible para todas las demás culturas. Jesús y sus discípulos ven ante sus ojos la bóveda luminosa que cubre la cueva del mundo. Giordano Bruno siente la tierra como una pequeña estrella en la infinidad del espacio estrellado. Los órficos acogen al dios corpóreo.

El espíritu de Plotino se funde con el espíritu de Dios en el éxtasis. San Bernardo realiza la unión mística con la acción de la divinidad infinita. Siempre el afán de profundidad, que alienta en el alma, se halla sometido al símbolo primario de una cultura determinada.

En la quinta dinastía de Egipto (2680-2540), que sigue a los grandes constructores de pirámides, palidece y mengua el culto del halcón-Horus, cuyo Ka mora en el Jefe reinante. Los viejos cultos locales, y aun la profunda religión de Thout, en Hermópolis, retroceden. Aparece la religión solar de Re. A poniente de su palacio cada rey levanta, junto a su templo funerario, un santuario de Re. El templo funerario es el símbolo de la vida, que va dirigida desde el nacimiento hacia la cámara del sarcófago. El santuario es el símbolo de la naturaleza grande y eterna. El tiempo y el espacio, la existencia y la conciencia, el sino y la sacra causalidad, se sitúan uno frente a otro, en esta poderosa creación duplicada, como en

ninguna otra arquitectura del mundo. Hacia ambos polos conduce un camino cubierto; el que lleva a la casa de Re va acompañado de relieves que describen el poder del dios solar sobre el mundo vegetal y animal y el cambio y sucesión de las estaciones. No hay imagen del dios, no hay templo. Sólo un altar de alabastro adorna la amplia terraza en la que, al despuntar el día, surge el Faraón de la obscuridad y, erguido en lo alto, dominando la comarca, saluda al gran dios que sale por Oriente [13].

Esta primera interioridad nace siempre en el campo sin ciudades, en las aldeas, en las cabañas, en los santuarios, en los claustros y ermitas solitarios. Fórmase la gran comunidad de los elegidos del espíritu, que un mundo separa interiormente de los héroes y caballeros. Las dos clases primordiales, el sacerdocio y la nobleza, la contemplación en los santuarios y la acción en los castillos, el ascetismo y la galantería, el éxtasis y la crianza distinguida, comienzan ahora su propia historia.

Aunque el Kalifa sea también jefe profano de los creyentes, aunque el Faraón sacrifique en ambos santuarios, aunque el rey germánico ponga en la iglesia la cripta de sus antepasados, nada, sin embargo, puede anular la abismal oposición de espacio y tiempo que se refleja aquí en las dos clases. La historia religiosa y la historia política, la historia de las verdades y la de los hechos, se contraponen sin posible unión. Comienza la oposición en las iglesias, los castillos; prosigue luego en las ciudades, como oposición entre la ciencia y la economía, y termina, en las últimas etapas de la historicidad, bajo la forma de la lucha entre el espíritu y la fuerza.

Pero las dos historias transcurren en las *alturas* de lo humano. El aldeano permanece sin historia, en lo hondo. No comprende las ciudades, como no comprende los dogmas. La poderosa religión primera, patrimonio de los círculos santos, se desenvuelve en la escolástica y mística de las primeras ciudades; luego, en la confusión creciente de las callejuelas y plazas, se convierte en Reforma, Filosofía y Ciencia profana, en las masas pétreas de las grandes urbes posteriores transfórmase en «ilustración» e irreligión. La fe del aldeano, en el campo, es, en cambio, «eterna» y siempre igual. El aldeano egipcio no entendía nada de aquel Re. Escuchaba el nombre y, mientras en las ciudades se desarrollaba un poderoso periodo de la historia religiosa, seguía adorando sus dioses animales de la época tinita. Y estos dioses recobraron su primacía en la dinastía 26, al resurgir la fe de los felahs. El aldeano italiano rezaba en la época de Augusto lo mismo que antes de Homero y que aun hoy. Los nombres y los dogmas de religiones enteras, que florecieron y murieron, han pasado de las ciudades a las aldeas y han hecho cambiar el sonido de las palabras que el aldeano pronuncia. Pero el sentido sigue siendo el mismo eternamente. El aldeano francés vive todavía en la época merovingia.

Freya o María, Druidas o dominicos, Roma o Ginebra, nada de esto toca a lo interno de su creencia.

Pero, aun en las ciudades, las capas distintas van quedando unas tras otras rezagadas en la historia. Sobre la religión primitiva del campo hay una religión popular de la gente baja, en las ciudades y en las provincias. Cuanto más se eleva una cultura (en el Imperio medio, en la época de los Bramanes, en la época de los presocráticos, de los preconfucianos, del barroco), tanto más se estrecha el círculo de los que realmente comprenden y poseen las

últimas verdades de su tiempo; para los demás son ruidos y nombres. ¿Cuántos hombres había capaces de comprender entonces a Sócrates, a San Agustín a Pascal?.

La pirámide de los hombre, se afila también en lo reboso cada vez más, basta que, al extinguirse la cultura, termina también su crecimiento y empieza a desmoronarse.

Hacia 3000 comienzan en Egipto y Babilonia las vidas de dos grandes religiones. En Egipto, al final del Imperio antiguo, de la época de la «reforma», se establece sólidamente el monoteísmo solar como religión de los sacerdotes y de los hombres cultos. Todos los viejos dioses y diosas—que la aldea y las capas inferiores del pueblo siguen adorando en su primitiva significación—son encarnaciones o servidores del Re único. También la religión de Hermópolis queda, con su cosmología, incorporada al gran sistema, y hay un tratado teológico que pone en armonía con el dogma al dios Ptah de Menfis, considerándolo como el principio abstracto de la creación [14]. Es lo mismo que sucede bajo Justiniano y bajo Carlos Quinto: el espíritu ciudadano se ha impuesto al alma campesina; la fuerza morfogenética de la época primera está ya extinta; la teoría está ya completa en su interioridad, y ahora va a venir la consideración racionalista más bien a explotarla que a refinarla.

Comienza la filosofía. Desde el punto de vista dogmático, el Imperio medio es tan insignificante como el barroco.

A partir de 1500 empiezan tres nuevas historias religiosas; la védica, en el Pendschab; la china primitiva, en el Hoangho, y, por último, la antigua al norte del mar Egeo. Si la imagen del mundo, para el hombre antiguo, está muy clara ante nuestros ojos, con su símbolo primario del cuerpo singular y material, en cambio es difícilísimo aún sólo vislumbrar algún detalle de la gran religión preantigua. Culpa es de los cantares homéricos, que más impiden que favorecen el conocimiento.

El nuevo ideal, reservado a esta única cultura, era el cuerpo de forma humana a la luz del sol, el héroe como intermedio entre el hombre y Dios; esto, al menos, testimonia la Ilíada. Ya transfigurado en lo apolíneo, ya esparcido con sentido dionisiaco por todos los aires, era ésa, en todo caso, la forma fundamental de toda realidad. El cuerpo, el *soma* como ideal de la extensión, el cosmos como suma de esos cuerpos particulares, el «ser», el «uno» como lo extenso en sí, el *logos* como orden luminoso—todo esto apareció, sin duda, en grandes rasgos ante la vista de los espíritus sacerdotales y apareció con la intensidad de una nueva religión.

Pero la poesía homérica es pura poesía de clase. De los dos mundos, el mundo de la nobleza y el mundo del sacerdocio, el mundo del tabú y el mundo del tótem, el mundo del héroe y el mundo del santo, sólo uno vive en Homero. No sólo desconoce Homero el otro, sino que hasta lo desprecia. Copio en la Edda, la máxima gloria de los inmortales es conocer las costumbres nobles. A los pensadores de la época barroca antigua, desde Jenofanes hasta Platón, esas escenas de dioses les parecían desvergonzadas y mezquinas. Y tenían razón. Son los mismos sentimientos con que la teología y la filosofía de la cultura occidental posterior han considerado las leyendas heroicas de los germanos y los poemas de Godofredo de Estrasburgo, de Wolfran y de Walter. Si las epopeyas homéricas no han

desaparecido, como las leyendas heroicas recogidas por Carlomagno, se debe simplemente a que no existía en la Antigüedad una clase sacerdotal estructurada, y la espiritualidad de las ciudades fue dominada por una literatura caballeresca y no religiosa. Las doctrinas primitivas de esta religión antigua—que por contradicción a Homero se adhieren al nombre de Orfeo, quizá más viejo—, no han sido nunca fijadas por la escritura.

Sin embargo, existían, y ¡quién sabe lo que se oculta tras las figuras de Calcas y Tiresias!. Al principio de la cultura antigua ha debido de haber también una conmoción poderosa, que hiciera vibrar las almas desde el mar Egeo hasta Etruria. Pero en la *Ilíada* no se encuentra rastro de ella, como en el cantar de los Nibelungos o en el cantar de Roldan no se encuentra rastro del misticismo y fervor que animan a un Joaquín de Floris, a un San Francisco o a los Cruzados, ni se ve ascua alguna de aquel fuego que arde en el «*Dies iriae*» de ese Tomás de Celano, que acaso provocara risa en una corte del siglo XIII.

Debieron existir grandes personalidades que redujeran la nueva visión cósmica a una forma mítico-metafísica; pero no sabemos de ellas. En los cantares caballerescos sólo queda la parte alegre, clara, fácil. ¿Fue la guerra de Troya una expedición militar o una cruzada? ¿Qué significa Helena? La conquista de Jerusalén fue concebida en sentido religioso y al mismo tiempo también mundano.

En la poesía nobiliaria homérica, Dionysos y Demeter, dioses sacerdotales, permanecen en la penumbra [15]. Pero tampoco Hesíodo, el pastor de Askra, lleno de entusiasmo por su fe popular, nos da a conocer las ideas puras de la gran época primaveral; como asimismo el zapatero Jacobo Böhme nada nos revela en ese sentido. Esta es la segunda dificultad. *La gran religión de la época primaria pertenece, a una clase superior*, y el pueblo ni la alcanza ni la entiende. La mística de los primeros tiempos góticos está circunscrita a círculos muy estrechos; es arcano cerrado por el latín y por la dificultad de los conceptos e imágenes, y ni el aldeano ni el noble conocen claramente su existencia. Por eso las excavaciones, tan importantes para el conocimiento de los cultos antiguos, no nos enseñan nada sobre esa religión primera. Una capilla aldeana no nos da conocimiento alguno de Abelardo y San Buenaventura.

Pero Esquilo y Píndaro se hallaban en el flujo de una gran tradición sacerdotal. Antes de ellos, los Pitagóricos pusieron en el centro de su doctrina el culto a Demeter, delatando así cuál era el núcleo de aquella mitología. Y antes aún, los misterios de Eleusis y la reforma órfica del siglo VII, y, finalmente, los fragmentos de Ferécides y Epimenides, que son los últimos —no los primeros—dogmáticos de una viejísima teología.

Hesíodo y Solón conocen la idea del crimen hereditario, que es vengado en los hijos y en los hijos de los hijos; tampoco ignoran la doctrina apolínea de la *hybris*. Platón, como órfico y enemigo de una concepción homérica de la vida, descubre en el Fedon teorías muy viejas sobre el infierno y el juicio de los muertos. Conocemos la fórmula emocionante del orfismo, el *no* de los misterios, frente al *sí* de los juegos agonales. Los misterios habían surgido, sin duda alguna, ya hacia 1100, como protesta de la conciencia contra la existencia: *soma sema*, el cuerpo sepulcro, ese cuerpo floreciente, esplendoroso, considerado como una tumba. Aquí el cuerpo ya no *se siente* en crianza, en fuerza, en movimiento, sino que se *conoce* y se aterra ante lo que concibe. Aquí comienza el

ascetismo antiguo, que en severos ritos y penitencias, incluso en la muerte voluntaria, busca la liberación de esa existencia euclidiana corpórea. Es radicalmente errónea la interpretación de los filósofos presocráticos cuando hablan contra Homero: no lo hacían por sentido racionalista, sino por ascetismo. Los presocráticos—«correspondientes» a Descartes y Leibnitz—se habían educado en la estricta tradición de la gran religión órfica, que en aquellas escuelas filosóficas, semi conventuales, a la sombra de famosos y viejos santuarios, se había conservado tan pura como la escolástica gótica en las universidades del barroco, impregnadas de espíritu religioso. Desde el suicidio de Empédocles, la tradición camina hacia los estoicos romanos y se remonta a «Orfeo».

Estos últimos rastros nos permiten percibir un bosquejo luminoso de la religión antigua primitiva. Así como la devoción gótica se orientó hacia la reina del cielo, María, virgen y madre, así también surgió por entonces en Grecia una corona de mitos, imágenes y figuras en torno a Demeter, la parturienta, a Gaia y Persefone. y a Dionysos, el engendrador, cultos chtónicos y fálicos, fiestas y misterios del nacer y del morir. Todo esto era pensado a la manera antigua, es decir, en cuerpo y presencia.

La religión apolínea adoraba el cuerpo; la órfica, lo rechazaba; la de Demeter celebraba los momentos de su producción: generación y nacimiento. Existía un misticismo que adoraba en doctrinas, símbolos y juegos el misterio de la vida. Pero a su lado estaba el orgiasmo, porque el derroche de la vida es tan íntimamente afín al ascetismo como la prostitución al celibato: ambos niegan el tiempo. Es la inversión o negación del horror apolíneo a la *hybris*. La distancia no es calculada sino anulada. El que lo ha vivido en sí mismo «se ha convertido de mortal en dios». Debió de haber por entonces grandes santos y visionarios, tan superiores a las figuras de Heráclito y Empédocles como éstos son superiores a los trashumantes cínicos y estoicos. Esas cosas no suceden sin personas singulares y nombres famosos. Cuando por doquiera resonaban los cantares de Aquiles y Ulises, existía una doctrina grandiosa y rigurosa en los famosos santuarios, una mística y una escolástica, con escuelas y tradiciones orales como en la India. Pero todo ello ha desaparecido, y sólo las ruinas de épocas posteriores demuestran que existió.

Si se prescinde de la poesía caballerescas y de los cultos populares, es todavía posible hoy precisar algo más esa religión—la religión—antigua. Para ello es preciso, empero, evitar el tercer error: la contraposición entre la religión «romana» y la «griega». No existe, en efecto, semejante contraposición.

Roma es *una* de las innumerables ciudades antiguas de la gran época colonizadora. Roma fue construida por los etruscos y renovada, en sentido religioso, bajo la dinastía etrusca del siglo VI. Es muy posible que el grupo de los dioses capitalinos, Júpiter, Juno, Minerva, que vino entonces a sustituir a la viejísima tríada Júpiter, Marte, Quirino, de la «religión de Numa», tenga alguna relación con el culto familiar de los Tarquines.

La diosa urbana Minerva es, indudablemente, una copia de la Athena Polias [16]. Los cultos de esta ciudad no deben compararse sino con los cultos de las ciudades *aisladas*, de lengua griega, en igual período de evolución, por ejemplo, con Esparta o Tebas, cultos que no eran más ricos de colorido que el romano. Lo poco que se encuentre de general a toda la Hélade, será también general a toda la Italia. Y en cuanto a la afirmación de que la religión

«romana», a diferencia de la de las ciudades-Estados de Grecia, no ha conocido el mito, ¿cómo lo sabemos? Nada sabríamos de las grandes leyendas divinas en la primera época si hubiéramos de atenernos a los calendarios de las festividades y a los cultos públicos de las ciudades griegas.

Asimismo las actas del Concilio de Efeso no dejan traslucir nada de la religiosidad íntima de Jesús; ni una ordenanza religiosa de tiempos de la Reforma dice nada de la mística franciscana, Menelao y Helena eran, para el culto ciudadano de Laconia, dioses forestales y nada más. El mito antiguo procede de una época en que todavía no existía la Polis, con sus festividades y ritos sacros, ni Atenas, ni Roma; no tiene nada que ver con los problemas y propósitos religiosos de la ciudad, problemas y propósitos colmados de racionalismo. El mito y el culto, en la Antigüedad, están aún más separados que en parte alguna.

El mito no es una creación de todo el territorio helénico; no es «griego», sino que, como la infancia de Jesús y la leyenda del Graal, nació en círculos muy encumbrados y en territorios muy circunscritos. Por ejemplo, en Tesalia fue donde surgió la idea del Olimpo y se propagó entre los hombres cultos desde Chipre hasta la Etruria y, por lo tanto, llegó a Roma. La pintura etrusca supone conocido el Olimpo, y tuvieron que conocerlo, por tanto, los Tarquines y su corte. Sea cual fuere la representación que se enlace con el término de «creencia» en dicho mito, esa representación habrá de ser válida tanto para el romano de la monarquía como para los habitantes de Tegea o de Corcira,

La ciencia actual nos da dos imágenes muy diferentes de la religión griega y de la romana. Pero esta diferencia no obedece a los hechos, sino al distinto *método* empleado para su estudio.

Para Roma (Mommsen) se parte del calendario festival y de los cultos ciudadanos. Para Grecia se parte de la poesía. No hay más que aplicar el método «latino»- que ha conducido al cuadro de Wissowa- a las ciudades griegas, para obtener un resultado muy semejante (por ejemplo, el que obtiene Nilsson en sus «Fiestas griegas»).

Si se tiene esto en cuenta, aparece la religión antigua con una gran unidad interna. La gran leyenda primaveral de los dioses, en el siglo XI, que, con sus emociones beatas y mortalmente tristes, recuerda el Getsemaní, la muerte de Balder y San Francisco, es toda ella «teoría», contemplación, una imagen cósmica ante la mirada interior, una imagen nacida de una fervorosa conciencia común en círculos selectos, lejos del mundo caballeresco [17]. Las posteriores religiones ciudadanas son *técnica*, culto, y representan sólo una parte—parte harto distinta—de la religiosidad. Tan lejanas están del gran mito como de la creencia popular. No se ocupan ni de la metafísica ni de la ética, sino de la práctica de las acciones rituales. Por último, la selección de los cultos en cada ciudad procede muchas veces, en oposición al mito, no de una idea cósmica uniforme, sino de los cultos que ciertas familias prepotentes rendían a sus antepasados; exactamente, como en el periodo gótico, las grandes estirpes transforman sus santos en patronos de la ciudad. Y esas familias se reservan la celebración de sus fiestas y honras. Así las Lupercalia en Roma, fiestas en honor del dios agreste Fauno, eran privilegio de los Quinctios y Fabios.

La religión china, cuyo gran período «gótico» cae hacia 1300-1000, y abarca el encumbramiento de la dinastía Chu, debe ser tratada con el mayor cuidado. Considerando la mezquina profundidad y pedante entusiasmo de los pensadores chinos, estilo Confucio y Laotsé. todos ellos nacidos en el «ansien régime» de este mundo de Estados, parece hartamente aventurado querer afirmar la existencia de una gran mística y amplias leyendas al principio de esta evolución. Sin embargo, han tenido que existir. Sin duda, dichos pensadores superracionalistas nada dicen de ellas, como nada nos dice Homero de la religión verdadera de su tiempo. Pero en este caso el silencio obedece a otras razones. ¿Qué sabríamos de la religiosidad gótica si todas sus obras hubiesen sucumbido a la censura de puritanos y racionalistas como Locke, Rousseau y Wolf?. Y, sin embargo, ese *final* confuciano de la interioridad china es considerado como su principio, y hasta se confunde el sincretismo de la época Han con la religión china [18].

Sabemos ya que, contra lo que supone la opinión general, hubo en China una vieja y poderosa clase sacerdotal [19]. Sabemos que en el texto de Chuking se han conservado restos de los viejos cantares heroicos y mitos divinos, sometidos a una reelaboración racionalista. Igualmente el Chouli, Ngili y Chiking nos revelarían muchas ideas viejísimas, si se examinaran partiendo de la convicción de que tiene que haber cosas más hondas que las que Confucio y sus semejantes pudieran percibir.

Sabemos de cultos cthónicos y fálicos en el periodo Chu primitivo; sabemos de un sagrado orgiasmo donde el servicio divino era acompañado de danzas extáticas; sabemos de representaciones mímicas y diálogos entre el dios y la sacerdotisa, acaso origen en China, como en Grecia, del drama [20]. Finalmente, sospechamos por qué la riqueza de figuras divinas y de mitos en la China primitiva hubo de ser absorbida por una mitología imperial. Pues no sólo todos los emperadores legendarios, sino la mayoría de las figuras de las dinastías Hia y Chang, anteriores a 1400, son, pese a las fechas y a las crónicas, pura naturaleza transformada en historia. Las raíces de este hecho entran profundamente en las posibilidades de toda cultura joven. El culto de los antepasados intenta siempre apoderarse de los demonios naturales. Todos los héroes homéricos, como igualmente Minos, Teseo, Rómulo, son dioses transformados en reyes. En el Heliand estuvo Cristo a punto de convertirse en rey. María es la reina coronada del cielo. Es esta la manera suprema, inconsciente, con que los hombres de raza pueden venerar algo: lo que es grande ha de ser de raza, ha de ser poderoso, dominador, antepasado de nuestras generaciones.

Un sacerdocio enérgico sabe bien pronto aniquilar esta mitología del tiempo. Pero en la Antigüedad consigue a medias conservarse, y en China se conserva íntegra, en relación exacta con la desaparición del elemento sacerdotal. Los viejos dioses ahora son emperadores, príncipes, ministros, cortesanos. Hechos naturales se convierten en hazañas de los regentes e invasiones de pueblos se tornan empresas sociales. Nada podía ser más grato a los confucianos; ahí tenían el mito que podía admitir en su seno tendencias éticosociales en gran número, bastándoles, pues, con borrar las huellas del mito primitivo natural.

Para la conciencia china, cielo y tierra eran mitades del macrocosmos, sin que entre ellas exista oposición. Cada una refleja a la otra. En esta imagen falta el dualismo mágico, como igualmente falta la unidad fáustica de la fuerza activa. El transcurso de las cosas aparece en

la mutua acción libre de dos principios: el *yang* y el *yin*, que los chinos piensan más bien en sentido periódico que en sentido polar. En correspondencia con ellos, existen dos almas en el hombre: la *kwei* corresponde al *yin*, a lo terrestre, obscuro, frío, y se corrompe con el cuerpo; el *sen* es el alma superior, luminosa y permanente [21]. Pero fuera del hombre hay también innumerables masas de las dos clases de almas. Enjambres de espíritus llenan el aire, el agua la tierra; todo está poblado y molido por *kweis* y *sens*. La vida y la naturaleza y la vida humana consisten en el juego de estas unidades. Prudencia, felicidad, fuerza y virtud dependen de sus relaciones. El ascetismo y el orgiasmo, la costumbre caballeresca del *hiao*, que obliga al hombre distinguido a vengar el crimen de un antepasado, aun siglos después de cometido, en su descendiente, y a no sobrevivir a una derrota [22], la moral racional del *yen* que, según el juicio del racionalismo, se deriva del conocimiento, todo eso procede de la representación de las fuerzas y posibilidades del *kwei* y del *sen*.

Todo ello queda compendiado en la palabra *tao*. La lucha en el hombre entre el *yang* y el *yin* es el *tao* de su vida. El tejer de los espíritus en el universo es el *tao* de la naturaleza. El mundo tiene *tao*, por cuanto tiene compás, ritmo, periodicidad.

El mundo tiene *li* (tensión), por cuanto lo conocemos y extraemos de él relaciones fijas para aplicación remota. Tiempo, sino, dirección, raza, historia, todo esto contemplado con la gran imagen cósmica de la primer época *Chu*, todo eso está contenido en esa única palabra. Hay aquí cierta afinidad con el camino del Faraón hacia su santuario, con el pathos fáustico de la tercera dimensión; pero el *tao* hállase bien lejos de la idea de la superación técnica de la naturaleza. El porqué chino evita la perspectiva enérgica. Pone horizontes tras horizontes e invita a andar errabundo, en vez de proponer una meta fija. La «catedral» china de la época primitiva, el Pi-yung, con sus senderos que pasan por puertas, enramadas, escaleras, puentes y plazas, carece del rasgo inflexible de Egipto y de la tendencia a la profundidad del gótico.

Cuando Alejandro se presentó a orillas del Indo, ya la religiosidad de estas tres culturas había decaído en las formas ahistóricas de un amplio taoísmo, budismo y estoicismo. Mas poco después se encumbra el grupo de las religiones mágicas, en el territorio situado entre el mundo antiguo y la Judea.

Hacia la misma época, debió comenzar la historia religiosa de los Inca y de los Maya, definitivamente perdida para nosotros.

Un milenio después, cuando todo esto estaba ya también exhausto interiormente, surge en el suelo del imperio franco tan poco prometedor, el cristianismo germano católico, con sorprendente fuerza y ascensionalidad. Y aquí sucede como en todo: si bien el tesoro y provisión de nombres y usos procede de Oriente, si bien miles de detalles singulares provienen de remotísimas sensibilidades germánicas y célticas, sin embargo, la religión gótica es algo nuevo, inaudito, algo en su fondo último incomprensible para los no pertenecientes a ella, tanto que el establecimiento de nexos en la superficie histórica resulta un juego sin sentido.

El mundo místico que envuelve ese alma joven, conjunto de fuerza, voluntad y dirección, visto bajo el símbolo primario de la infinitud, una gigantesca acción a distancia, abismos de

horror y de beatitud que de pronto se abren, todo esto constituía algo muy natural para los elegidos de esa primera religiosidad; de suerte que no necesitaban ponerse a distancia para «conocerlo» como unidad. Vivían en ella. Pero para nosotros, separados de esos nuestros abuelos por treinta generaciones, ese mundo es tan extraño y prepotente, que sólo nos acercamos a la inteligencia de algunas partes aisladas, con lo cual malentendemos el todo indivisible.

La deidad paternal era sentida como la fuerza misma, la acción eterna, inmensa y ubicua, la sagrada causalidad que para los ojos terrenales apenas si podía adoptar formas tangibles. Pero todo el anhelo de la raza joven, todo el afán de esa sangre poderosa y enérgica que ansia inclinarse humilde ante el *sentido de la sangre* misma, halló su expresión en la figura de la virgen y madre María, cuya coronación en el cielo fue uno de los primeros temas del arte gótico. María es una figura luminosa en blanco, azul y oro, entre los celestes escuadrones.

Inclinase sobre el recién nacido, siente la espada en el corazón, yace al pie de la cruz y sostiene el cadáver del hijo muerto. Al recodo del milenio, estructuraron su culto Pedro Damiani y Bernardo de Claraval; el Ave María y el saludo inglés nacieron entonces; y después, entre los Dominicos, el rosario. Innumerables leyendas envuelven a María y su figura. La Virgen guarda el tesoro de la Gracia en la Iglesia; ella es la gran Intercesora.

En el círculo de los franciscanos se creó la fiesta de su Visitación; entre los benedictinos ingleses, antes de 1100, surgió la de su Inmaculada Concepción, que distrae a María de la humanidad mortal y la lanza en el mundo luminoso.

Pero ese mundo de pureza, de luz y de espiritual belleza fuera impensable sin la contrafigura inseparable, que pertenece a las cimas del goticismo y constituye una de sus más inescrutables creaciones, hoy empero olvidada, *voluntariamente* olvidada. Mientras María reina allá arriba, sonriente en su belleza y dulzura, otro mundo ocupa el plano inferior, un mundo que dondequiera, en la naturaleza y en la humanidad, se estremece, siembra el mal y el dolor, taladra, rompe, engaña, seduce: el reino del diablo. El diablo atraviesa la creación toda, siempre en acecho. Una muchedumbre de coboldos, fantasmas, brujas, trasgos nos envuelve en figura humana. Nadie sabe si este individuo que nos habla no habrá firmado un pacto con el diablo. Nadie sabe si este niño recién logrado no es un ente diabólico. Un terror angustioso, como acaso sólo el primer período de la cultura egipcia lo haya conocido, pesa sobre los hombres, que, a cada instante, pueden desaparecer tragados por el abismo. Había una magia negra, misas diabólicas y aquelarres, fiestas nocturnas en las cimas, bebedizos hechizados y palabras mágicas. El príncipe de las tinieblas con sus parientes —madre y abuela, pues como su existencia misma burla el sacramento del matrimonio no puede tener mujer ni hijos —, con los ángeles caídos y los demás compañeros, constituye una de las más grandiosas concepciones de la historia religiosa, esbozada apenas en el Loki germánico. Ya en los autos y misterios del siglo XI estaban acabadas sus figuras grotescas, con sus cuernos, sus garras y sus cascos. Estas figuras llenan la fantasía artística y aparecen en la pintura gótica hasta Durero y Grünewald. El diablo es astuto, perverso, cruel y, sin embargo, al fin resulta vencido por las potencias de la luz. El y su ralea son caprichosos, entrometidos, capciosos y de una fantasía inaudita; son la encarnación de la carcajada infernal, frente a la sonrisa esclarecida de la reina

celeste. También, empero, encarnan el humor mundano fáustico, frente a la quejumbre del pecador contrito.

Nunca nos representaremos con suficiente gravedad e inminencia ese cuadro del diablo. Nunca nos figuraremos bastante profunda la fe de aquellos tiempos del demonio. El mito de María y el mito del diablo se han formado juntos, y no es posible el uno sin el otro. Dudar de los dos es pecado mortal.

Existe un culto a María en las oraciones y un culto al diablo en los conjuros y exorcismos. El hombre camina de continuo sobre un abismo oculto bajo una fina cubierta. La vida en este mundo es una lucha continua y desesperada con el diablo, frente al cual todo miembro de la iglesia militante ha de defenderse y pelear, probando sus fuerzas como buen caballero.

Desde arriba contemplan la pelea los miembros de la Iglesia triunfante, ángeles y santos, en su gloria. Y en esa lucha la gracia divina actúa como un escudo. María es la protectora, a cuyo seno se acoge el hombre; y es también el juez de liza que otorga el premio del torneo. Ambos mundos tienen su leyenda, su arte, su escolástica y su mística. También el diablo puede hacer milagros. Y hay aquí algo que en ninguna otra religión primitiva aparece: el color simbólico. El blanco y el azul simbolizan la madonna. El negro, el amarillo azufre y el rojo pertenecen al mundo diabólico. Los santos y los ángeles flotan en el éter. Pero los demonios saltan y cojean, y las brujas silban en la noche. Ambos aspectos, la luz y la noche, el amor y el terror, llenan el arte gótico con su indescriptible interioridad.

Nada de esto es «fantasía artística». Todos estaban convencidos de que el mundo alberga enjambres de ángeles y de demonios.

Los ángeles luminosos de Fra Angélico y de los primitivos maestros del Rin, las figuras grotescas en los portales de las grandes catedrales, llenan realmente el aire. Eran vistos; su presencia era sentida por todo el mundo. Ya no tenemos idea hoy de lo que es un mito. Un mito no es una representación estética cómoda, sino un pedazo de la más corpórea realidad, que penetra toda la conciencia y conmueve la existencia en sus más íntimas raíces. Esos seres andan en torso del hombre continuamente. Aquellos hombres los miraban, sin verlos.

Creían en ellos con esa fe que considera pecaminosa la idea misma de una prueba. Lo que hoy llamamos mito, nuestro entusiasmo saturado de literatura por el gótico pintoresco, no es sino

alejandrino. Entonces no se «paladeaba» el gótico; la muerte estaba oculta detrás de todas esas representaciones [23].

Porque el diablo podía adueñarse de un alma y seducirla a herejía, lascivia y hechicería. La lucha contra el diablo era llevada sobre la tierra a fuego y sangre y dirigida contra los hombres que se habían entregado a los poderes tenebrosos. Es muy cómodo prescindir de estos rasgos, al pensar en aquellos siglos; pero sin esa realidad tremebunda, el gótico todo quedaría reducido a romanticismo. Con los fervorosos y amantes himnos a María ascendía al cielo el humo de innumerables hogueras.

Junto a la catedral erguíanse el patíbulo y la rueda. En aquella época vivían los hombres estremecidos de terror; y no al verdugo, sino al infierno. Miles de brujas estaban convencidas de que en efecto eran brujas. Denunciábanse ellas mismas; rogaban por su absolución, confesaban por puro amor a la verdad sus correrías nocturnas y sus pactos con el diablo. Vertiendo lágrimas de conmiseración ordenaban los inquisidores la tortura para salvar sus almas, Tal es el mito gótico de donde han salido las cruzadas, las catedrales, la pintura íntima, la mística.

A su sombra floreció aquel sentimiento gótico de la beatitud, cuya profundidad somos hoy incapaces de representarnos.

Nada de esto existía aún en la época de los Carolingios.

Carlomagno castiga en la primera capitular sajona (787) la creencia germánica en trasgos y fantasmas (*strigae*), y todavía en 1020 esa creencia es reprobada en el decreto de Burkard de Worms, decreto que en forma muy mitigada pasa a incorporarse hacia 1140 en el decretum Gratiani [24]. Cesario de Heisterbach conocía ya muy bien la leyenda del diablo. En la *leyenda Áurea* aparece con tanta realidad y eficacia como la historia de María. A 1233, cuando se remataban las bóvedas de la catedral de Maguncia y de Spira, apareció la bula *Vox in Roma*, que hizo canónica la creencia en el diablo y en las brujas. Fue poco después del «Canto al sol» de San Francisco, y mientras los franciscanos arrodillados alzaban sus fervorosas plegarias a María, aprestábanse los dominicos a luchar contra el diablo por medio de la Inquisición. Justamente porque en la figura de María había hallado su centro el amor celestial, quedó el terrenal emparentado con el demonio. La mujer es el pecado. Tal fue el sentimiento de los grandes ascetas, como igualmente lo fuera en la Antigüedad, en la China y en la India.

El diablo domina por medio de la mujer; la bruja es la propagadora del pecado mortal. Santo Tomás de Aquino ha desarrollado la siniestra teoría del incubo y el súcubo. Místicos como San Buenaventura, Alberto Magno, Duns Scoto han perfeccionado la metafísica del diablo.

La robusta fe del gótico es el supuesto constante del sentir renacentista. Cuando Vasari encomia a Cimabue y a Giotto por haber sido los primeros en seguir a la naturaleza por maestra, refiérese justamente a esa naturaleza gótica, llena de espíritus angélicos y demoníacos, eterna amenaza de la luz ambiente. Imitar la naturaleza significa imitar su alma, no su superficie. Acabemos de una vez con el cuento de una «renovación» de la Antigüedad. Renacimiento, *rinascita*, significaba por entonces el ascenso *gótico*, iniciado en el año 1000 [25], el nuevo sentimiento *fáustico* del cosmos, la nueva conciencia del yo en lo *infinito*. Pudieron sin duda algunos espíritus entusiasmarse por la Antigüedad que ellos se representaban. Pero esto fue un gusto, nada más. El mito antiguo era materia de entretenimiento, un juego alegórico; a través del fino velo transparéntase el mito verdadero, el gótico, con gran precisión. Cuando Savonarola se presenta, desaparece al punto la broma antigua, de la vida florentina. Todos han trabajado para la Iglesia, y con entera convicción: Rafael ha sido el más profundo pintor de madonnas. Una firme creencia en el demonio y en la victoria sobre él, con ayuda de los santos, constituye la base de todo este arte y de toda esta literatura. Todos ellos, sin excepción, pintores, arquitectos, humanistas, aunque tengan

continuamente en los labios los nombres de Cicerón, Virgilio, Venus, Apolo, consideraban como muy natural la quema de las brujas y llevaban amuletos para preservarse del diablo. Las obras de Marsilio Ficino están llenas de sabias consideraciones sobre las brujas y el demonio. Francesco de la Mirándola escribió en latín elegante el diálogo «Las Brujas» para prevenir del peligro a los finos ingenios que le rodeaban [26]. Cuando Leonardo trabajaba en Santa Ana, durante la época culminante del Renacimiento, escribía en Roma el *Martillo de las brujas* en el más exquisito latín humanista (1487). El gran mito del Renacimiento era *éste*, y sin él no se comprende la fuerza enorme, típicamente gótica, de ese movimiento antigótico. Hombres que no hubieran rastreado el demonio a su alrededor, no hubieran podido crear ni la *Divina Comedia*, ni los frescos de Orvieto, ni los techos de la Sixtina.

Sobre el fondo poderoso de ese mito elevóse en el alma fáustica el sentimiento de lo que realmente era: un yo perdido en el infinito, gran fuerza, pero una fuerza impotente en una infinidad de otras fuerzas; gran voluntad, pero una voluntad llena de temor por su libertad. Nunca ha sido el problema de la libertad de la voluntad pensado más honda y más angustiosamente. Otras culturas no lo han conocido, Pero justamente porque la entrega mágica era aquí imposible; justamente porque no existe aquí el yo como parte de un espíritu universal pensante sino que el yo está solo y lucha por si solo para afirmarse justamente por eso, todo límite de la libertad hubo de aparecer como una cadena que el yo arrastra por la vida, y esta misma vida como una muerte viva. Mas siendo ello así, ¿por qué?, ¿para qué?.

Esta idea tiene por resultado una profunda sensación de culpa que, como quejumbre desesperada, atraviesa todos estos siglos. Las catedrales elevan sus oraciones y ruegos al cielo; las bóvedas góticas se alzan como manos cruzadas en signo de piedad; en los altos ventanales apenas brilla una luz consoladora en la noche de las largas naves catedralicias. Las secuencias paralelas del canto eclesiástico cortan el aliento; los himnos latinos hablan de rodillas heridas y de disciplinazos en la celda nocturna. Para el hombre mágico la cueva cósmica era angosta y el cielo estaba cerca. Para estos hombres del gótico, en cambio, el cielo está infinitamente lejos. Ninguna mano parece tenderse desde esos espacios. En torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo. Por eso la gran aspiración del misticismo es dejar de ser criatura, como decía Seuse, desembarazarse de sí mismo y de toda cosa (Maestro Eckart), abandonar la reclusión del yo. Y junto al misticismo, una meditación interminable, un análisis de conceptos cada vez más fino para descubrir el porqué. Y, por último, el grito universal pidiendo la gracia; no la gracia mágica que desciende como substancia, sino la gracia fáustica que desata la voluntad.

Poder querer libremente: he aquí en el fondo más profundo la única merced que el alma fáustica implora del cielo. Los siete sacramentos del goticismo —sentidos como unidad por Pedro Lombardo, elevados a dogma en el concilio lateranense de 1215, fundamentados por Santo Tomás de Aquino en el aspecto místico —no tienen otro sentido. Acompañan al alma individual desde el nacimiento hasta la muerte, y la protegen de las potencias demoníacas que intentan encastillarse en la voluntad. Pues entregarse al demonio significa entregarle *la voluntad*. La iglesia militante sobre la tierra es la comunidad visible de los que están agradaos por el goce y participaron de los Sacramentos, para poder querer. Esta certidumbre de ser libre aparece garantida en el Sacramento del altar, que a partir de este

momento cambia por completo de sentido. El milagro de la transustanciación que diariamente se verifica entre los dedos del sacerdote, la hostia consagrada en el altar mayor de la catedral, la presencia real de quien se sacrificó por dar a los suyos la *libertad de la voluntad*, todo esto producía un respiro, una embriaguez que hoy no podemos ya representarnos. Para conmemorarlo, fue fundada en 1264 la fiesta principal de la Iglesia católica, la fiesta del Cuerpo de Nuestro Señor, el *Corpus Christi*.

Pero aún es mayor el alcance del Sacramento propiamente fáustico: *la penitencia*. Con el mito de María y el mito del diablo constituye la penitencia la tercera gran creación del goticismo y da a las otras dos una profundidad y significación peculiares.

Por el Sacramento mágico del bautismo, el hombre era incorporado al gran *consensus*; el gran espíritu divino entraba a morar en él, y para todo cuanto sucedía desprendíase de aquí el deber de sumisión. Pero en la penitencia fáustica está incluida la *idea de la personalidad*. No es justo decir que sea el Renacimiento quien ha descubierto la personalidad [27]. Lo que ha hecho el Renacimiento ha sido dar de la personalidad un concepto brillante y superficial, que cualquiera pudo en seguida comprender. La personalidad nace con el goticismo, pertenece íntimamente al goticismo, es uno y lo mismo con el espíritu gótico. La penitencia es obra personal de cada uno. Cada uno ha de inquirir su conciencia; cada hombre se coloca arrepentido ante el infinito; cada uno, solitario, ha de comprender en la confesión su personal pretérito y concebirlo en palabras; la absolución, la liberación del yo para nuevos actos responsables, se verifica sobre un solo hombre. El bautismo es impersonal.

Lo recibe *el* hombre, no *este determinado* hombre. Pero la idea de la penitencia supone que cada acción adquiere su valor singular por quien la verifica. Esto es lo que distingue la tragedia occidental de la antigua, china e india; esto es lo que ha orientado nuestro Derecho penal siempre hacia el actor y no hacia el acto; esto es lo que, en Occidente, ha hecho que los conceptos fundamentales de la ética se deriven del hacer individual y no de la actitud típica. La responsabilidad fáustica, en lugar de la sumisión mágica, la voluntad individual en lugar del *consensus*, la descarga en vez de la resignación; tal es la diferencia entre el más activo y el más pasivo de los sacramentos. Y así llegamos de nuevo a la distinción entre la cueva cósmica y el dinamismo de lo infinito. El bautismo se recibe; la penitencia la realiza cada cual en sí mismo. Pero justamente esa concienzuda inquisición en el propio pasado es al mismo tiempo el testimonio más remoto y la gran escuela del *sentido histórico* en el hombre fáustico. No hay otra cultura en que la vida propia sea para el viviente, rasgo por rasgo y obligatoriamente, tan importante; pues ha de dar cuenta de ella en palabras. Si la investigación histórica y biográfica caracterizan desde un principio el espíritu occidental; si ambas en el fondo son examen de conciencia y confesión; si ambas retrotraen la existencia a un fondo histórico, con plena conciencia y referencia consciente, de un modo que en otra cultura parecería imposible e intolerable; si nosotros nos hemos habituado a considerar la historia en aspectos milenarios y no de manera rapsódica y decorativa, como los antiguos y los chinos, sino con sentido de orientación —con la fórmula casi sacramental que le sirve de base: *tout comprendre, c'est tout pardonner*—, la causa de ello se encuentra en ese sacramento de la iglesia gótica, en esa continua exoneración de l yo mediante exámen y justificación *históricos*. Cada confesión es una autobiografía. Esa liberación de la voluntad es para nosotros tan necesaria, que negarnos la absolución nos conduce a la desesperación, al aniquilamiento.

Sólo quien vislumbre la beatitud de semejante absolución interior comprenderá el viejo nombre de *Sacramentum resurgentium* «sacramento de los resucitados» [28].

Si el alma en esta difícil decisión, permanece atendida a si sola, queda siempre algo de irresuelto, como una nube, sobre ella. No hay institución religiosa que tanta dicha haya proporcionado al mundo. Todo el fervor y amor celestial del goticismo descansaba en la certidumbre de la plena salvación por la virtud concedida al sacerdote. La incertidumbre que sobrevino al decaer el sacramento de la penitencia fue causa de que se obscureciese no sólo la alegría vital del goticismo, sino también el mundo luminoso de María. Y sólo quedó el mundo del diablo con su dura ubicuidad. En lugar de esa beatitud, ya irrecobrable, vino a ponerse el *heroísmo* protestante, y sobre todo puritano, que sigue combatiendo, aun perdida la esperanza. «No hubiera debido quitársele al hombre la confesión auricular», ha observado Goethe. Una pesada seriedad se extendió sobre las comarcas donde la confesión dejó de practicarse. Las costumbres, el traje, el arte, el pensamiento, tomaron el color nocturno del único mito restante. Nada hay más pobre de sol que la teoría de Kant. «Cada cual sea su propio sacerdote»; a esta convicción hubo que asirse, por cuanto contenía deberes, no por cuanto contenía derechos. Nadie se confiesa a sí mismo con la certidumbre interna de la absolución. Por eso la eterna necesidad de aligerar el alma, de desgravar el alma de su pasado, ha transformado hondamente todas las formas superiores de la comunicación, y en los países protestantes ha transformado la música, la pintura, la poesía, la carta, el libro de los pensadores, en medios no de exposición, sino de autoacusación y confesión ilimitada. Y aun en los países católicos, sobre todo en París, coincide la duda en la penitencia con el nacimiento del arte psicológico. La contemplación del mundo desapareció ante la infinita rebusca en el interior del yo. En vez del infinito, tomóse por sacerdote y juez al conjunto de los contemporáneos y la posteridad. El arte personal, el arte en el sentido que distingue a Goethe de Dante, a Rembrandt de Miguel Ángel, viene a ser un sucedáneo de la penitencia. Pero con esto ya la cultura occidental se halla en la cúspide de su época posterior [29].

18

La reforma significa en todas las culturas lo mismo: reducción de la religión a la pureza de su idea originaria, tal como apareció al principio, en los grandes siglos primeros. Este movimiento reformador no falta en ninguna cultura, ya lo conozcamos—como en Egipto—o lo ignoremos—como en China—.

Significa también que la ciudad y el espíritu burgués se libentan poco a poco del alma rural, se oponen a la omnipotencia del alma rural y examinan el sentir y el pensar de las clases rurales con relación a si, a la ciudad, al espíritu ciudadano. Si este movimiento de reforma ha conducido en la cultura mágica y en la cultura fáustica a una disgregación y fundación de nuevas religiones, ello es el resultado del azar y no está incluido en el concepto mismo de reforma. Bien sabido es cuan poco faltó, bajo Carlos Quinto, para que Lutero fuese reformador de toda la Iglesia.

Pues Lutero, como todos los reformadores en todas las culturas, fue el último, no el primero, de una serie poderosa que desde los grandes ascetas del campo llega a los sacerdotes de las ciudades. La reforma es *goticismo*, es la perfección y el testamento del goticismo. El coral de Lutero: «Firme castillo...» no pertenece a la lírica del barroco. En él resuena todavía el soberbio latín del *Dies irae*. Es el último gran cantar contra el diablo, compuesto por la iglesia militante («y aun cuando el mundo estuviera lleno de diablos»). Lutero, como todos los reformadores que aparecen desde el año 1000, no combatió a la Iglesia por demasiado exigente, sino porque la encontraba demasiado modesta en sus pretensiones. La gran corriente parte de Cluny y pasa por Arnolfo de Brescia, que pedía el retorno de la Iglesia a la pobreza apostólica, y fue quemado en 1155; por Joaquín de Floris, que fue el primero en emplear la voz

reformare, por los espirituales de la orden franciscana: Jacopone da Todi, el revolucionario y poeta del Stabat Mater, que a la muerte de su joven esposa se convirtió de caballero en asceta y quiso derribar a Bonifacio VIII porque no administraba la Iglesia con suficiente severidad; pasa por Wiclif, por Hus, por Savonarola, hasta Lutero, Carlstadt, Zwingli, Calvino y—Loyola. Todos quieren perfeccionar interiormente—no superar—el cristianismo gótico. Y lo mismo sucede con Marción, Atanasio, los monofisitas y nestorianos, que en los concilios de Efeso y Calcedonia quieren purificar la doctrina y retraerla a su origen [30]. Los antiguos órficos del siglo VII fueron asimismo los últimos y los primeros de una serie que debió comenzar antes de 1000. Igualmente la perfección de la religión de Re, al final del antiguo imperio —goticismo egipcio—, significa un remate y no un nuevo comienzo. De igual manera existe una reforma de la religión védica hacia el siglo X, a la cual sigue la época bramánica posterior. Y debió haber una época correspondiente, hacia el siglo IX, en la historia religiosa de China.

Por mucho que se diferencien las «Reformas» en las distintas culturas, todas coinciden en querer que la fe, harto extraviada en el mundo como historia—en la «temporalidad», «secularidad»—, se retraiga al mundo de la naturaleza, de la pura conciencia, del puro espacio sin tiempo, regido por la causalidad; quieren que la fe se aparte del mundo económico («riqueza»); y se acoja al mundo de la ciencia («pobreza»); que se desvíe de los círculos políticos y caballerescos a que pertenecen el Renacimiento y el humanismo, para refugiarse en los círculos espirituales ascéticos, y que, finalmente—y esto es tan importante como imposible—, abandone la ambición política de los hombres de raza bajo el traje sacerdotal, para incluirse en el seno de la causalidad santa, que no es de este mundo.

En el Occidente de entonces—y la situación es idéntica en todas las demás culturas—dividíase el *corpus christianum* de la población en tres clases: *status politicus*, *ecclesiasticus* y *oeconomicus* (burguesía). Mas vistas las cosas desde la ciudad, y no ya desde el castillo y la aldea, pertenecían a la primera clase los funcionarios y los jueces; a la segunda, los sabios. El aldeano era olvidado. Así se comprende la oposición entre el Renacimiento y la Reforma, que es una *oposición de clases*, sin diferencia de sentir cósmico, como la que existe entre el Renacimiento y el gótico. El gusto cortesano y el espíritu conventual se han trasplantado a la ciudad y se contraponen en ella: en Florencia, los Médicis y Savonarola; en la Grecia de los siglos VIII y VII las estirpes distinguidas de la *polis*, en cuyo seno los cantares homéricos fueron fijados por la escritura, y los últimos órficos, que ahora también emplean la escritura. Los artistas del Renacimiento y los

humanistas son los sucesores legítimos de los trovadores y «minnesänger», y así como una línea recta va de Arnolfo de Éresela a Lutero, así también una línea recta parte de Bertrán de Born y Peire Cardinal, pasa por Petrarca y llega al Ariosto. El castillo se ha convertido en palacio ciudadano y el caballero se ha tornado patricio. Todo el movimiento se verifica en los palacios, que son cortes; limitase a las esferas de la expresión que le importaban a una sociedad distinguida; fue alegre como Homero, porque era cortesano —los problemas son de mal gusto, y Dante y Miguel Ángel sentían muy bien que no pertenecían a tal movimiento —, y pasa los Alpes, llega a las costas del Norte, no porque representase una concepción del mundo, sino porque era un gusto nuevo.

En el «renacimiento nórdico» de las ciudades comerciales y capitales principescas, el tono refinado del patricio italiano viene a substituir al tipo del caballero francés.

Pero también los últimos reformadores, como Savonarola y Lutero, eran frailes de *ciudad*. Esto es lo que los distingue íntimamente de Joaquín y de Bernardo. Su ascetismo urbano y espiritual representa el tránsito de los pacíficos valles solitarios al cuarto del sabio, en la época barroca. La sensibilidad mística de Lutero, origen de su teoría de la justificación, no es Bernardo, que contemplaba en tomo los bosques y las colinas y en lo alto, las nubes y las estrellas, sino la de un hombre que, por angostas ventanillas, contempla las callejuelas, las paredes y los tejados de las casas. Lejos está ya aquella amplia naturaleza henchida de Dios; lejos de los muros urbanos. Aquí, en la ciudad, habita el espíritu libre, el espíritu divorciado del campo. Dentro de la conciencia urbana, envuelta en sillares, la sensibilidad y la inteligencia se han separado, hostiles. La urbana de los últimos reformadores es la mística de la intelección pura y no de los ojos; es un esclarecimiento de los conceptos que enturbia y ensombrece las rutilantes figuras de los mitos anteriores.

Mas por eso mismo es esa mística, con su real profundidad, asunto de pocos hombres. Nada queda ya de aquella riqueza sensible que al más pobre ofrecía un apoyo. La poderosa hazaña de Lutero es una decisión puramente espiritual. No en vano fue el último gran escolástico de la escuela de Occam [31]. Dio libertad absoluta a la personalidad fáustica. Entre él y el infinito desaparece la persona intermediaria del sacerdote. La persona ahora queda sola, atendida por completo a sí misma; es ahora su propio sacerdote y juez. Pero el pueblo sólo podía sentir, sin comprender, el rasgo libertador que en Lutero había.

Saludó con entusiasmo la quiebra de los deberes visibles; pero no comprendió que en su lugar aparecían otros deberes más estrictos, unos deberes puramente espirituales. San Francisco de Asís dio mucho y recibió poco. Los reformadores urbanos adquirieron mucho y devolvieron poco a la mayoría.

La sagrada causalidad del Sacramento de la penitencia fue substituida en Lutero por la experiencia mística de la íntima absolución «sólo mediante la fe». En esto se acerca Lutero mucho a Bernardo de Claraval: la vida entera como una penitencia, como un ininterrumpido ascetismo espiritual frente al ascetismo visible de las obras externas.

Ambos han comprendido la absolución interna como un milagro divino: el hombre, al transformarse, transforma también a Dios. Pero lo que ninguna mística pura puede substituir es el «tú» fuera, en la libre naturaleza. Lutero y Bernardo nos han amonestado,

diciéndonos: debes creer también que Dios te ha perdonado. Pero para Bernardo la fe se transforma en saber por la potencia del sacerdote, mientras que para Lutero se hunde en la duda y en la desesperación. Ese pequeño yo, separado del cosmos, recluso en su existencia individual; ese yo solitario, en el sentido más tremendo de la palabra, necesitaba la proximidad de un tú poderoso, y tanto más cuanto que más débil es el espíritu. En esto reside la significación profunda del sacerdote occidental, quien desde 1215 queda destacado sobre el resto de la humanidad, merced al sacramento de la ordenación y al *character indelebilis*. El sacerdote es una mano con la que el más mísero puede asir a Dios. El protestantismo ha roto esta relación *visible* con el infinito. Los espíritus fuertes pudieron recobrarla; pero los débiles la fueron perdiendo poco a poco. Bernardo, que realizó en sí mismo el milagro interior, no quiso, sin embargo, privar a los demás de la otra vía más fácil; justamente, para su alma luminosa, el mundo de María era dondequiera, en la naturaleza viviente, la eterna proximidad y el inmediato auxilio. Lutero, que sólo se conoció a sí mismo y no conoció a los hombres, puso en lugar de la flaqueza real el heroísmo obligatorio. Para él la vida era una lucha desesperada contra el diablo; y esto fue lo que a todos impuso y de todos exigió. Y cada hombre está solo en esa lucha.

La Reforma ha iluminado la parte luminosa y consoladora del mito gótico: el culto de María, la veneración de los santos, las reliquias, las imágenes, las romerías, el sacrificio de la misa. Pero quedó el mito del diablo y de las brujas, que era la encarnación y la causa de la interior tortura, ahora encumbrada a su máxima grandeza. El bautismo fue, al menos para Lutero, un exorcismo, el sacramento que expulsa al diablo.

Surgió una gran literatura, puramente protestante, sobre el diablo

[32]. Los innumerables colores del goticismo quedaron reducidos al-negro. De las artes góticas sólo supervivió la música y precisamente la música de órgano. Pero en lugar del luminoso mundo místico, cuya auxiliadora proximidad echaba de menos la fe popular, resurge de profundidades remotísimas un trozo del antiguo mito germánico. Sucedió esto tan secretamente tan suavemente, que aun no se ha reconocido el hecho en su verdadera significación. Cuando se habla de leyendas populares de usos populares, no se dice con bastante insistencia lo que en todo ello verdaderamente había. Un mito auténtico, un culto auténtico, estaba contenido en la firme creencia en enanos cobardes, ondinas, tragos, almas errantes, en los ritos, sacrificios y conjuros celebrados con santo temor. En Alemania, por lo menos, la leyenda vino a substituir al mito de María.

María se llamó Dama Gracia, y donde antes hubo un santo apareció ahora el fiel Eckart. En el pueblo inglés surgió algo que ha sido desde hace mucho tiempo llamado fetichismo bíblico.

A Lutero le faltó—y esta fatalidad pesa siempre sobre Alemania—la visión de los hechos y la fuerza de la organización práctica. Ni supo reducir su doctrina a un sistema claro, ni dirigir el gran movimiento y proponerle un fin preciso. Ambas cosas realizó, empero, su gran sucesor Calvino. Mientras el movimiento luterano andaba sin jefe por Europa central, Calvino consideró su señorío sobre Ginebra como el punto de partida de una conquista del

mundo para el sistema coherente y consecuente del protestantismo. Por eso fue Calvino, y sólo Calvino, una potencia mundial. Por eso la lucha decisiva entre el espíritu de Calvino y el espíritu de Loyola fue la que, desde a caída de la Armada española, dominó toda la política mundial en el sistema los Estados barrocos y en la lucha por el dominio de los mares. En el centro de Europa, la Reforma y la contrarreforma peleaban por una pequeña ciudad imperial o por un par de míseros cantones suizos. En cambio, en el Canadá, en la desembocadura del Ganges, en el Cabo, en el Missisipí, eran tomadas entre Francia, España, Inglaterra y Holanda resoluciones decisivas, en las que se enfrentaban esos dos grandes organizadores de la religión de Occidente.

19

La energía morfogenética de la época posterior comienza no con la Reforma, sino tras la Reforma. Su creación más propia es la ciencia libre. La ciencia había sido para Lutero aún *ancilla theologiae*. Calvino mandó quemar al médico librepensador Servet. El pensamiento de la primera época egipcia, védica y órfica, sentía su destino en el sentido de que la crítica ha de confirmar la fe; sí no lo consigue, la crítica es falsa. El saber era la fe justificada, pero no la fe refutada.

Pero ahora, la energía crítica del espíritu urbano se ha hecho tan grande que ya no se contenta con confirmar, quiere también examinar y comprobar. Acoger con el entendimiento—no con el corazón—el contenido de las verdades de fe es lo que primeramente se propone la actividad analítica del espíritu. Tal es la diferencia entre la escolástica de la primera edad y la verdadera filosofía del barroco, entre el pensamiento neoplatónico y el islámico, entre el pensamiento védico y bramánico, entre el pensamiento órfico y presocrático. La causalidad—dijérase profana—de la vida humana, del mundo circundante, del conocer, se torna problema. La filosofía egipcia del Imperio medio ha medido en este sentido el valor de la vida; acaso tenga con ella cierta afinidad la filosofía posterior china —preconfuciana—, entre 800 y 500 antes de Jesucristo, *de* la cual nos da una idea confusa el libro atribuido a Kuan-Tsé (+ 645). Pequeños rastros indican que los problemas del conocimiento y de la biología hubieron de ocupar el centro de esa auténtica y única filosofía china, totalmente desaparecida.

Dentro de la filosofía barroca, la física occidental ocupa un preeminente. No sucede nada parecido en ninguna otra cultura. Indudablemente fue desde un principio, no la sirvienta de la teología, sino la *sierva de la voluntad técnica de poderío* y, por eso se orientó en el sentido matemático y experimental; fue esencialmente mecánica *practica*. Y siendo, pues, por completo técnica primero y teórica después, ha de ser tan antigua como el hombre fáustico mismo. Ya hacia el año 1000 aparecen trabajos técnicos de extraordinaria energía en la combinación. Ya en el siglo XIII trató Roberto Grosseteste el espacio como función de la luz, y Petrus Peregrinus escribió en 1289 el mejor tratado sobre el magnetismo, con base experimental, hasta Gilbert (1600). Los dos discípulos de Roger Bacon desarrollaron una teoría física del conocimiento como fundamento para sus ensayos técnicos. Pero la

audacia en el descubrimiento de nexos dinámicos llega todavía más lejos. El sistema copernicano está indicado en un manuscrito de 1322, y algunos decenios después los discípulos de Occam, en París, Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme, lo desenvuelven matemáticamente en relación con la mecánica anticipada de Galileo [33].

No debemos engañarnos sobre los instintos profundos que impulsan hacia estos descubrimientos. La contemplación pura no hubiera necesitado del experimento; pero el símbolo fáustico de la máquina, que ya en el siglo XII condujo a construcciones mecánicas y que ha convertido el *perpetuum mobile* en la idea prometéica del espíritu occidental, no podía prescindir del experimento. *La hipótesis de trabajo es siempre lo primero*, Justamente lo que no tiene sentido para ninguna otra cultura.

Hemos de familiarizarnos con el hecho extraño de que la idea de explotar prácticamente todo conocimiento de nexos naturales es una idea ajena a todos los hombres, con excepción del hombre fáustico, y de los que, como los japoneses, los judíos y los rusos, se hallan hoy bajo el encanto espiritual de la civilización fáustica. Nuestra imagen del mundo está dispuesta dinámicamente: he aquí algo que ya contiene el concepto de la hipótesis de trabajo. Para aquellos frailes meditados, la teoría viene después, la «contemplación» real sucede a esa hipótesis; y, sin advertirlo, esa teoría, nacida de la pasión técnica, les condujo a una concepción puramente fáustica de Dios como el gran maestro de máquinas que puede todo lo que ellos, en su impotencia, sólo se atreven a querer. Insensiblemente, el mundo de Dios va haciéndose cada siglo más semejante al *perpetuum mobile*. Y cuando, también insensiblemente, el mito gótico se ensombreció ante la visión de la naturaleza, cada día más educada en el experimento y la experiencia técnica, los conceptos de las hipótesis monacales de trabajo se convirtieron, desde Galileo, en esos númenes puros de la física moderna: la fuerza de choque, la fuerza a distancia, la gravitación, la velocidad de la luz y, finalmente, «la» electricidad, que en el cuadro electrodinámico del mundo ha absorbido las otras formas de energía, alcanzando así una especie de monoteísmo físico. Son los conceptos que se insinúan en las fórmulas para darles intuitividad mítica. Los números mismos son técnica, palancas y tornillos, secretos arrancados al universo. Ni el pensamiento físico de los antiguos, ni ningún otro pensamiento físico necesitó números, porque no aspiraba al dominio y poderío. La matemática *pura*, de Pitágoras y de Platón no está en relación alguna con las concepciones naturales de Demócrito y Aristóteles.

Así como en la Antigüedad la altiva obstinación de Prometeo frente a los dioses fue sentida y considerada como vesania criminal, así también la máquina fue sentida por el barroco como algo diabólico. El espíritu infernal había descubierto al hombre el secreto con que apoderarse del mecanismo universal y representar el papel de Dios. Por eso las naturalezas puramente sacerdotales, que viven en el reino del espíritu y no esperan nada de «este mundo», sobre todo los filósofos idealistas, los clasicistas, los humanistas, Kant y el mismo Nietzsche, guardan un silencio hostil sobre la técnica.

Toda filosofía posterior es una protesta crítica contra la contemplación del tiempo anterior, contra la teoría sin crítica. Pero esa crítica de un espíritu convencido de su superioridad alcanza también a la fe misma y provoca la única gran creación religiosa propia de la época posterior: el puritanismo.

El puritanismo aparece en el ejército de Cromwell y sus «independientes», hombres de hierro, aferrados a la Biblia, que van al combate cantando salmos; aparece en el círculo de los pitagóricos, que en la amarga seriedad de su doctrina de los deberes destruyeron la alegre Síbaris, imponiéndole para siempre la mácula de ciudad inmoral; aparece en el ejército de los primeros Kalifas, ejército que sojuzgó no sólo Estados, sino las almas. El paraíso perdido de Milton, algunas suras del Corán, lo poco que puede afirmarse con certidumbre sobre la doctrina pitagórica, todo esto viene a decir lo mismo: entusiasmo de un espíritu sobrio, ardor frío, mística seca, éxtasis pedante. Pero de nuevo una salvaje religiosidad arde en todo esto. Acumúlase aquí todo el fervor trascendente que la gran ciudad, predominando ya sin disputa sobre el alma del campo, puede dar de sí. Dijérase que el miedo de que en el fondo todo ello resulte artificioso y efímero ha concitado las almas, que, por la misma razón, parecen impacientes, sin indulgencia, sin compasión. El puritanismo, no sólo del Occidente, sino de todas las culturas, ignora la sonrisa, que iluminaba las religiones de todas las épocas primaverales; ignora los instantes de honda alegría vital; ignora el humor. En las suras del Corán ha desaparecido la pacífica beatitud que brilla tan frecuentemente en las infancias de Jesús o en Gregorio Nacianzeno, en la época primera de la cultura mágica. En Milton no existe ya la alegría comedida de los cánticos franciscanos. Una seriedad mortal pesa sobre los espíritus jansenistas de Port-Royal y sobre las reuniones de las «cabezas redondas», vestidas de negro, que en pocos años aniquilaron la «*old merry England*» de Shakespeare— *otra Síbaris* —. La lucha contra el demonio—cuya proximidad corpórea todos sentían—fue llevada con una acritud tenebrosa. En el siglo XVII fueron quemadas más de un millón de brujas, y no sólo en el norte protestante y en el sur católico, sino también en América y en la India. Triste y biliosa es la doctrina de los deberes en el Islam (*fikh*), con su dura inteligibilidad, y no lo es menos el catecismo de Westminster (1643) y la ética de los jansenistas (el «Augustinus» de Jansenio, 1640); también en el imperio de Loyola hubo por íntima necesidad un movimiento puritano. La religión es una metafísica vivida; pero tanto la comunidad de los santos—así se llamaban los independientes—, como los pitagóricos y como la sociedad de Mahoma, vivían esa metafísica no con los sentidos, sino con el intelecto, en conceptos. Parshva, que hacia 600 antes de Jesucristo fundó a orillas del Ganges la secta de los «desencadenados», enseñaba, como los demás puritanos, que no son el sacrificio y el rito los que conducen a la salvación, sino tan sólo el conocimiento de la identidad de Atman y Brama. En lugar de las visiones góticas, toda la poesía puritana ha puesto un espíritu alegórico desenfrenado, bien que reseco. El concepto es la fuerza verdadera y única en la conciencia de estos ascetas. Pascal busca conceptos y no, como el maestro Eckart, figuras. Quemar a las brujas porque está su brujería probada, no porque nadie las haya visto de noche volar por el aire. Los juristas protestantes aplican el Martillo de las brujas, de los dominicos, porque está fundado sobre conceptos. Las madonnas del goticismo primero se aparecían a los orantes; las madonnas del Bernino no son vistas por nadie.

Existen porque su existencia está demostrada, y los hombres se entusiasman por esa especie de existencia. El gran secretario de Cromwell, Milton, viste los conceptos de figuras, y Bunyan ha reducido todo un sistema de mitos conceptuales a una acción ético alegórica. Un paso más y llegamos a Kant, en cuya ética intelectualista el diablo aparece como concepto en la forma del mal radical.

Hemos de romper la imagen superficial de la historia y saltar sobre los límites artificiales, impuestos por el método de las ciencias occidentales, para ver que Pitágoras, Mahoma y Cromwell encarnan en tres culturas diferentes uno y el mismo movimiento.

Pitágoras no era filósofo. Según las noticias que nos dan los presocráticos, fue un santo, un profeta y fundador de una liga fanática y religiosa que impuso sus verdades con todos los medios políticos y militares a su disposición. En la destrucción de Síbaris por Cretona, seguramente la cumbre de una salvaje guerra religiosa, cuyo recuerdo se conservó en la memoria histórica, desatóse el mismo odio que hubo de desencadenarse sobre Carlos 1 y sus alegres caballeros, viendo en ellos no sólo una doctrina errónea, sino la personificación del sentimiento mundano. Un mito purificado y asentado en conceptos, con una moral rigurosa, daba a los elegidos de la liga pitagórica la convicción de alcanzar sobre todos los demás la salvación. Las plaquitas de oro encontradas en Thurioi y Petelia, y que eran puestas en las manos a los cadáveres de los iniciados, contenían la promesa del dios: bienaventurado y bendito, ya no serás un mortal, sino un dios. Es la misma seguridad que el Corán da a todos los que combaten la guerra santa contra los infieles—«el monaquismo del Islam es la guerra religiosa», dice un hadith del profeta—; es la misma fe con que los batallones férreos de Cromwell dispersaron a los «filisteos y amalecitas» del ejército real en Marston Moor y Naseby.

El Islam no es una religión del desierto, como la fe de Zwingli no es una religión de la alta montaña. Quiso la casualidad que el movimiento puritano, para el que estaba ya maduro el mundo mágico, partiese de un hombre de la Meca, en vez de partir de un monofisista o de un judío. En la Arabia del Norte estaban los Estados cristianos de los Ghassánidas y Lachmidas, y en el sur sobeó hubo guerras religiosas cristianojudías en que participó el mundo político de Axum hasta el imperio sasánida. Al Congreso de los príncipes de Marib no debió asistir probablemente ningún pagano, y poco después la Arabia del Sur cayó bajo la administración pérsica, esto es, mazdeíta. La Meca era una pequeña isla de paganismo árabe en medio de un mundo de judíos y cristianos, un breve resto que desde hacía mucho tiempo estaba penetrado de las ideas dominantes en las grandes religiones mágicas. Lo poco que de ese paganismo halló cabida en el Corán ha sido más tarde explicado, interpretado en sentido eliminatorio por el comentario de la Sunna y su espíritu sirio-mesopotámico. El Islam es una religión nueva casi tan sólo en el sentido en el que lo es el luteranismo. En realidad, prolonga las grandes religiones anteriores. Tampoco la propagación del Islam significa, como se cree, una migración de pueblos que salen de la península arábiga, sino una torrentera de entusiastas fieles que arrastra consigo a cristianos, judíos y mazdaítas, con fanáticos musulimes a su cabeza. Fueron bereberes de la patria de San Agustín los que conquistaron España y persas del Irak los que llegaron al Oxus. Los enemigos de ayer se convertían en los campeones de mañana. La mayor parte de los «árabes» que en 717, por vez primera, atacaron Bizancio eran de nacimiento cristianos. En 650 la literatura bizantina se extingue de golpe [34], sin que hasta ahora se haya comprendido el profundo sentido de esta desaparición: y es que esta literatura se prolonga en la arábiga; el alma de la cultura mágica encontró, por fin, en el Islam su verdadera expresión. De esta suerte, la cultura mágica se hizo realmente «árabe» y se libertó definitivamente de la pseudomorfosis. La destrucción de las imágenes, dirigida por el Islam, preparada de antiguo por los monofisitas y judíos, penetra en Bizancio, donde el

sirio León III (717-41) dio el predominio a ese movimiento puritano de las sectas islámico cristianas, de los pauliquianos (hacia 657) y más tarde de los bogomilos.

Las grandes figuras que rodeaban a Mahoma, como Abu-Bekr y Omar, son afines totalmente a los jefes puritanos de la revolución inglesa, como John Pym y Hampden. Y esta semejanza en el modo de pensar y de actuar sería todavía mayor si tuviéramos más conocimiento de los Hanifas, de los puritanos árabes antes y junto a Mahoma. Todos poseían la conciencia de una gran misión, lo que les hacía despreciar la vida y el lucro; todos habían adquirido, por la predestinación, la certidumbre de ser los elegidos de Dios. El grandioso vuelo que el Antiguo Testamento adquirió en los Parlamentos y campamentos de los independientes, ha dejado todavía en el siglo XIX en muchas familias inglesas la creencia de que los ingleses son sucesores de las diez tribus de Israel, pueblo de santos, a quien está conferida la dirección del mundo. Ese mismo sentimiento dominaba en las emigraciones a América que comenzaron con los peregrinos de 1620. Ese mismo sentimiento ha creado lo que hoy pudiera llamarse la religión americana y ha alimentado la evidencia con que el inglés practica su política, evidencia fundada en la certidumbre de la predestinación. Incluso los pitagóricos—cosa inaudita en la historia de la religión antigua— tomaron el poder político para enderezarlo a fines religiosos e intentaron imponer el puritanismo de ciudad en ciudad. La forma corriente entre los antiguos era la de cultos particulares en ciudades particulares, ninguna de las cuales se ocupaba de los ejercicios religiosos que se hacían en las demás. Pero los pitagóricos forman una comunidad de santos cuya energía práctica supera a la de los viejos órficos, como el entusiasmo guerrero de los independientes

supera al de las guerras de la Reforma.

Pero en el puritanismo se oculta ya el racionalismo, que, tras algunas generaciones de entusiastas, despunta por doquiera y asume el predominio. Es el paso de Cromwell a Hume.

No la ciudad en general, ni tampoco la gran ciudad, sino unas pocas ciudades son ahora el escenario de la historia: la Atenas socrática, el Bagdad de los Abbassidas, el Londres y el París del siglo XVIII.

«Ilustración» es la palabra que caracteriza esta época. El sol sale. Pero ¿qué es lo que va desapareciendo en el cielo de la conciencia crítica?.

Racionalismo significa la fe *solamente* en los resultados de la intelección crítica, esto es, en el «entendimiento». Si en la primera época se formuló el *credo quia absurdum* es porque esta afirmación contenía la certidumbre de que lo inteligible y lo ininteligible, *juntos*, forman el mundo, la naturaleza, que pinto Giotto y en la que los místicos se sumían, el universo, en que el entendimiento no penetra sino hasta donde lo permite Dios. Surge ahora, hijo de un callado despecho, el concepto de lo irracional; es aquello que, por ser imposible de comprender, queda desvalorizado. Unos lo desprecian abiertamente, calificándolo de superstición; otros, encubiertamente, llamándolo metafísica; sólo tiene valor la intelección segura, crítica. Misterios son prueba de ignorancia. La nueva religión sin misterios llámase, en sus supremas posibilidades, sabiduría, **sofía**; su sacerdote es el filósofo, y sus secuaces, los hombres cultos. Sólo para los incultos es indispensable la vieja

religión, piensa Aristóteles [35], y ésta es exactamente la opinión de Confucio y de Gotamo Budha, la opinión de Lessing y de Voltaire. Se vuelve a la naturaleza, lejos de toda cultura. Pero no se trata de una naturaleza vivida, sino de una naturaleza demostrada, oriunda del entendimiento, accesible sólo al intelecto; una naturaleza que no existe para el aldeano, una naturaleza que no conmueve, sino que sume al intelectual en una disposición de ánimo sumamente sensible. Religión natural, religión racional, deísmo, nada de esto es metafísica vívida, sino mecánica conceptual; es lo que Confucio llama «leyes del cielo» y el helenismo **ταξh**—fato—. Antes fue la Filosofía sirviente de la religiosidad trascendente. Ahora aparece la idea de que la filosofía debe ser ciencia, esto es, crítica del conocimiento, crítica de la naturaleza, crítica del valor.

Sin duda existe la sensación de que aun ahora la filosofía no es sino una dogmática rebajada, la fe en un saber que quiere ser saber *puro*. Se tejen sistemas que arrancan de principios al parecer seguros; pero, en fin de cuentas, dícese fuerza en lugar de Dios y conservación de la energía en vez de eternidad.

En la base de todo el racionalismo antiguo hállase el Olimpo, y el racionalismo occidental se funda en último término sobre la teoría de los Sacramentos. Por eso esta filosofía oscila entre la religión y la ciencia especializada y es en cada caso definida de diferente manera, según que el autor conserve aún algo de sacerdote y vidente o sea puro profesional y técnico del pensamiento.

«Concepción del universo» es la expresión propia de una conciencia ilustrada que, bajo la dirección de la inteligencia crítica contempla en derredor un mundo luminoso sin dioses y acusa de mendaces a los sentidos, tan pronto como éstos perciben algo que el entendimiento sano del hombre no reconoce. Lo que antes fuera mito, lo más real de la realidad, sucumbe ahora al método evemerista, cuyo nombre procede de aquel sabio Evemero, que hacia 300 antes de Jesucristo explicaba las deidades suponiéndolas antiguos hombres, que se distinguieron en vida por sus personales calidades. En una u otra forma, este método aparece siempre en toda época de «ilustración». Evemerismo es interpretar el infierno como conciencia del mal, el diablo como apetito placentero del mal y Dios como la hermosura de la naturaleza. También es evemerismo el hecho de que en las lápidas atenienses de 400 sea invocada la diosa Demos, en vez de la diosa Athene—lo que, por otra parte, se aproxima mucho a la diosa Razón de los jacobinos—;

y también el hecho de que Sócrates hable de su demonio y otros pensadores de esta época digan **Noèw**—razón—en vez de Zeus. Confucio dice «cielo» en vez de Chang-ti, es decir, que no cree más que en leyes naturales. Acto inaudito de evemerismo fue la «recopilación» y «ordenación» de los escritos canónicos de China por los confucianos; esta ordenación fue, en realidad, la destrucción de casi todas las viejas obras religiosas y la falsificación racionalista de lo que no fue destruido.

Si hubiera sido posible, los racionalistas del siglo XVIII habrían hecho otro tanto con los restos del goticismo [36]. Confucio pertenece completamente al siglo XVIII de China. Laotsé, que le desprecia, se halla en medio del taoísmo, movimiento que fue manifestando sucesivamente rasgos protestantes, puritanos y pietistas; y ambos filósofos acaban por extender un sentido práctico del mundo sobre un fondo de concepción mecanicista del

universo. La palabra *tao* ha ido cambiando de significación constantemente en el curso de la época posterior china, y esos cambios acontecen en el sentido mecanicista; como igualmente le sucede a la palabra *logos* en la Antigüedad desde Heráclito a Posidonio y a la palabra «fuerza» desde Galileo hasta el presente. Lo que antes fue mito y culto de gran estilo llámase, en esa religión de los hombres cultivados, *naturaleza* y *virtud*. Pero la naturaleza es un mecanismo racional y la *virtud es saber*. Sobre esto tienen una misma opinión Confucio, Buda, Sócrates y Rousseau. Poco valor daba Confucio a la oración y a las consideraciones sobre la vida tras la muerte, y ninguno a las revelaciones. Quien se ocupa mucho de sacrificios y de cultos es irracional y poco educado. Gotamo Buda y su contemporáneo Mahavira, fundador del jainismo, procedentes arábigos de las ciudades del bajo Ganges, al este del territorio en que se desarrolló la cultura vieja bramánica, no admitían, como es sabido, ni el concepto de Dios ni los mitos y los cultos. Poco más puede afirmarse sobre la verdadera doctrina de Buda. Todo aparece sumergido en los matices de la posterior religión felah, que lleva su nombre. Pero uno de los pensamientos indudablemente auténticos sobre el «origen por causas» es la derivación del dolor como consecuencia del «no saber», esto es, las «cuatro nobles verdades». Todo esto es racionalismo auténtico. Nirvana es, para él, una pura disolución espiritual y corresponde enteramente a la autarquía y eudaimonía de los estoicos. Es el estado de la conciencia inteligente, cuando no está presente la existencia.

Para los hombres cultos de estas épocas es el sabio el gran ideal. El sabio vuelve a la naturaleza; se recluye en Ferney o en Ermenonville, en los Jardines áticos o en las selvas de la India; es ésta la manera espiritual de pertenecer a la gran urbe. El sabio es el hombre del justo medio. Su ascetismo consiste en un mesurado menosprecio del mundo, en pro de la meditación. La sabiduría del «ilustrado» no perturbará nunca la comodidad. La moral, sobre el fondo del gran mito, fue siempre un sacrificio, un culto que llegaba al más riguroso ascetismo, a la muerte. La virtud, sobre el fondo de la sabiduría es una especie de goce íntimo, un egoísmo refinado, perespiritualizado; y así, el moralista que vive allende la religión auténtica se torra filisteo. Buda, Confucio, Rousseau son archifilisteos, pese a la sublimidad de sus pensamientos. Nada puede borrar la pedantería de la sapiencia socrática sobre la vida.

A ésta, que pudiéramos llamar escolástica del sano entendimiento, corresponde con íntima necesidad una mística racionalista de los hombres cultos. La «ilustración» de Occidente tiene su origen en Inglaterra; es el resultado del puritanismo: de Locke parte todo el racionalismo del continente. Contra él, sobre todo, se alzan en Alemania los pietistas (desde 1700 las comunidades de los hermanos moravios, Spener y Francke, en Württemberg Oetinger) y en Inglaterra los metodistas (1738, Wesley, «inspirado» por los moravios). Es otra vez la diferencia de Lutero y Calvino la que reaparece, cuando vemos que éstos se organizan pronto en movimiento mundial, mientras que aquéllos se pierden en conventículos centro-europeos. El pietismo del Islam se encuentra en el *sufismo*, que no es de origen pérsico, sino general arameo, y que en el siglo VIII se extiende desde Siria por todo el mundo árabe.

Pietistas o metodistas son los legos indios que, poco antes de Buda, enseñaban que la salvación del ciclo vital (*sansara*) se alcanza sumergiéndose en la igualdad de Brama y Atman; también lo son Laotsé y sus partidarios, e igualmente, pese a su racionalismo, los

cínicos mendicantes y predicadores ambulantes, los educadores estoicos, directores de conciencia y confesores del helenismo primero [37]. Son posibles exaltaciones que pueden llegar hasta la visión racionalista, cuyo ejemplo clásico es Swedenborg y que, entre los estoicos y los sufís, produjo todo un mundo de fantasía religiosa y prepara la transformación del budismo en Mahayana. El desenvolvimiento del budismo y taoísmo en su sentido originario es muy semejante a la del metodismo en América; y no es casual el hecho de que ambos hayan llegado a pleno florecimiento en el Ganges inferior y al sur del Jangtsékiang, esto es, en las jóvenes comarcas de emigración de ambas culturas.

20

Dos siglos después del puritanismo la concepción mecánica del universo llega a su cúspide. Es la verdadera religión de la época. Aun quien hoy está convencido de ser religioso en el viejo sentido de «creer en Dios», se engaña acerca del mundo en que su conciencia se refleja. Las verdades religiosas son, para su intelección, siempre verdades mecánicas y, por lo general, es sólo la costumbre de las palabras la que envuelve en matices místicos la naturaleza vista científicamente. Cultura es siempre idéntica a energía morfogenética religiosa. Toda gran cultura comienza con un poderoso tema que resuena primero en el campo sin ciudades, que luego recibe un desarrollo polifónico en las ciudades, con sus artes y sus pensamientos, y que termina en las urbes cosmopolitas en un «finale» materialista. Pero aun los últimos acordes conservan firmemente la tonalidad del conjunto. Hay un materialismo chino, otro indio, otro antiguo, otro árabe, otro occidental, y cada uno de éstos no es sino la muchedumbre mítica de las figuras de antaño, pero concebidas en sentido mecánico, prescindiendo de todo lo que sea vida e intuición.

Yang Dchu ha pensado hasta su término consecuente el racionalismo confuciano en este sentido. El sistema de Lokayata prosigue el desprecio del mundo, desposeído de alma—que es común a Gotamo Buda, a Mahavira y a los demás pietistas de su tiempo—, lo mismo que ese desprecio prosigue el ateísmo de la doctrina Sankia. Sócrates es tanto el heredero de los sofistas como el abuelo de los predicadores ambulantes cínicos y del escepticismo pirroniano. Siempre la superioridad del espíritu urbano y cosmopolita, que ha acabado definitivamente con lo irracional, y que mira con desprecio a toda conciencia que aun conoce y admite misterios. Los hombres góticos, a cada paso, temblaban espantados ante lo insondable, que se les aparecía imponente en las verdades de la doctrina. Pero aun el católico de nuestros días siente la doctrina como un sistema en que todos los arcanos del universo están resueltos. El milagro le aparece como, por decirlo así, un fenómeno físico de orden superior; y un obispo inglés cree en la posibilidad de reducir a un solo sistema natural la energía eléctrica y la fuerza de la oración. Es la fe limitada a la fuerza y a la materia, aun cuando se usen las palabras Dios y mundo o providencia y humanidad.

El materialismo fáustico, en sentido riguroso, forma por sí un conjunto cerrado, en el que la concepción técnica del universo ha alcanzado su pleno desarrollo. Descubrir el mundo entero como un sistema dinámico exacto, matemático, experimental hasta en sus últimas

causas y encerrarlo en números, de manera que el hombre pueda dominarlo: he aquí la diferencia que hay entre este retorno a la naturaleza y cualquier otro. Saber es virtud -creían Confucio, Buda y Sócrates. Saber es poder—creó la civilización europeoamericana; y sólo en ella tiene esta creencia sentido. Este retorno a la naturaleza significa la exclusión de todas las potencias que se hallan interpuestas entre la inteligencia práctica y la naturaleza. Dondequiera se ha contentado el materialismo con fijar intuitiva o conceptualmente unidades simples al parecer, cuyo juego causal lo explica todo sin dejar residuo alguno de misterio; y lo sobrenatural queda reducido a ignorancia. Pero el gran mito intelectual de energía y la masa es al mismo tiempo una gigantesca *hipótesis de trabajo*. Dibuja el cuadro de la naturaleza de tal manera que resulta posible *utilizarlo*. Lo que al sino se refiere queda mecanizado bajo el nombre de evolución, desenvolvimiento, progreso e incluido en el centro del sistema; la voluntad es un proceso albuminoide, y todas estas doctrinas, llámense monismo, darwinismo, positivismo, se encumbran así hasta una moral finalista, tan clara para el negociante americano y el político inglés como para el filisteo del progreso en Alemania; moral que en el fondo no es sino una caricatura intelectual de la Justificación por la fe.

El materialismo no estaría completo sin la necesidad de libertarse en algunas ocasiones de la tensión espiritual, incidiendo en místicas contemplaciones, practicando cierto culto, para gustar, en íntima liberación, el encanto de lo irracional, de lo extraño, de lo raro y, si es preciso, de lo absurdo. Todavía percibimos claramente en la época de Meng Tsé, por ejemplo (372-289), y de las primeras comunidades budistas ciertos rasgos que, con idéntica significación, aparecen también en el helenismo. Hacia 312, en Alejandría, algunos sabios poetas por el estilo de Calímaco, inventaron el culto de Serapis y lo envolvieron en una leyenda refinadamente dispuesta. El culto de Isis en la Roma republicana no debe confundirse en modo alguno con el posterior culto de la época imperial y con la religión egipcia de Isis. Estas últimas eran religiones serias.

Aqué era solamente un pasatiempo religioso de la buena sociedad; dio ocasión unas veces a la burla pública, otras veces a escándalos y medidas prohibitivas; entre 59 y 48 fue el templo cerrado cuatro

veces por orden superior. La astrología caldea fue por entonces una *moda*, bien distinta de la antigua fe en los oráculos y de la fe mágica en el poder de la hora. Todo eso era «distensión»; unos y otros se engañaban a sí mismos y a los demás. Añádanse los innumerables charlatanes y profetas falsos que recorrían las ciudades y, con sus pláticas ampulosas, intentaban persuadir a los semicultos de que anunciaban una renovación religiosa. En el mundo europeo americano de hoy tenemos también el ocultismo, la teosofía, la «Christian Science» americana, el mendaz budismo de salón, la industria religiosa que, más en Alemania aún que en Inglaterra, se mezcla en cultos y comunidades con las emociones góticas, antiguas y racistas. Dondequiera es el juego de los mitos en que nadie cree y el gusto de ciertos cultos con que se pretende llenar el

vacío interior. La creencia verdadera sigue siendo la creencia en los átomos y en los números; pero esta creencia necesita la abracadabra culta para ser tolerable a la larga. El materialismo es mísero, mezquino, pero honrado y sincero. El juego con la religión es mísero, mezquino, pero insincero. Mas el hecho de que sea posible demuestra ya la

existencia de un nuevo y auténtico anhelo, que se anuncia sordamente en la conciencia civilizada y acabará al fin por salir a plena luz.

Lo que sigue es lo que yo llamo *segunda religiosidad*. Aparece en todas las civilizaciones tan pronto como éstas, conseguido su pleno desarrollo, entran lentamente en el estado inhistórico, para el cual los siglos ya nada significan. De aquí se sigue que el mundo occidental está aún lejos de ese estado; fáltanle todavía muchas generaciones para llegar a él. La segunda religiosidad es el necesario «pendant» del cesarismo, definitiva constitución *política* de las civilizaciones posteriores.

El cesarismo aparece en la Antigüedad con Augusto; en China, con Chi-Hoang-Ti. A estos dos fenómenos les falta la fuerza originaria creadora de la cultura joven. La grandeza del cesarismo chino consiste en la profunda religiosidad que llena toda la consciencia vigilante—Herodoto dijo que los egipcios eran los hombres más piadosos del mundo, e idéntica impresión producen China, la India y el Islam en el europeo occidental de hoy—. La grandeza del cesarismo romano consiste en la desenfrenada potencia de los más inauditos hechos. Pero las creaciones de aquella religiosidad no son primarias, no son originarias; como tampoco lo son las formas del Imperio romano. Nada es edificado; no se desenvuelve idea alguna. Parece como si una niebla cubriese la tierra y las viejas formas comenzasen por desdibujarse para reaparecer con mayor claridad de nuevo. La segunda religiosidad contiene el mismo fondo que la primera, la auténtica y juvenil; pero vivido y expresado de otra manera. Primero se evapora el racionalismo; luego reaparecen las figuras de las épocas primarias; por último, restáurase el mundo todo de la religión primitiva, que hubo de retroceder ante las grandes formas de la fe primera y ahora reaparece poderoso en un sincretismo popular que nunca falta en este estadio en ninguna cultura.

La «ilustración» arranca siempre de un optimismo ilimitado, de una fe extremada en el entendimiento, que siempre alienta en el tipo del hombre de la gran urbe; pero pronto se cambia en escepticismo absoluto. La vigilia soberana, que se separa de la naturaleza viviente y del campo por un murallón circundante de actividades humanas, no reconoce, no admite nada fuera de su propia clara inteligencia. Esa consciencia vigilante ejercita su crítica sobre el mundo representado, abstraído, de la experiencia sensible diaria, y la ejercita tenaz hasta llegar a lo último, a lo más fino, a la forma de la forma, a sí misma, es decir, a nada. Con esto quedan agotadas las posibilidades de la física como intelección crítica del mundo y despunta de nuevo el hambre metafísica. Pero la segunda religiosidad no se origina en las distracciones religiosas de los círculos cultivados y ahitos de literatura; no se origina en el espíritu. Trátase más bien de una fe ingenua de las masas, fe imperceptible y espontánea en alguna constitución mítica de la realidad, fe para la cual las demostraciones comienzan a ser juegos de palabras míseros y aburridos, fe que al mismo tiempo se manifiesta en el afán cordial de responder al mito humildemente con un culto. Y las formas de ambas cosas no pueden ni ser previstas ni ser elegidas a capricho. Surgen espontáneas, y aun estamos lejos de ellas [38]. Pero las opiniones de Comte y Spencer, el materialismo, el monismo y darwinismo, que en el siglo XIX apasionaron a los mejores espíritus, se han convertido hoy ya en filosofías provincianas.

La filosofía antigua había agotado ya sus bases hacia 250 antes de Jesucristo. El «saber», a partir de este momento, no representa ya un acervo continuamente depurado y aumentado,

sino la fe en él, la fe convertida en hábito y conservando fuerza persuasiva merced a los viejos métodos habituales. En la época de Sócrates era el racionalismo la religión de los cultos. Por encima estaba la filosofía científica; por debajo la «superstición» de las masas. Pero ahora la filosofía se desarrolla como religiosidad espiritual, y el sincretismo de las masas se orienta en el sentido de una religiosidad palpable, de igual tendencia.

La fe en los mitos y la piedad penetran hacia arriba, no hacia abajo. La filosofía tiene mucho que aceptar y poco que dar.

El estoicismo había partido del materialismo de los sofistas y cínicos y había explicado alegóricamente toda la mitología.

Pero ya Cleantes (+232) compone la oración a Zeus [39], una de las más hermosas obras de la segunda religiosidad antigua.

En la época de Sila existía un estoicismo totalmente religioso en las clases superiores y una fe popular sincretística que reunía cultos frigios, sirios, egipcios e innumerables misterios antiguos, casi olvidados entonces. Esto corresponde exactamente al desarrollo de la sabiduría «ilustrada» de Buda, que se convierte en el Hinayana de los sabios y el Mahayana de la multitud; corresponde igualmente a la relación entre el confucionismo doctrinal y el taoísmo, que muy pronto llegó a ser el vaso o recipiente del sincretismo chino.

En la época del «positivista» Meng-Tsé (372-289) comienza de pronto un poderoso movimiento de alquimia, astrología y ocultismo. Hace tiempo que se debate la cuestión famosa de si ese movimiento representa la aparición de algo nuevo o es la reaparición del viejo sentido mitológico chino. La respuesta nos la da una mirada al helenismo. El sincretismo aparece «en épocas correspondientes» de la Antigüedad, de la India, de la China, del Islam popular. Dondequiera, ese sincretismo se adhiere a las doctrinas racionalistas—estoicismo, Laotsé, Buda—y las impregna de toda clase de motivos aldeanos, primigenios y exóticos. El sincretismo antiguo (que debe distinguirse cuidadosamente del sincretismo de la pseudomorfosis mágica posterior) [40] buscó motivos—desde 200 antes de Jesucristo—en el orfismo, en Egipto, en Siria; el sincretismo chino introdujo hacia 67 de Jesucristo el budismo indio en la forma popular del Mahayana, y en este movimiento los escritos sagrados eran considerados como hechizos y las figuras de Buda como fetiches tanto más poderosos cuanto que eran extranjeros. La doctrina primitiva de Laotsé desaparece rápidamente.

A principios de la época Han (hacia 200 antes de Jesucristo) los enjambres de *Sen* se convierten de ideas morales en seres buenos. Reaparecen los dioses del viento, de las nubes, del trueno, de la lluvia. Implántanse muchos cultos para expulsar a los espíritus malos con ayuda de los dioses. Por entonces surgió—y seguramente procede de un concepto fundamental de la filosofía preconfuciana—el mito de Panku, el principio originario de donde viene la serie de los emperadores míticos.

Es bien sabido que el concepto de *logos* tomó una orientación semejante [41].

La doctrina científica de Buda y su práctica de la vida habían nacido de cansancio cósmico y asco intelectual, y no guardaban la menor relación con los temas religiosos. Pues bien; ya a principios de la «época imperial» india, hacia 250 antes de Jesucristo, se había convertido Buda en un dios sedente, y en lugar de la teoría del Nirvana, inteligible sólo para los sabios, aparecen doctrinas palpables del cielo, el infierno y la salvación, doctrinas que acaso en parte procedan del extranjero, esto es, de la apocalipsis persa. Ya en tiempos de Asoka había dieciocho sectas budistas. La fe en la salvación que alienta en el Mahayana encontró su primer predicador en el poeta y sabio Asvagoscha (hacia 50 antes de Jesucristo). Nagandchuna (hacia 150 de Jesucristo) la llevó a su perfección. Pero Junto a esto la gran masa de los mitos indios primitivos volvió a aparecer de nuevo. La religión de Visnú y la de Siva estaban claramente formadas hacia 300 antes de Jesucristo, y ello en forma sincrética; de suerte que las leyendas de Krisna y de Rama fueron trasladadas a Visnú. Igual espectáculo nos ofrece el nuevo Imperio egipcio, donde el Amón de Tebas constituye el centro de un sincretismo poderoso. Otro tanto sucede en el mundo árabe de la época abbasida, donde la religión popular, con sus representaciones de anteufrío, infierno, juicio cósmico, la kaaba celeste, el logos-Mahoma, las hadas, los santos y los fantasmas hace retroceder el primitivo Islam a segundo término [42].

En estas épocas existen aún algunos espíritus elevados, como el maestro de Nerón, Séneca; como Psellos el filósofo, educador de príncipes y político de la Bizancio cesárea [43]; como el estoico Marco Aurelio y el budista Asoka, ambos Césares [44], y, finalmente, como el faraón Amenofis IV, cuyo profundo ensayo fue considerado herético y anulado por los poderosos sacerdotes de Amón, peligro que seguramente amenazó también a Asoka por parte de los bramanes.

Pero justamente el cesarismo, tanto en el Imperio chino como en el romano, dio vida a un culto del emperador que vino a sintetizar el sincretismo. Es absurdo pensar que la veneración china hacia el emperador vivo haya sido un fragmento de la vieja religión. En todo el transcurso de la cultura china no hubo emperadores. Los jefes de los Estados se llamaban *Wang*, reyes, y Meng-Tsé escribía, unos cien años antes de la victoria definitiva del Augusto chino, esta frase que tiene todo el sentido de nuestro siglo XIX: «El pueblo es lo más importante en el país; luego vienen los dioses útiles del suelo y del trigo; lo menos importante es el jefe.» La mitología de los emperadores primitivos fue, sin duda alguna, reducida a una forma política y social ética por Confucio y su época, que pensaban con intenciones racionalistas; luego el primer César tomó de dicho mito el título y el culto. La elevación de ciertos hombres a la categoría de dioses es el retorno a la época primitiva, en que los dioses se hicieron héroes, como sucedió con esos emperadores primitivos y con los héroes homéricos. Es éste un rasgo distintivo común a casi todas las religiones de este segundo estadio. Confucio mismo fue convertido en dios en 57 después de Jesucristo, con un culto oficial. Buda era dios ya hacia tiempo. Al Ghazali (hacia 1050), que ayudó a perfeccionar la «segunda religiosidad» del mundo islámico, se ha convertido para la fe popular en un ente divino, uno de los más venerados santos y auxiliares. En la antigüedad las escuelas filosóficas tributaban culto a Platón y a Epicuro; la genealogía de Alejandro, descendiente de Hércules, y la de César, descendiente de Venus, conduce claramente al culto del *divus*, en el cual resurgen antiquísimas representaciones y cultos órficos, como en el culto chino de Hoang-Ti reaparecen trozos de la vieja mitología china.

Con estos dos cultos imperiales comienzan ya los ensayos de reducir la segunda religiosidad a organizaciones fijas que pueden llamarse comunidades, sectas, órdenes, iglesias, pero que siempre son rígidas repeticiones de las formas vivas de los tiempos primeros y que están con éstas en la misma relación que las castas con las clases.

Ya había algo de esto en la reforma de Augusto, con su artificial resurrección de cultos viejos, muertos hacia tiempo, como los usos de los hermanos Arvales. Pero ya las religiones helenísticas de los misterios, y aun el culto de Mithra, por cuanto hay en él de irreductible a la religiosidad mágica, son comunidades de esa especie, cuyo ulterior desarrollo quedó interrumpido por la caída del mundo antiguo. A estas formaciones corresponden el Estado teocrático fundado en el siglo XI por los reyes-sacerdotes de Tebas y las iglesias taoístas de la época Han, sobre todo la fundada por Tchang Lu, que en 184 después de Jesucristo provocó la sublevación terrible de los turbantes amarillos—que recuerda las sublevaciones religiosas en las provincias del Imperio romano—, devastando amplias comarcas y provocando la caída de la dinastía Han [45]. Y estas iglesias ascéticas del taoísmo, con su rigidez y salvaje mitología, encuentran una correspondencia perfecta en los Estados de frailes en el mundo bizantino, como el convento de Studion y la liga de conventos del Athos, fundada en 1100, y que producen la impresión más budista posible.

Por último, de esta segunda religiosidad salen las *religiones felahs*, en las cuales desaparece la oposición entre la piedad urbana y la piedad campesina, como igualmente la diferencia entre la cultura primitiva y la cultura superior. El concepto de pueblo felah [46] nos indica claramente lo que esto significa.

La religión ha dejado de ser histórica. Antaño los decenios significaban épocas; ahora los siglos no significan ya nada.

Los altibajos de mutaciones superficiales demuestran tan sólo que la forma interior está definitivamente acabada. ¿Qué importa ya que en 1200, en China, surja una degeneración de la teoría política confuciana, el Dchufucianismo? ¿Qué importan su fecha de aparición, sus éxitos o fracasos? ¿Qué importa ya que en la India el budismo, transformado desde hacia mucho tiempo en politeísmo popular, desaparezca ante el neobramanismo, cuyo gran teólogo Sankara vivió hacia 800, ni que éste, a su vez, se transforme, finalmente, en la doctrina hinduísta de Brama, Visnú y Siva? Siempre existe, sin duda, un pequeño número de hombres espirituales, superiores, absolutamente «preparados», como los bramanes de India, los mandarines de China y los sacerdotes de Egipto, que tanto maravillaban a Herodoto. Pero la religión felah, en sí misma, es íntegramente primitiva, como los cultos animales de Egipto en la Dinastía 23, como la religión china, hecha de budismo, taoísmo y confucianismo, como el Islam del Oriente actual y acaso también como la religión de los aztecas, que halló Cortés, religión que debía distanciarse mucho de la religión maya, impregnada de espíritu.

Religión felah es también el judaísmo desde Yehuda ben Halevi, quien, como su maestro islamita Al Ghazali, considera la filosofía científica con absoluto escepticismo y la pone— en el «Kuzari» (1140)—al servicio de la teología dogmática. Esta actitud corresponde enteramente al tránsito del viejo al nuevo estoicismo de la época imperial, como igualmente a la extinción de la especulación china, bajo la dinastía occidental Han.

Pero aun es más característico Moisés Maimónides, quien, hacia 1175, recopiló todo el material didáctico del judaísmo, como algo ya fijo y rígido, y lo expuso en una gran obra por el estilo del Li-ki chino, sin tener en cuenta en lo más mínimo el sentido particular que cada cosa pudiera o no tener [47]. Ni en esta ni en ninguna otra época constituye el judaísmo algo único en la historia religiosa; aunque lo parece, si se le considera desde la situación creada por la cultura occidental. E igualmente sucede que el nombre judío significa de continuo cosas distintas, sin que quienes lo llevan noten este constante cambio, hecho que tampoco es único, sino que se repite paso a paso entre los persas.

En su «época merovingia» (hacia 500-0) estos dos pueblos se desarrollan, convirtiéndose las ligas de tribus en naciones de estilo mágico, sin territorio, sin unidad de procedencia y ya entonces acomodadas al modo de vivir llamado «ghetto», que ha seguido inalterado hasta los parsis de Bombay y los judíos de Brooklyn.

En su época primera (0-500) este *consensus* sin comarca se extiende desde España hasta Chantung. Es esta la época caballerisca de los judíos, la época de florecimiento «gótico» en la energía religiosa. La apocalíptica posterior, la Mischna y el cristianismo primitivo, que no se separó hasta Trajano y Adriano, son creaciones de esta nación. Es bien sabido que los judíos eran entonces labradores, artesanos, habitantes de pequeñas ciudades. Los grandes negocios de dinero estaban en manos de los egipcios, los griegos, los romanos, esto es, de los «antiguos».

Hacia 500 empieza la época del «barroco» judío, que suele presentarse—con harta parcialidad—al espectador occidental en el brillante periodo español. El *consensus* Judío, como el pérsico, el islámico y el bizantino, adquiere una conciencia ciudadana, urbana y domina desde entonces las formas de la economía y de la ciencia en las ciudades. Tarragona, Toledo y Granada son principalmente grandes ciudades Judías. Los judíos constituyen una parte esencial de la sociedad distinguida entre los moros. La nobleza gótica de las cruzadas admira y quiere imitar sus formas acabadas, su *esprit*, su caballerosidad. La diplomacia, la estrategia, la administración de los Estados moros es inimaginable sin la aristocracia judía, que, no le cedía en nada, por cuanto a la raza se refiere, a la aristocracia islámica. Así como antaño en Arabia existió una poesía amorosa Judía, así también existe ahora una elevada literatura y una ciencia «ilustrada». Cuando Alfonso X de Castilla, hacia 1250, mandó componer una nueva obra astronómica, bajo la dirección del rabino Isaac ben Said Hassan, por sabios judíos, islámicos y cristianos [48], esta labor fue producto no del pensamiento fáustico, sino del mágico. Hasta Nicolás Cusano no se alteró la relación. Pero en España y Marruecos vivía sólo una pequeña parte del *consensus* judío, y éste no tenía sólo un sentido mundano, sino sobre todo espiritual. Hubo también en él un movimiento puritano que rechazaba el Talmud y quería volver a la pura Tora. La comunidad de los Carios surgió, tras algunos precursores, en el norte de Siria hacia 760, justo en el sitio donde un siglo antes habían aparecido los pauliquianos, cristianos iconoclastas, y algo

después el sufismo islámico, tres direcciones mágicas cuya afinidad interior no desconocerá nadie. Los carios fueron combatidos por la ortodoxia y por la «ilustración», como siempre son combatidos los puritanos en cualquier cultura. Los escritos de los rabinos contra aquel movimiento aparecen desde Córdoba y Fez hasta el sur de Arabia y la Persia. Pero por entonces apareció también un producto del «sufismo judío» que en cierto sentido recuerda a Swedenborg; es la obra capital de la mística racionalista, el libro de Jezirah, cuyas representaciones cabalísticas fundamentales se hallan en contacto con el simbolismo bizantino de las imágenes y con la hechicería—contemporánea—del «cristianismo griego de segundo orden», así como con la religión popular del Islam.

Hacia el recodo del milenio, el azar crea una situación completamente nueva. La parte occidental del *consensus* judío se encuentra de pronto en la esfera de la Joven cultura occidental. Los judíos, como los parsis, los bizantinos y los musulimes, habíanse hecho hombres civilizados y de gran urbe.

El mundo romano-germánico vivía en el campo sin ciudades; casi no se habían formado aún en tomo a los conventos y mercados establecimientos duraderos, que por muchas generaciones habían de carecer aún de alma propia. Los unos eran ya casi felahs; los otros casi todavía primitivos. El judío no comprendía la interioridad gótica, el castillo, la catedral; el cristiano no comprendía la inteligencia superior, casi cínica, el «pensamiento del dinero», ya constituido. Unos y otros se odiaban y despreciaban, no tanto por conciencia de una diferencia racial como más bien porque ambos se hallaban en distintas fases de desarrollo. El *consensus* judío construyó sus ghettos urbanos—proletarios—en los manchones y ciudades campesinas. La callejuela judía está mil años por delante de la ciudad gótica. Exactamente como, en la época de Jesús, las ciudades romanas yacían entre las aldehuelas, junto al lago de Genezaret.

Pero estas naciones jóvenes hallábanse además unidas firmemente con el suelo y la idea de la patria; en cambio, el *consensus* sin patria, cuya conexión era para sus miembros no un fin, no una organización, sino un instinto inconsciente, metafísico, expresión del inmediato sentir mágico, había de aparecer ante los occidentales jóvenes como algo inquietante y por completo incomprensible. Por entonces nació la leyenda del judío errante. Ya era mucho que un fraile escocés cayera en un convento lombardo; llevaba consigo su fuerte sentimiento de la patria. Pero si un rabino de Maguncia—donde hacia 1000 se encontraba la escuela más importante del Talmud en Occidente—o de Salerno se trasladaba al Cairo, a Basra, estaba en todo ghetto como en su casa. En este mudo nexos residía la idea de la nación mágica [49]; era a la vez Estado, Iglesia y pueblo, como antaño el helenismo, el persismo, el Islam. Pero esto no lo sabía nadie en Occidente. Spinoza y Uriel Acosta fueron condenados en un verdadero proceso de alta traición y expulsados de ese *Estado*, que tenía su propio derecho, su vida pública, desconocida para los cristianos, y que consideraba el mundo circundante de los pueblos, en donde vivía, como una especie de tierra extranjera. Este hecho contiene un profundo sentido que los pueblos circundantes, los que hospitalizaban en su seno a los judíos, no podían comprender. El más importante pensador de los Chassidas orientales, Senior Salman, fue entregado, en 1799, por los rabinos del partido enemigo, al gobierno de Petersburgo, como si éste fuese un Estado extranjero.

Los judíos de la comarca europea occidental habían perdido por completo la relación con la tierra, relación que aun

existía en la España árabe. Ya no hay labradores. El más mínimo ghetto es siempre un pedazo de gran ciudad, por mísero que sea. Y sus habitantes, como los de la anquilosada India y China, se dividen en castas —los rabinos son los bramarles y mandarines del ghetto—y la masa vive con una inteligencia civilizada, fría, superior, y un sentido implacable del negocio. Pero este aspecto no significa tampoco un fenómeno único, sino para quien considera la historia desde puntos de vista estrechos. *Todas las naciones mágicas se encuentran en ese estadio desde las cruzadas.* Los parsis poseen en la India exactamente la misma fuerza económica y comercial que los judíos en el mundo europeo-americano y que los armenios y griegos en el sureste de Europa. El fenómeno se repite siempre que una civilización vieja penetra y convive con Estados más jóvenes: así los chinos en California—que son el objeto verdadero del «antisemitismo» americano occidental—y en Java y Singapur; así los mercaderes indios en África meridional; así también el romano en el inundo arábigo primitivo, donde la situación era justamente inversa. Los «judíos» de aquella época eran los romanos, y en el odio apocalíptico de los arameos contra los romanos hay algo que se parece mucho al antisemitismo de los europeos occidentales. Verdadero pogromo fue el que aconteció en el año 88, cuando a un gesto de Mitridates fueron en un día asesinados 100.000 negociantes romanos por la amargada población de Asia Menor.

A estas oposiciones se añade la de la raza, que va convirtiéndose de desprecio en odio, a medida que la cultura occidental se va acercando a la civilización y, por tanto, va siendo menor la «diferencia de edad» que se expresa en la actitud vital y en el predominio de la inteligencia; pero nada tiene que ver con esos

necios nombres de ario y semita, sacados de la lingüística. Los persas y armenios—arios—no se distinguen para nosotros de los judíos, y ya en la Europa del Sur y en los Balcanes apenas se encuentra diferencia física entre judíos y cristianos. La nación judía, como todas las naciones de la cultura arábica, es el resultado de una enorme misión, predicación y propaganda, y hasta después de las Cruzadas ha cambiado constantemente por conversiones y separaciones en masa [50]. Una parte de los judíos orientales coincide físicamente con los cristianos del Cáucaso; otra, con los tártaros de la Rusia meridional; gran parte de los judíos occidentales coincide físicamente con los moros del norte africano. Trátase más bien de la oposición entre el *ideal racial del goticismo primitivo* —que actuó en el sentido de cierta crianza y educación [51] —y el tipo del judío sefardí, que se formó en los ghettos de Occidente y también por crianza psicológica, bajo muy duras circunstancias exteriores, indudablemente por influjo activo de la comarca y de los pueblos circundantes y en defensa metafísica contra éstos, sobre todo desde que esta parte de la nación judía, perdido el idioma árabe, quedó convertida en un mundo aparte. Este sentimiento de una profunda diferenciación aparece en ambas partes con tanta mayor violencia cuanto que el individuo tiene más raza. La falta de raza en los hombres espirituales, filósofos, doctrinarios, utopistas, es la causa de que éstos no comprendan el odio profundo, metafísico en que el ritmo discorde de dos corrientes vitales aparece cual intolerable disonancia. Este odio

puede llegar incluso a ser trágico, y ha dominado en la cultura india la oposición entre el indio de raza y el sudra. Durante el período gótico este odio fue profundamente religioso y se enderezó contra el *consensus* como religión. Sólo a comienzos de la civilización occidental ha se convertido en materialista y se orienta contra el aspecto espiritual y negociante, que ahora de pronto puede ser objeto de comparación.

Pero lo que más ha contribuido a separar y agriar ambos enemigos ha sido un hecho, poco comprendido y apreciado en toda su tragedia. El hombre occidental, desde los emperadores sajones hasta hoy, ha vivido la historia en el sentido más eminente de esta palabra y la ha vivido con una conciencia no igualada en ninguna otra cultura. En cambio, el *consensus* judío ha cesado por completo de tener historia [52]. Sus problemas estaban ya resueltos; su forma intensa estaba acabada y había llegado a ser inmutable. Para los judíos, como para el Islam, para la Iglesia griega y los parsis, ya los siglos no tenían importancia; y por eso el que está íntimamente unido al *consensus* no puede comprender la pasión con que los hombres fáusticos viven las decisiones de su historia, de su sino, encerradas en pocos años; por ejemplo, al principio de las Cruzadas, durante la Reforma, en la Revolución francesa, en las guerras de liberación, en todos los momentos culminantes en la existencia de los pueblos. Todas estas cosas, para el judío, quedan muy remotas, a unas treinta generaciones de distancia. La historia de gran estilo fluye en torno del judío; las épocas suceden a las épocas; el hombre cambia de siglo en siglo, mientras que en el ghetto todo es inmovilidad, así como en el alma de quienes lo habitan. Pero aun en el caso de que el judío se considere como perteneciente al pueblo que le hospeda y tome parte en su destino, como ha sucedido en muchos países en 1914, sin embargo, no siente en realidad ese destino como el *suyo* propio, sino que toma partido por él, lo juzga como espectador interesado, sin comprender precisamente el último sentido de aquello por lo que se lucha. En la guerra de los Treinta Años hubo un general judío—está enterrado en el viejo cementerio judío de Praga—. Mas ¿qué significaban para ese hombre los pensamientos de Lutero y de Loyola? ¿Qué entendían de las Cruzadas los bizantinos, próximos parientes de los

judíos? Esto pertenece a las necesidades trágicas de la historia superior, que consiste en las vidas de culturas particulares, y muchas veces se ha repetido. Los romanos, que eran ya un pueblo viejo, no hubieran podido comprender lo que para los judíos significaba el proceso de Jesús y la sublevación del Bar-Kochba. Y el mundo europeo americano ha demostrado su incapacidad de comprender lo que pasaba en esas revoluciones felahs de Turquía (1908) y de China (1911). Imposibilitado para percibir el pensamiento y la vida interna y, por tanto, las ideas de Estado y soberanía dominantes en aquellas comarcas en una el Kalifa y en la otra el Tien Tse—no ha podido juzgar el curso de los acontecimientos ni, por tanto, preverlos.

El hombre de una cultura ajena puede ser espectador y, por lo tanto, historiador descriptivo del pasado; pero no puede ser nunca político, es decir, hombre que siente venir el futuro. Si no posee la fuerza material para actuar en la forma de su propia cultura, despreciando la de la cultura ajena o desviándola, como pudieron hacer los romanos en Oriente y Disraeli en Inglaterra, queda impotente y desorientado ante los acontecimientos. El romano y el griego proyectaban siempre las condiciones vitales de su *polis* en los sucesos ajenos; el europeo moderno ve los sinos ajenos a través de las ideas de constitución, parlamento, democracia, aunque la aplicación de tales representaciones a otras culturas es, en realidad, un absurdo

ridículo. Y el individuo del *consensus* judío sigue la historia del presente—que no es sino la historia de la civilización fáustica extendida sobre todos los mares y continentes—con el sentimiento radical del hombre mágico, aunque esté plenamente convencido del carácter occidental de su pensamiento.

Puesto que todo *consensus* mágico es extraño a una patria geográfica, el judío contempla involuntariamente en todas las luchas por las ideas *fáusticas* de patria, idioma materno, dinastía, monarquía, constitución, una recaída de las formas que le son íntimamente extrañas y, por tanto, molestas y absurdas, en otras más conformes con su naturaleza. La palabra internacional que le entusiasma, evoca en él la esencia del *consensus* sin tierra y sin límites, ya se trate de socialismo, pacifismo o capitalismo. Si para la democracia europeoamericana las luchas constitucionales y las revoluciones significan un desarrollo hacia el ideal civilizado, para él estas luchas son -sin que se dé cuenta de ello —la descomposición de todo eso que es diferente de su propia naturaleza. Aun en el caso de que la fuerza del *consensus* esté quebrada en su alma y la vida del pueblo huésped le haya atraído hasta el punto de infundirle verdadero patriotismo, siempre, sin embargo, será su partido el que tenga fines más comparables con la *esencia de la nación mágica*. Por eso el judío es en Alemania demócrata y en Inglaterra—como los parsis en la India—imperialista. Es el mismo malentendido que cometen los europeos al considerar como afines, esto es, «constitucionales», a los jóvenes turcos y a los chinos reformistas. El hombre que íntimamente pertenece a una comunidad, afirma siempre, en el fondo, aun allí donde destruye; el que le es íntimamente ajeno, niega, aun allí donde aspira a edificar. Es inimaginable la cantidad de cosas que la cultura occidental ha aniquilado al introducir reformas en las comarcas lejanas donde asentó su poderío. E igualmente el Judaísmo aniquila dondequiera que pone su planta. Y el sentimiento de la irremediable necesidad de esta mutua mala inteligencia produce ese terrible odio, arraigado en la sangre, ese odio que se fija en caracteres simbólicos, como la raza, la actitud vital, la vocación, el idioma. Y ambas partes, cuando surge esta situación de choque, llegan a destruirse en arranques sangrientos [53].

Esto es cierto, sobre todo para la religiosidad del mundo fáustico, que se siente amenazada en su centro mismo, odiada, comida por una metafísica extranjera. ¡Qué no ha pasado por nuestra conciencia desde las reformas de Hugo de Cluny, San Bernardo, el concilio lateranense de 1215, luego Lutero, Calvino y el puritanismo, hasta la época de la «ilustración»! En cambio, para la religión judía ya no había historia hacia tiempo.

Dentro del *consensus* europeo occidental, José Caro volvió a reunir en 1565, en el Schulchan Aruch, una vez más la misma materia que antaño Maimónides. Igual pudo haberlo hecho en 1400, o hacerlo en 1800, o no hacerlo en absoluto. En la rigidez del Islam actual y del cristianismo bizantino, desde las Cruzadas, como también del chinismo posterior y del egipcismo, todo permanece inmutable, todo formulario e igual; las abstenciones de alimentos, los signos en los vestidos, las filacteras, la casuística talmúdica, se practican desde hace siglos sin el menor cambio en Bombay, sobre el Vendidad, y en el Cairo, sobre el Corán. E igualmente la mística judía—puro sufismo — ha seguido siendo siempre la misma desde las Cruzadas, como la islámica y, en los últimos siglos, ha producido aún tres santos en el sentido que este vocablo tiene para el sufismo oriental. Para reconocerlos como tales santos en dicho sentido es preciso poder atravesar con la mirada el

enjambre de las formas mentales de Occidente. *Spinoza*, con su pensamiento de la substancia en vez de las fuerzas, con su dualismo mágico puede compararse a los últimos retoños de la filosofía islámica, como Murtada y Schirazi, Utiliza el mismo lenguaje conceptual que el barroco occidental, en donde vive; y se sumerge en las representaciones del barroco tan perfectamente que llega a ilusionarse a sí mismo; pero la ascendencia de Maimónides y Avicena y el método talmúdico *more geométrico* permanecen intactos de todo contagio con lo que andaba por la superficie de su alma. En *Baalchem*, fundador de la secta de los Chassidas, nacido en 1698 en Wolinia, apareció un auténtico Mesías, que, adoctrinando y haciendo milagros, peregrinó por el mundo de los ghettos polacos. No puede comparársele sino con el cristianismo primitivo [54]. Este movimiento, nacido de corrientes antiquísimas de la mística cabalística, conmovió a la mayor parte de los Judíos orientales y representa, sin duda, algo grande en la historia religiosa de la cultura árabe. Sin embargo, transcurrió en medio de una humanidad completamente heterogénea, sin que ésta apenas tuviese noticia de él. La pacífica lucha de Baalchem contra los fariseos talmúdicos de entonces y en pro de Dios interior al mundo; su figura, semejante a la de Cristo; la abundante leyenda, que pronto cuajó en torno a su persona y a las personas de sus discípulos, todo esto es de puro espíritu mágico y tan extraño, en el fondo, para nosotros, hombres de Occidente, como pueda serlo el cristianismo primitivo.

Los pensamientos de los libros chassidas, así como su rito, son punto menos que incomprensibles para el no judío. Con la excitación de la piedad, unos caen en éxtasis; otros comienzan a bailar, como los derviches del Islam [55]. La doctrina primitiva de Baalchem fue desarrollada por uno de los apóstoles en el sentido del zaddikismo y también esta creencia en los santos (zaddiks) enviados unos tras otros por Dios para traer la salvación a los hombres, que se les aproximan, recuerda el mahdismo islámico, y más aún la doctrina chiita de los Imames, en quienes se alberga la «luz del profeta». Discípulo de Baalchem fue Salomón Maimón, que ha dejado una extraña autobiografía. Maimón se pasó de Baalchem a Kant, cuyo pensamiento abstracto ha ejercido siempre una enorme atracción sobre los espíritus talmúdicos. El tercero es Otto *Weininger*, cuyo dualismo moral representa una concepción puramente mágica, y cuya muerte, en una lucha del alma—lucha de tipo mágico—entre el bien y el mal, constituye uno de los más sublimes instantes de la religiosidad posterior [56]. Los rusos pueden sentir algo parecido; pero ni el hombre antiguo ni el hombre fáustico son capaces de ello.

Con la «ilustración» del siglo XVIII, la cultura occidental se hace urbana e intelectual, y, por tanto, accesible de pronto a la inteligencia del *consensus*. Y esta submersión en una época que, para la corriente vital del judaísmo sefardí (hace tiempo cumplida y acabada), pertenece a un pasado remoto, aunque puede despertar en ella un sentimiento afín, por *cuanto tiene de crítico y negativo*, ha tenido fatales consecuencias seductoras.

El *consensus*, ya históricamente concluso e incapaz de evolución orgánica, ha sido mezclado al gran movimiento de los pueblos occidentales; se ha sentido conmovido, atraído; pero en el fondo era esta atracción una descomposición y envenenamiento. Porque para el espíritu fáustico la «ilustración» significaba un paso adelante en el camino de la vida propia; un paso sobre ruinas, sin duda, pero en el fondo una afirmación. En cambio, para el judaísmo era una destrucción nada más; era la descomposición de algo ajeno al alma judía, de algo que el judío no logró nunca comprender. Muchas veces ofrécese entonces el

espectáculo que suelen dar también el parsí en la India, el chino y el japonés en un medio cristiano y el americano moderno en China; cínica intelectualidad y riguroso ateísmo frente a la religión ajena, y en cambio adhesión obstinada a los usos felahs de la religión propia. Hay socialistas judíos que, en lo exterior y con sincero convencimiento, combaten toda especie de religión y en casa observan cuidadosamente los preceptos alimenticios y el ritual de las filacteras. Pero más frecuente es la ruptura íntima total con el *consensus*, por cuanto éste significa un nexo de fe, espectáculo éste semejante al de aquellos estudiantes indios que recibieron educación universitaria con Locke y Mill y que luego despreciaban con idéntico cinismo las convicciones indias y las occidentales, acabando por caer víctimas ellos mismos de su interior aniquilamiento. Desde la época napoleónica, el viejo *consensus* civilizado se ha mezclado con la «sociedad» occidental, recién ingresada en la civilización y con la superioridad de la vejez ha puesto en práctica los métodos científicos y económicos del Occidente. Lo mismo ha hecho pocas generaciones después la inteligencia japonesa, también muy antigua y aun quizá con mayor éxito. Otro ejemplo de esto mismo nos lo dan los cartagineses, retoños de la civilización babilónica, que fueron atraídos por el período etruscodórico de la cultura antigua, y, finalmente, se entregaron al helenismo [57]. Los cartagineses estaban ya hechos y acabados en el sentido religioso y artístico; y por lo mismo fueron tan superiores a griegos y romanos en los negocios y por ello también odiados sin límites.

No porque las metafísicas de ambas culturas se hayan aproximado—esto es imposible—, sino porque la metafísica en una y otra no representa ya papel ninguno, para las altas capas de la intelectualidad desarraigada, es por lo que esa nación mágica está en peligro de desaparecer con su ghetto y su religión. Ha perdido toda especie de nexo interior y sólo queda como un tacto de codos en cuestiones prácticas. Pero ya disminuye la ventaja que el viejo pensamiento comercial de esta nación mágica poseía; ya casi no existe en comparación con el americano, con lo cual desaparece el último medio fuerte de mantener en pie el *consensus*. En el momento en que los métodos civilizados de las urbes europeas y americanas hayan llegado a plena madurez habrá cumplido sus destinos el judaísmo, en el mundo occidental al menos — el mundo ruso constituye un problema aparte.

El Islam tiene un *suelo* bajo sus plantas. Puede decirse que ha incorporado a su seno los *consensus* pérsicos, judíos, nestorianos y monofisitas. El resto de la nación bizantina, los griegos actuales, viven también en tierra propia.

El resto de los parsís de la India vive dentro de las formas rígidas de una civilización aún más antigua, aún más felah, lo que le asegura su persistencia. Pero la parte europeoamericana del *consensus* judío, que ha atraído a sí las demás partes y las ha adherido a su destino, ha caído en el movimiento de una civilización joven. Carece de toda relación con una tierra madre, tras varios siglos de vida encerrada en los ghettos.

Esta es la causa de que se halle en descomposición inminente. Pero este sino no le acontece en la cultura fáustica, sino en la cultura mágica.

Notas:

[1] Véase t. III, pág. 12 y ss., nota a la pág. 12.

[2] Véase pág. 165 del volumen III.

[3] «Quien ama a Dios con alma fervorosa conviértese en él» (Bernardo de Claraval.)

[4] Para el *pensamiento* religioso, el sino es siempre una magnitud causal. Por eso la crítica del conocimiento lo conoce *como* palabra que designa obscuramente la causalidad. Conocemos el sino cuando *no* pensamos en él.

[5] Véase pág. 40 del volumen III.

[6] Distínguense por la forma *interna*. Un sacrificio ofrecido por Sócrates es íntimamente una oración. El sacrificio «antiguo» debe interpretarse como una *oración en forma corpórea*. La jaculatoria del criminal es, en realidad, un sacrificio al que el miedo le incita.

[7] La filosofía no se distingue en este punto lo más mínimo de la creencia popular. Recuérdese la tabla kantiana de las categorías con 3 X 4 unidades, o el método de Hegel, o las tríadas de Jámblico.

[8] Véase pág. 190 del volumen III.

[9] Y esta disposición es diferente en el pensamiento primitivo, en el cultivado, en el chino, en el indio, en el antiguo, en el mágico, en el occidental; finalmente, incluso son diferentes el pensar alemán, el inglés, el francés. Por último, puede decirse que no hay dos hombres con los mismos métodos exactamente.

[10] ¿Fue acaso la civilizadísima Creta un puesto avanzado del espíritu egipcio? (V. t. III, pág. 125). Pero los numerosos nombres de localidades y de tribus de la primitiva época tinita (antes de 3000), que representaban los *numina* de ciertas *especies animales*, tenían un sentido esencialmente distinto. La deidad egipcia de esa época preculta tiene tantos más espíritus individuales (*ka*) y almas individuales (*bai*) cuanto más poderosa es. Esos espíritus y almas están ocultos en los animales—Bastet, en los gatos; Sechmet, en los leones; Hathor, en las vacas; Mut, en los buitres—por lo cual, en la imagen divina, el *ka* (de figura humana) se esconde, por decirlo así, detrás de la cabeza animal—.

La mas antigua imagen cósmica del egipcio debía ser un engendro de horroroso terror; las potencias acometen al hombre aun después de la muerte, y sólo pueden ser aplacadas por los mayores sacrificios.

La unión del Norte y del Sur está representada entonces por la común adoración del halcón de Horus, cuyo primer *ka* está presente en el Faraón reinante. Véase En. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, 1, § 182 y ss.

[11] BERNOULLI, *Die Heiligen der Merovinger [Los santos merovingios]*, 1900, es una buena descripción de esta religión primitiva.

[12] Kattenbusch, *Lehrb. d. vgl. konfessionsk. [Manual de la ciencia comparada de las confesiones]*. I (1892), pág, 234. N. P. MILJUKOW, *Shizz russ. Kulturgesch. [Bosquejo de la historia de la cultura rusa]*, 1901, II, págs. 104 y ss.

[13] Borchardt, *Reheiligtum des Newoserre [Santuario a Re de Newoserre]*. T. 1. (1905). *El Faraón es ya la encarnación de la deidad, y todavía no es, como en la teología del imperio medio, el hijo de Re.*

A pesar de su grandeza terrenal, es pequeño ante el Dios, es un servidor de Dios.

[14] Ermann, *Ein Denkmal memphitischer Theologie [Un monumento de la teología menfítica]* Ber. Berl. Ak. [actas de la Acad. de Berlín] 1911 pág. 916.

[15] Pero han supervivido a los olímpicos, porque pertenecían al eterno aldeano.

[16] Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, pág 41. de la religión etrusca, con su enorme importancia para toda Italia y , por tanto, para la mitad de la comarca antigua primitiva, puede decirse lo mismo que hemos dicho de la talmúdica (v. III, pág. 269 y s.). Se encuentra extramuros de las dos filologías «clásicas» y queda, por lo tanto, totalmente preterida, sacrificada a la religión aquea y dórica, con las cuales forma una unidad de espíritu y desarrollo, como lo demuestran sus sepulcros, sus templos y sus mitos.

[17] Nada importa que Dionisos «proceda» de Tracia, Apolo de Asia menor y Afrodita de Fenicia. Entre los mil motivos extraños y ajenos, solo esos pocos fueron recogidos, transformados y reducidos a magnífica unidad; lo cual demuestra que se trata de toda una creación nueva, como el culto gótico a María, que tomó de Oriente todo el conjunto de las formas.

[18] Así, DE GROOT, *Universismus* (1918), que trata los sistemas de los taoístas, confucianos y budistas, como si evidentemente constituyeran las religiones chinas. Es como si se quisiera fechar de Carcalla la religión antigua.

[19] CONRADY IN WASSILJEW *Die Erschliessung Chinas [Descubrimiento de China]*, 1909, pág. 232; B. Schindler, *Das Priestertum im alten China [El sacerdocio en la China antigua]*. 1, 1919.

[20] CONRADY, *China*, pág. 516.

[21] Esta representación es esencialmente distinta de la dualidad egipcia entre el *ha* espiritual y el pájaro del alma *bai*, y aun mas distinta de las dos substancias mágicas

[22] O. FRANKE, *Studien zur Geschichte der Konfuzianischen Dogmas [Estudios sobre la historia del dogma confuciano]*, 1920, pág. 202

[23] Otro tanto sucedía en la antigüedad. Las figuras homéricas eran para los hombres cultos de la Hélade pura literatura, representaciones, motivos artísticos. Ya en época de Platón no eran otra cosa.

Pero hacia 1100 los hombres quedaban aniquilados ante la sensible realidad de Demeter y de Dionysos,

[24] Véase t. III, pág. 113.

[25] Tal es el verdadero resultado del libro de BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918

[26] BEZOLD, *Hist. Ztschr. [Revista histórica]*, XLV, pág. 208.

[27] Ni siquiera re-descubierto. El hombre antiguo es un cuerpo animado, una unidad entre otras muchas independientes entre sí. Pero el hombre fáustico es un centro en el Todo y con su alma abarca el Todo. La personalidad (individualidad) no significa algo aislado, sino algo único.

[28] Por eso ha dado este sacramento al sacerdote occidental una enorme fuerza. El sacerdote recibe la confesión personal, y absuelve personalmente en nombre del infinito. Sin él, la vida es intolerable.

La idea del *deber* de la penitencia, que quedó definitivamente establecida en 1215, procede de Inglaterra, como los primeros libros penitenciales. También allí se originó la idea de la inmaculada Concepción y la *idea del* papado, en una época en que para Roma era todavía una mera cuestión de poder y de rango. Este hecho de que las ideas decisivas hayan surgido en los lugares más remotos, allende el Imperio franco, demuestra una vez más que el cristianismo gótico no tiene nada que ver con el cristianismo mágico.

[29] Algunas voces hay que delatan la inmensurable diferencia entre el alma fáustica y el alma rusa. La palabra rusa que expresa el cielo es *njébo*, una negación (*n*). El hombre occidental mira hacia arriba; el ruso mira al lejano horizonte. La diferencia entre ambos afanes de profundidad debe ser interpretada en el sentido de que el occidental siente la pasión del avanzar en todas las direcciones, en el espacio infinito, mientras que el ruso se exterioriza afanoso de que lo impersonal en el hombre coincida con la llanura sin fin. Así entiende el ruso las palabras hombre y hermano; considera la humanidad como una planicie. ¿Cabe imaginar un ruso astrónomo? El ruso no ve las estrellas, porque sólo ve el horizonte. En vez de la bóveda celeste dice la cuesta del cielo. Es lo que, con la llanura, forma allá, en la lejanía, el horizonte. El sistema copernicano es, para el alma rusa, ridículo, sea su sentido matemático el que quiera.

Las palabras «sino, destino», suenan como una música militar; la voz «*ssudjba*» se quiebra. No hay un yo bajo ese cielo. «Todos son culpables de todo», lo impersonal es culpable de lo impersonal en esa planicie infinita; tal es el sentimiento metafísico fundamental de todas las creaciones de Dostoyevski, Por eso Iván Karamazov se declara asesino, aun cuando otro

ha realizado la muerte. El criminal es el «desgraciado»—total negación de la responsabilidad personal fáustica—. La mística rusa no tiene nada de aquel fervor trascendente del goticismo de Rembrandt, de Beethoven, que puede ascender hasta el júbilo celestial. Dios no es, para el ruso, la profundidad azulada allá arriba. El amor místico del ruso es el de la planicie; es el amor de los hermanos bajo una misma presión, a lo largo de la tierra; es el amor a los pobres animales torturados, que andan sobre la tierra, a las plantas de la tierra; nunca a los pájaros, a las nubes, a las estrellas. La palabra rusa *wolja*, nuestra voluntad, significa ante todo: no estar obligado, ser libre—y no para algo, sino *de algo*, y, sobre todo, de la obligación de actuar personalmente—. La libertad de la voluntad aparece como el estado en que no manda nadie ni nada y en que puede uno entregarse al capricho. Nuestro espíritu es ?; el *duch* ruso es ?. ¿Qué cristianismo surgirá de este sentir cósmico?.

[30] Y así como una iglesia reformada, que se separa del tronco, transforma necesariamente la Iglesia madre, así existió también una

contrarreforma mágica. En el *Decretum Gelasii* (hacia 500 en Roma) incluso Clemente Alejandrino, Tertuliano y Lactancio fueron declarados herejes. En el sínodo de 543, en Bizancio, Orígenes también fue condenado.

[31] BOEHMER, Luther im Lichte der neueren Forschung [Lutero a la luz de la investigación reciente], 1918, Págs. 54 y ss.

[32] M OSBORN, Die Teufelsliteratur del 16. Jahrhundert [La Literatura sobre el diablo en el siglo XVI] 1893.

[33] M. BAUMGARTNER, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. [Historia de la filosofía de la edad Media], págs. 425 y ss. 620 y ss.

[34] KRUNBACHER, *Bysant. Literaturgesch.* [Historia de la literatura bizantina], pág. 12.

[35] Met. XI, 8.

[36] Algunos califas, como Al-Maimum (813-33) y los últimos omeyas hubieran admitido algo semejante en el Islam. Había entonces en Bagdad un club en el que cristianos, judíos, musulmes y ateos discutían, y en el que estaba prohibido apelar a la Biblia o al Corán.

[37] GERCKE-NORDEN. *Einl. in die Altertumwiss.* [introducción a la arqueología]

[38] Si algo existe hoy ya que permita sospechar esas formas—que evidentemente retroceden hacia ciertos elementos del cristianismo gótico—, no es ciertamente el gusto literario por las especulaciones indias y chinas posteriores, sino, por ejemplo, el Adventismo y otras sectas por el estilo.

[39] Véase Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, pág. 537.

[40] Véase pág. 285 y s. del t. III.

[41] El *Lü-chi Tchun-tsiu*, de Lü-pu-wei (+ 237 a. J. C, en la época augustana de China), es el primer monumento del sincretismo, cuya condensación es la obra ritual Li-ki, que surge durante la época Han. Véase B. Schindler, *Das Priestertum im alten China [El sacerdocio en la antigua China]*, 1, pág. 93.

[42] M. Horten, *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam [El mundo religioso del pueblo en el Islam actual]*, 1917.

[43] 1018-78. Véase Dieterich, *Byzantinische Charakterköpfe [Figuras bizantinas]*, 1909, pág. 63.

[44] Los dos, al llegar a la senectud, después de largas y duras guerras, sumergiéronse en una religiosidad dulce y cansada, aunque alejados de toda confesión determinada. Asoka no fue budista dogmático, aunque comprendió y protegió estas corrientes.

(Hillebrandt, *Altindien [La India antigua]*, pág. 143.)

[45] De Groot, *Universismus*, 1918, pág. 134.

[46] Véase t. III, pág. 239 y s.

[47] Véase FKOMER, *Der Talmúd* pág 217. La «vaca roja» y el ritual de la unción de los reyes judíos son tratados con igual serenidad que las más importantes determinaciones del derecho privado.

[48] Strunz, *Gesch. der Naturwiss. Im. Mittelalter [historia de la ciencia natural en la Edad Media]* pág. 89.

[49] Véase t. III, pág. 247.

[50] Véase t. III, pág 246 y ss. y pág 369 y ss.

[51] Véase t. III, pág. 180 y ss.

[52] Véase t. III, pág. 75.

[53] Entre ellos, además de la orden dada por Mitrídates, pueden contarse la matanza de Chipre (t. III, pág. 281), la sublevación de los cipayos en la India, la de los boxers en China, y la irritación bolchevique de los judíos, de los letones y demás pueblos extranjeros contra la Rusia zarista.

[54] P. Levertoff, *Die religiöse Denkweise der Chassidim [El pensamiento religioso de los chassidas]*, 1918, págs. 128 y ss. Véase también M. Buber, *Die Legende des Baalchem*, 1907.

[55] Levertoff, pág. 136.

[56] O. Weininger, *Taschenbuch [Cuaderno]*, 1919; sobre todo, páginas 19 y ss.

[57] Sus barcos eran en la época romana más bien griegos que Fenicios; su ciudad estaba organizada como una *polis*, y entre las personas cultas, como Aníbal, el idioma griego estaba muy extendido.

CAPÍTULO IV

EL ESTADO

A)

**EL PROBLEMA DE LAS CLASES: NOBLEZA Y CLASE
SACERDOTAL.**

1 [58]

Inescrutable arcano de esas fluctuaciones cósmicas, que llamamos vida, es su separación en dos sexos. Ya en las corrientes de la existencia del mundo vegetal, adheridas al suelo, hay una tendencia a la separación, como muestra el símbolo del florecimiento: algo que *es* la existencia misma y algo que la conserva. Los animales son libres, pequeños mundos dentro del mundo mayor; son elementos cósmicos que, cerrados en forma de microcosmos, quedan contrapuestos al macrocosmos. Y aquí se exalta la dualidad de las direcciones hacia dos seres, el masculino y el femenino, con mayor resolución conforme se adelanta en el transcurso de la historia animal.

Lo femenino está más próximo al elemento cósmico, más hondamente adherido a la tierra, más inmediatamente incorporado a los grandes ciclos de la naturaleza. Lo masculino es más libre, más animal, más movedizo, y en el percibir y comprender, más despierto, más tenso.

El hombre *vive* el sino y *concibe* la causalidad, la lógica de 'o producido según causa y efecto. Pero la mujer *es* sino, *es tiempo*, *es* la lógica orgánica del devenir mismo. Por eso eternamente le permanece ajeno el principio causal. Siempre que el hombre ha intentado hacer palpable el sino, siempre ha recibido la impresión de algo femenino: *moiré*, las parcas, las nornas. El Dios máximo no es el sino mismo, sino un dios que representa o domina el sino — como el hombrea la mujer. La mujer en las épocas primitivas es también la vidente, no porque conozca el futuro, sino porque *es* futuro. El sacerdote interpreta tan sólo. La mujer es el oráculo. El tiempo mismo habla en ella.

El hombre *hace* la historia; la mujer es la historia. De manera misteriosa descúbrese aquí un doble sentido del acontecer viviente: es una corriente cósmica y es también la sucesión de los microcosmos mismos que aquella corriente acoge en sí, protege y conserva. Esta «segunda» historia es la propiamente masculina, la historia política y social, historia más consciente, más libre, más movida. Arraiga profundamente en los comienzos del mundo animal y recibe su máxima forma, simbólica y universal-histórica, en los ciclos vitales de las culturas superiores. Femenina es aquella «primera» historia, la historia eterna, materna, vegetal—la planta misma tiene siempre algo de femenino —, la *historia sin cultura de las generaciones sucesivas*, que no cambia, que fluye uniforme y suavemente por la existencia de todas las especies animales y humanas, por todas las culturas particulares, de breve vida. Si miramos hacia atrás, nos aparece idéntica con la vida misma. También esa historia tiene sus luchas y sus tragedias. La mujer gana su victoria en el lecho de la parturienta. Entre los aztecas, los romanos de la cultura mejicana, la parturienta era saludada como valiente guerrero, y la que moría dando a luz era sepultada con las mismas fórmulas que el héroe caído en la batalla. La eterna política de la mujer es la conquista del hombre, mediante la cual puede ser madre de hijos, puede ser historia, puede ser sino y futuro. La profunda prudencia, la astucia guerrera de la mujer se endereza siempre al padre de su hijo. Pero el padre, que con la gravedad de su esencia pertenece a la otra historia, quiere tener a *su* hijo como heredero, como sujeto y sustento de su sangre y de su tradición histórica.

En el hombre y la mujer pelean las *dos clases de historia* por alcanzar el predominio. La mujer es enteramente lo que es, y su experiencia del hombre y de los hijos la refiere siempre sólo a sí misma, a su propia determinación. Pero en la esencia del varón hay siempre cierto dualismo. Es esto, y también aquello otro, cosa que la mujer no comprende ni admite, y percibe este dualismo como violencia y robo de lo que para ella es lo más sagrado. He aquí la secreta guerra de los sexos, guerra eterna, que existe desde que hay sexos, guerra silenciosa, amarga, sin cuartel, sin merced. Hay en ella política, batallas, ligas, contratos y traiciones. Los sentimientos raciales de odio y amor, que se originan ambos en los hontanares del anhelo cósmico, en el sentimiento primordial de la dirección, dominan entre los sexos con más dureza aún que en la otra historia, entre hombre y hombre. Hay una lírica amorosa y una lírica guerrera, danzas amorosas y danzas de armas, y hay dos clases de tragedia: Otelo y Macbeth. Pero no hay nada en el mundo político que llegue a los abismos de la venganza de Clitemnestra y de Krimhilda.

Por eso la mujer desprecia la otra historia, la política del hombre, que ella no comprende, y de la que sólo sabe que le roba los hijos. ¿Qué significa para ella una victoria que anula mil partos? La historia del hombre sacrifica la de la mujer, y existe el héroe femenino que lleva orgulloso los hijos al sacrificio—Catalina Sforza, en Imola—. Sin embargo, la eterna política recóndita de la mujer, política que se retrotrae hasta los principios del mundo animal, consiste en apartar de aquélla al hombre para sumergirlo en su propia política vegetal de la Perpetuación sexual, esto es, para sumergirlo en sí misma.

Y sin embargo, todo en la otra historia sucede en el fondo para proteger y conservar esta historia eterna del engendrar y del y del morir, Las expresiones para decir esto son muy varias: luchar por los hogares, por la mujer y los hijos, por la prole, la raza, el pueblo, el futuro. La lucha entre hombre y hombre acontece siempre por la sangre, por la mujer. *Por la mujer, que es el Tiempo, es por lo que existe la historia de los Estados.*

La mujer de raza lo siente, aunque no lo sepa. Ella es el sino; ella representa el sino. Comienza todo con la lucha entre los hombres que quieren poseerla — Helena, la tragedia de Carmen, Catalina II, Napoleón y Desirée Clary que Bernadotte al fin arrastró al lado enemigo —, lucha que llena ya la historia de especies enteras animales. Termina con el poderío supremo de la mujer, como madre, esposa, amada, sobre el destino de imperios — Halgerda en la leyenda del Nial; Brunilda, la reina de los francos; Marozia, que da la sede pontificia a los hombres de su elección —. El hombre asciende en *su* historia hasta tener en su mano el futuro de un país — pero entonces llega una mujer y le obliga a arrodillarse. Ya pueden entonces arruinarse los pueblos y los Estados; ella, la mujer, ha vencido en *su* historia. La ambición política que alienta en una mujer de raza no tiene, en el fondo, otro propósito [59].

La palabra historia posee, pues, un sentido doble y sagrado.

Es historia cósmica o historia política. *Es la existencia o protege la existencia*. Hay dos clases de sino, dos clases de guerras, dos clases de tragedias: las *públicas* y las *privadas*. Nada, nadie es capaz de eliminar del mundo esta oposición. Desde un principio está fundada en la esencia misma del microcosmos animal, que es a la vez algo cósmico. Aparece en todas las situaciones importantes, en la figura de un conflicto entre deberes, conflicto que sólo existe para el hombre, no para la mujer; y en el transcurso de las culturas superiores, lejos de ser vencida, es continuamente profundizada. Existe una vida pública y una vida privada, un derecho público y un derecho privado, un culto común y un culto doméstico. La existencia como *clase social* es la existencia «en forma» para la historia pública; pero como *tribu*, la existencia fluye y constituye la historia privada. Es la vieja diferencia que hacían los germanos entre el «lado de la espada» y el «lado del huso». Este doble sentido del tiempo encuentra su expresión suprema en las dos ideas del *Estado* y de la *familia*.

La articulación de la familia es, en materia viva, lo mismo que la figura de la casa es en materia muerta [60]. Cuando se transforma la estructura y sentido de la existencia familiar el plano de la casa varía. A la «antigua» manera de vivir corresponde la familia agnada de estilo antiguo, que en los derechos varios de las ciudades helénicas está aún más vigorosamente expresada que en el derecho romano, más joven [61]. La familia se halla establecida sobre el hecho presente, sobre el aquí y ahora euclidianos, lo mismo que la *polis* es concebida como la suma de los cuerpos presentes. Por lo tanto, el parentesco de sangre no es para ella ni necesario ni suficiente; el parentesco de sangre termina donde acaban los límites de la *patria potestas*, de la «casa». La madre, con sus hijos carnales, *no es* parienta agnada, si se la considera en sí misma; sólo por cuanto se somete a la *patria potestas* del marido es la madre hermana agnada de sus hijos [62]. En cambio, al *consensus* corresponde la familia mágica, la familia cognada — en hebreo, *mischpacha*—, que está representada por la consanguinidad paterna y materna y que posee un «espíritu», es un «consensus» en pequeño, pero sin determinado jefe [63]. Caracteriza muy bien la extinción del alma antigua y el desarrollo del alma mágica el hecho de que el derecho «romano» de la época imperial pase poco a poco de la agnación a la cognación. Algunas Novelas de Justiniano (118, 127) establecen nuevas reglas para el derecho de herencia, a consecuencia de la victoria de la idea mágica de la familia.

Por la otra parte, contemplamos masas de individuos que pasan y perecen, *haciendo* la historia. Cuanto más puro, más hondo, más fuerte, más evidente es el ritmo común de esas generaciones sucesivas, tanto más sangre y raza atesoran.

Sobre la infinidad de todas ellas, destacan unidades animadas, enjambres que se sienten conjuntos en idéntica pulsación de la existencia; no son comunidades espirituales como las órdenes, los gremios, las escuelas científicas, unidas en iguales verdades, sino lazos de sangre en medio del combate de la vida.

Son corrientes de vida que—para emplear un término deportivo muy profundo—se hallan «en forma». En forma está una cuadra de caballos de carrera cuando, seguros en sus articulaciones, saltan los potros con fino empuje las vallas y se mueven en igual ritmo sobre la llanura. En forma están los luchadores, los esgrimidores, los futbolistas cuando obran las mayores audacias con naturalidad y ligereza. En forma está una época del arte cuando ha convertido la tradición en naturaleza, como el contrapunto para Bach. En forma se halla un ejército como el de Napoleón en Austerlitz o como el de Moltke en Sedán.

Todo cuanto se ha llevado a cabo en la historia universal, no sólo en las guerras, sino también en esa continuación de la guerra con medios espirituales, que llamamos política; toda diplomacia triunfante, toda táctica y estrategia, no sólo de los Estados, sino también de las clases y partidos, todo proviene de unidades vivientes que se hallaban «en forma».

La palabra que expresa, la educación racial es la palabra *crianza*, a diferencia de la instrucción, que sirve de fundamento a las comunidades conscientes por identidad de lo aprendido o creído. Para la instrucción hay libros; para la crianza, hace falta el ritmo constante y armonía del contorno en que el sujeto vive, sintiéndolo, compenetrándose con él; he aquí la educación del claustro y la educación de los pajes en el gótico.

Todas las buenas formas de una sociedad, todo ceremonial, es el ritmo sensible, visible de una especie de existencia. Para dominarlo hay que *tener* ese ritmo y tacto. Por eso las mujeres, más instintivas y próximas al elemento cósmico, se acostumbran más pronto que los hombres a las formas de un nuevo ambiente. Mujeres nacidas en esferas bajas se mueven al cabo de un par de años con perfecta seguridad en un mundo distinguido. Pero igualmente descienden con la misma rapidez. El hombre cambia menos, porque está más despierto. El proletario nunca llega a ser perfecto aristócrata; el aristócrata nunca se convierte del todo en proletario. Los hijos son los que ya poseen el ritmo del nuevo ambiente.

Cuanto más profunda es la forma, tanto más rigurosa y distante. Al que no pertenece a ella le parecerá esclavitud. Pero el que la posee, la domina con perfecta libertad y ligereza. El príncipe de Ligne era, como Mozart, señor y no esclavo de la forma. Otro tanto puede decirse de todo aristócrata nativo, de todo político y general.

Por eso hay en todas las culturas superiores una *clase aldeana*, que es raza pura y en cierto modo naturaleza, y una *sociedad* que pretende estar «en forma», grupos de clase, sin duda, más artificiales y efímeros. Pero la historia de esas clases es historia *universal en potencia superior*. Comparada con ellas, la clase aldeana aparece sin historia. Teda la historia de

gran estilo, con sus seis milenios, se ha realizado en los ciclos vitales de las culturas superiores, porque estas culturas mismas tienen su centro creador en *clases*, que se someten a una crianza, en clases que han sido criadas hasta la perfección. Una cultura es Un alma que se expresa en formas simbólicas; pero estas formas son vivientes y evolucionan, incluso las del arte, cuya conciencia adquirimos abstrayéndolas de la *historia* artística; estas formas residen en la existencia potenciada de individuos y círculos, en eso que acabamos de llamar «estar en forma» y que representa la cultura precisamente por esa altitud de la forma misma.

Es esto un rasgo grandioso y único dentro del mundo orgánico. Es el único punto en donde el hombre se alza sobre los poderes de la naturaleza y se torna creador. El hombre, considerado como raza, es aun creación de la naturaleza, es *criado por* la naturaleza. Pero considerado como clase, el hombre se cría a sí misma, lo mismo que cría las nobles razas de plantas y animales en su derredor. Esto, precisamente, es cultura en el último y supremo sentido. Cultura y clase son conceptos equivalentes; nacen y perecen como unidad. La crianza de vinos selectos, de flores y frutas selectas, la crianza de caballos pura sangre, es cultura, y en el mismo sentido exactamente surge la cultura humana selecta, como expresión de una existencia que se ha puesto a sí misma «en forma».

Precisamente por eso existe en cada cultura un fuerte sentimiento para discernir quién pertenece a ella y quién no. El concepto antiguo del bárbaro, el concepto arábigo del infiel—el *amhaarez* o *giaur*—, el concepto índico del sudra, por muy diferentemente que sean pensados, no expresan, ante todo, odio ni desprecio, sino que establecen una diferenciación en el ritmo de la existencia, diferenciación que traza un límite infranqueable en todas las cosas profundas. Este hecho claro e inequívoco ha sido obscurecido por el concepto indico de la «cuarta clase», que, en realidad, como hoy sabemos, no ha existido nunca [64].

El código de Manu, con sus famosos preceptos sobre el trato del sudra, procede del estado *felah*, ya desenvuelto en India, y sin referirse a la realidad jurídica existente, ni aun siquiera a la posible, diseña con su oposición el ideal orgulloso de los bramanes; no muy distinto hubo de ser, sin duda, el concepto del vulgar trabajador en la filosofía antigua posterior. Esto nos ha inducido a malentender la casta, como fenómeno específicamente indio, y a adoptar una opinión errónea sobre la actitud del hombre antiguo frente al trabajo.

Trátase, en todo caso, del resto o residuo que no entra en línea de cuenta para la vida íntima de la cultura y su simbolismo; trátase de los elementos de que prescinde, desde luego, toda clasificación significativa, algo así como lo que en la actual Asia oriental se llama *outcast*. En el concepto gótico del *corpus christianum* queda expresamente dicho que el *consensus* judío no pertenece a él. Dentro de la cultura arábigo, en el círculo de la nación judía, persa, cristiana y, sobre todo, islámica, el infiel es solamente tolerado y, por lo demás, queda despreciativamente atendido a su propia administración y justicia. En la Antigüedad son «*outcast*» no sólo los bárbaros, sino en cierto sentido también los esclavos; pero, sobre todo, los restos de la población aborigen, como los penestes en Tesalia y los ilotas en Esparta, cuyo trato por sus señores nos hace recordar la actitud de los normandos en la Inglaterra anglosajona y la de los caballeros germánicos en el Oriente eslavo. En el código de Manu aparecen como nombres de la clase sudra, viejos nombres de pueblos que

pertenecen al «distrito colonial» del Ganges inferior, entre ellos Magadha—según lo cual podrían haber sido sudras Buda y el César Asoka, cuyo abuelo, Chandragupta, procedía de origen humildísimo—; otros son nombres de oficios, lo que nos recuerda que también en Occidente y en otros sitios ciertos oficios eran «*outcast*», como los mendigos—¡que en Homero forman una clase!—, los herreros, los cantores y los sin fortuna, que en época gótica eran sustentados en masa por la caridad de la Iglesia y la beneficencia de piadosos seglares.

Finalmente, la casta es una palabra de la que se ha hecho mas abuso que uso. En Egipto, durante el Imperio antiguo y medio no hubo castas, como no las hubo tampoco en la India prebudista ni en China antes de la época Han. Sólo en períodos muy posteriores aparecen las castas; pero aparecen en todas las culturas. A partir de la 21 dinastía (hacia 1100), Egipto cae en manos de la casta sacerdotal tebana y de la casta guerrera libia, y el anquilosamiento va desde entonces progresando hasta la época de Herodoto, que consideró la situación de su tiempo falsamente como especifica de Egipto. Nosotros cometemos el mismo error respecto a la India. *La clase y la casta se diferencian como la cultura primera se diferencia de la civilización posterior.* En la formación de las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, desenuélvase la cultura. En las castas se expresa el estado felah definitivo. La clase es lo más vivo que existe; es la cultura en marcha, es «forma acuñada que se desenvuelve viviendo». La casta, en cambio, es lo definitivamente concluso; es el tiempo del acabamiento como absoluto pretérito.

Las grandes clases son cosa completamente distinta de los *grupos profesionales*, como obreros, empleados, artistas; estos grupos se mantienen por tradición técnica y por el espíritu de su trabajo. Pero las grandes clases son *símbolos en carne y sangre*; su ser, su apariencia, su actitud, su modo de pensar tienen un sentido simbólico. En toda cultura la clase aldeana es un puro trozo de naturaleza y de crecimiento; por tanto, una expresión *impersonal*. En cambio, la nobleza y la clase sacerdotal son el resultado de una crianza e instrucción superior; son, pues, expresión de una *cultura personal* que por la altitud de su forma excluye no sólo al bárbaro, al sudra, sino a todos los que no pertenecen a la clase, considerándolos como *restos*; la nobleza los llama «pueblo» y el sacerdote «legos». Y ese *estilo de la personalidad* es el que se petrifica en el felaquismo y se convierte en tipo de una casta que, inalterable, perdura por los siglos. Si dentro de la cultura viviente la raza y la clase se contraponen como lo impersonal y lo personal, así en las épocas felahs la *masa* y la *casta*, el coolee y el braman o mandarín se contraponen como lo *informe* a lo *formulario*. La forma viviente se ha convertido en fórmula, con estilo, sin duda, pero con la rigidez estilizada, con el estilo petrificado de la casta; es algo de una finura suprema, penetrada de espíritu y dignidad, algo que contempla a los hombres vivientes y cambiantes de una cultura desde una altitud infinitamente superior—no tenemos idea de la altura desde la cual un mandarín o un braman miran el pensar y el hacer europeo, ni podemos imaginar cuan profundamente debían despreciar los sacerdotes egipcios a sus visitantes, como Pitágoras y Platón—; pero es también algo que camina inmóvil a través del tiempo, con la sublimidad bizantina de un alma que, desde hace tiempo, dejó tras de si resueltos todos los misterios y problemas.

En la época carolingia distinguíanse los siervos, los libres y los nobles. Es ésta una jerarquía primitiva fundada en los meros hechos de la vida exterior. En la época primera del goticismo dicen las ordenanzas de Freidank: «Dios ha creado tres vidas: los dependientes, los caballeros y los sacerdotes.» He aquí verdaderas diferencias de clase, en una cultura que acaba de despertar. La «espada y la estola» se oponen al arado. Aquéllas constituyen las clases, en el sentido más pretencioso, y se contraponen a todo lo demás, a lo que no es clase, a lo que, siendo un hecho, carece de sentido profundo. La distancia interior, sentida por todos, es tan fatal y poderosa que no hay intelección que no la comprenda. Ascende de las aldeas el odio; desciende de los castillos el desprecio. Ni la posesión, ni la fuerza, ni la profesión han abierto este abismo entre las «vidas».

No tiene esta división fundamento lógico alguno. Es de naturaleza metafísica.

Más tarde, después de haberse formado las ciudades, aparece la *burguesía*, el «tercer estado o tercera clase». También el burgués mira ahora despreciativo hacia el campo que, en su derredor yace, romo, inmutable, soportando la historia. Frente al campesino, el burgués se siente más despierto, más libre y, por tanto, más progresivo en la vía de la cultura. También desprecia a las dos clases primarias, «hidalgos y curas», como algo que espiritualmente se halla debajo e históricamente detrás de él. Pero frente a esas dos clases humanas, el burgués, como el aldeano, es un resto, no es una clase. El labrador casi no existe en el pensamiento de los «privilegiados». El burgués existe, sí; pero como lo contrario, como el fondo sobre el cual se destacan los «privilegiados». La burguesía es aquello por contraste con lo cual las dos clases primordiales se dan cuenta de su sentido trascendente, ajeno a todo lo práctico. Y si en todas las culturas sucede esto en la misma forma; si el curso de la historia se verifica por doquiera en estas y con estas oposiciones, de suerte que las guerras instintivas de labradores aparecen en las primaveras de las culturas, y las guerras burguesas, con bases espirituales, surgen en las épocas posteriores—por distintos que sean los simbolismos de cada cultura diferente—, entonces el sentido de este hecho deberá buscarse en los últimos fundamentos de la vida misma.

Es una *idea* la que sirve de base a las dos clases primordiales y *sólo a ellas*. Esta idea les proporciona el poderoso sentimiento de un rango, concedido por Dios, y, por tanto, substraído a toda crítica, rango que les impone el deber de respetarse a sí mismas, de tener conciencia de sí mismas y también de someterse a la más dura crianza y, en ocasiones, de afrontar la muerte. Ese rango confiere a las clases primordiales la superioridad histórica, el encanto del alma, que no presupone fuerza, pero que la crea. Los hombres que pertenecen a dichas clases íntimamente y no sólo por el nombre, son verdaderamente algo distinto del resto; su vida, en oposición a la vida aldeana y burguesa, va sustentada en una dignidad simbólica. Su vida no es vida para ser vivida, sino para tener un sentido. En las dos clases primordiales exprésanse los dos aspectos de toda vida libre en movimiento: en una, la *existencia*; en otra, la *conciencia*.

Toda nobleza es símbolo viviente del *tiempo*. Todo sacerdocio es símbolo del *espacio*. El sino y la santa causalidad, la historia y la naturaleza, el cuando y el donde, la raza y el idioma, la vida sexual y la vida sensual, todo esto alcanza aquí su máxima expresión posible. El noble vive en un mundo de hechos; el sacerdote vive en un mundo de verdades. Aquél entiende de las cosas, éste las conoce; aquél actúa, éste piensa. El sentimiento cósmico del aristócrata es todo ritmo; el del sacerdote es todo tensión. Entre los días de Carlomagno y de Conrado II se ha formado, en la corriente de la existencia, algo que no puede explicarse, algo que es preciso sentir para comprender el nacimiento de una cultura nueva. Hacía muchísimo tiempo que había nobles y sacerdotes; pero sólo ahora, y no por mucho tiempo, existe una nobleza y una clase sacerdotal en máximo sentido y con la gravedad plena de una significación simbólica [65]. El poder de este simbolismo es tan grande, que ante él retrocede cualquier otra diferencia de comarcas, pueblos e idiomas. Los sacerdotes góticos forman una gran comunidad sobre todos los países, desde Irlanda hasta Calabria. La aristocracia antigua primitiva ante Troya, y la aristocracia gótica primitiva ante Jerusalén, actúan como *una sola* gran familia. Los distritos del viejo Egipto y los Estados feudales de la primera época Chu aparecen como formas mezquinas frente a las clases, como igualmente la Borgoña y la Lorena en la época de los Staufén. El cosmopolitismo surge al comienzo y al final de cada cultura: al principio, porque la fuerza simbólica de las formas sociales es superior aun a la de las formas nacionales, y al final, porque la masa informe se sumerge bajo ellas.

Las dos clases se excluyen desde el punto de vista de la idea.

La contraposición primordial de lo cósmico y lo microcósmico, contraposición que pasa por todos los seres libres con movimiento en el espacio, es la base de su doble significación. Cada una de las clases es posible y necesaria por la otra. En el mundo homérico domina un hostil silencio sobre el mundo órfico; y para éste aquél—demuéstranlo los pensadores presocráticos— es un objeto de ira y de desprecio. En la época gótica los espíritus reformadores se opusieron en entusiasmo sagrado a las naturalezas renacentistas; el Estado y la Iglesia no llegan nunca a un arreglo, y esta oposición culmina en la lucha entre el Imperio y el Pontificado, cumbre que sólo para el hombre fáustico era posible.

La nobleza es la *clase propiamente dicha*, conjunto de sangre y raza, corriente de existencia en la forma más perfecta imaginable. La nobleza es, precisamente por eso, una clase labradora superior. Todavía hacia 1250 era válida por todo Occidente la frase de que «quien labra de mañana, cabalga por la tarde al torneo», y era corriente la costumbre de que los caballeros se desposaran con hijas de aldeanos. El castillo, contrariamente a lo que le sucede a la iglesia, nace de la casa aldeana, pasando por la residencia campesina de los nobles, por ejemplo, en la época de los Francos. En las sagas de Islandia los cortijos son sitiados y defendidos como castillos. La nobleza y la clase labradora son vegetativas, instintivas, profundamente arraigadas en la tierra madre. Propáganse, críanse en el cuidado del árbol genealógico. Comparada con éstas, la clase sacerdotal es propiamente la anti-clase, la clase de la negación, la no-raza, la independencia con respecto al suelo, la conciencia libre, intemporal, sin historia. En cada aldea, desde la Edad de piedra hasta las cumbres de la cultura, en cada estirpe aldeana se representa en pequeño ¡a historia universal. En vez de pueblos, son familias; en vez de naciones, son cortijos; pero el sentido último de la lucha allí y aquí es el mismo: la perpetuación de la sangre, la serie de las

generaciones, lo cósmico, la mujer, la fuerza. Macbeth y el rey Lear hubieran podido concebirse en forma de tragedias aldeanas; ésta es la prueba de que son tragedias auténticas. En todas las culturas aparecen la nobleza y la clase labradora en forma de *generaciones*, voz que en todos los idiomas confina con la designación de los dos sexos o géneros en que la vida se propaga, tiene historia y hace historia. Y como la mujer es historia, el rango interior de las estirpes aldeanas y nobiliarias se determina según el grado de raza que sus mujeres poseen, según el grado de sino que sus mujeres representan. Por eso hay un sentido profundo en el hecho de que la historia universal, cuanto más genuina y social, tanto más incluye el torrente de la vida pública en la vida privada de algunas grandes estirpes, incorporándoselas. En esto se funda el principio dinástico; pero también el principio de la personalidad histórica. Los sinos de los Estados resultan dependientes de los sinos privados, por que pasan unas pocas personalidades, sinos que adquieren entonces dimensiones extraordinarias. La historia de Atenas en el siglo V es, en gran parte, la historia de los Alcmeónidas; la historia de Roma es la de algunas estirpes, como los Fabios o los Claudios. La historia de los Estados barrocos es, en su bosquejo, idéntica a las actuaciones de la política de los Habsburgos y de los Borbones, y sus crisis tienen la forma de matrimonios y guerras de sucesión. La historia del segundo matrimonio de Napoleón comprende el incendio de Moscú y la batalla de Leipzig. La historia del pontificado es, hasta muy entrado el siglo XVIII, la historia de algunas estirpes nobles que aspiran a la tiara para fundar un principado familiar. Y lo mismo puede decirse de los dignatarios bizantinos y de los primeros ministros ingleses, como demuestra la historia familiar de los Cecil. Y aun cabe afirmar lo propio de muchos jefes de grandes revoluciones.

Todo esto lo niega el sacerdote. Y lo niega también la filosofía, por cuanto es sacerdocio. La clase de la pura conciencia y de las eternas verdades va contra el tiempo, la raza, la generación, en cualquier sentido. El hombre, como labrador o caballero, tiende hacia la mujer, que es el sino. El hombre, como sacerdote, se aparta de la mujer. La nobleza se halla siempre en peligro de convertir la vida pública en vida privada, reclusando la amplia corriente de la existencia al lecho de la breve corriente de sus antepasados y nietos. El sacerdote genuino no conoce—en idea—la vida privada, la estirpe, la «casa». Para el hombre de raza, la muerte sin herederos es la verdadera y terrible muerte, como vemos en las sagas de Islandia, y en el culto chino de los antepasados. El que vive en los hijos y los nietos lo muere del todo. Mas para el verdadero sacerdote vale siempre el *media vita in morte sumus*. Su herencia es espiritual y rechaza el sentido de la mujer. Las formas, siempre repetidas, de esta segunda clase son el celibato, el claustro, la lucha contra la sexualidad hasta la autocastración, el desprecio de la maternidad, que se expresa en el orgiasmo y en la prostitución sagrada y en el rebajamiento conceptual de la vida sexual, hasta la definición grosera del matrimonio por Kant [66]. En toda la Antigüedad rige la ley de que en el recinto sagrado del templo, en el *temenos*, nadie puede nacer ni morir. Lo intemporal no debe tener contacto con el tiempo. Es posible que un sacerdote reconozca y santifique por sacramentos los grandes instantes de la generación y el nacimiento; pero desde luego no le es lícito vivirlos. La nobleza *es* algo. El sacerdocio *significa* algo. Por eso el sacerdocio aparece como lo contrario de todo lo que sea sino, raza, clase. El castillo con sus estancias, sus torreones, sus murallas y sus fosos, habla de un ser, de una realidad que fluye poderosa. La catedral con sus bóvedas, sus pilares, su coro, es toda ella pura significación, es decir, ornamento. Y toda clase sacerdotal antigua se desenvuelve en el sentido de una actitud maravillosamente grave y suntuosa, en la que no hay rasgo ni figura

ni acento, incluso en el vestido y el ademán, que no sea ornamento, y la vida privada, y aun la vida íntima, desaparece por inesencial. En cambio, una aristocracia madura, como la del siglo XVIII francés, nos ofrece el espectáculo de una vida perfecta. El pensamiento gótico desarrolló el *character indelebilis* partiendo de la idea del sacerdote, según la cual esta idea es indestructible y, en su dignidad, independiente por completo de la vida particular de quien la representa en el mundo como historia. Pues esta misma concepción es aplicable implícitamente a todo sacerdocio y también a toda filosofía, en el sentido de las escuelas. Si un sacerdote tiene raza, lleva la vida exterior de un aldeano, de un caballero o de un príncipe. Los papas y cardenales de la época gótica eran príncipes feudales, generales, cazadores, amantes, y hacían política de familia. Entre los bramanes del «barroco» prebudista había grandes terratenientes, refinados abates, cortesanos, derrochadores, degustadores [67]; pero justamente la época primitiva ha sabido diferenciar entre la idea y la persona, cosa que contradice por completo a la esencia de la nobleza. La época de la «ilustración» es la que ha juzgado al sacerdote según su vida privada, no porque tuviera esa época ojos más perspicaces, sino porque había perdido la idea.

El noble es el *hombre como historia*. El sacerdote es el *hombre como naturaleza*. La historia de gran estilo ha sido siempre expresión y resonancia de la vida de una comunidad nobiliaria, y el rango interior de los acontecimientos se determina por el ritmo en esa corriente de la existencia. Esta es la razón por la cual la batalla de Cannas significa mucho y las batallas de la época imperial romana no significan nada. El despuntar de un período primero se caracteriza regularmente por el nacimiento de una nobleza primitiva—el príncipe es considerado como *primus Ínter pares* y visto con desconfianza, porque una raza fuerte no necesita de un gran individuo, y este individuo incluso pondría en cuestión el valor de aquella raza, por lo cual las guerras de vasallos son la forma eminente de verificarse toda historia primitiva—, y esa nobleza primaria tiene en adelante en sus manos el sino de la cultura. Aquí la existencia llega a estar «en forma», con una fuerza morfogénica silenciosa y por ende tanto más enérgica; aquí el ritmo se introduce en la sangre y se afirma *para todo el porvenir*. Pues lo que para toda época primitiva significa esa ascensión creadora hacia la forma viviente, eso mismo significa para toda época posterior la *fuerza de la tradición*, esto es, la vieja y dura crianza, el ritmo seguro, de tanta energía que sobrevive a las viejas estirpes e incansablemente trae a su conjuro nuevos hombres y nuevas corrientes de existencia. No puede dudarse de que la historia toda de las épocas posteriores está ya irrevocablemente implícita en las primeras generaciones, según su forma, su ritmo y su compás. Sus éxitos son exactamente equivalentes a la fuerza de la tradición incluso en la sangre. Sucede en la política lo que en todo arte grande y llegado a madurez: los éxitos presuponen que la existencia se halla perfectamente «en forma», que el gran tesoro de las experiencias remotas se ha convertido en instinto, en un instinto tan inconsciente como evidente. No hay otra clase de maestría. El individuo considerable sólo es dueño del futuro y significa algo más que un caso, cuando actúa en esa forma y por esa forma o es resultado de ella; cuando es sino o tiene sino. Esto es lo que diferencia el arte necesario del arte superfluo, e igualmente la *política históricamente necesaria de la política superflua*. Por muchos que sean los hombres del pueblo—como conjunto de los sin tradición—que lleguen a la capa directora, y aun cuando sólo ellos quedaran como directores, siempre estarán sin saberlo, poseídos por el aliento inmenso de la tradición, que da forma a sus actitudes espirituales y prácticas, regula sus métodos, y no es sino el ritmo de remotísimas generaciones pretéritas.

Pero la civilización—verdadero retorno a la naturaleza— es la extinción de la nobleza, no como stirpe, que esto fuera de escasa importancia, sino como tradición viviente; es la substitución del sino rítmico por la inteligencia causal. La nobleza redúcese entonces a ser un adjetivo. Pero la historia civilizada se convierte por ello precisamente en historia superficial, orientada hacia fines dispersos y próximos, historia informe diluida en el cosmos, dependiente del azar de los grandes individuos, historia sin certidumbre interna, sin línea, sin sentido. Con el cesarismo la historia torna aun estado ahistórico, retrocede al ritmo primitivo de la época primaria, a las luchas tan interminables como insignificantes por el poder material, a esas peleas que casi identifican a los emperadores militares del siglo III—y sus «correspondientes» los 16 Estados chinos entre 265 y 420—con los sucesos que acontecen entre las fieras de un bosque.

3

De aquí se sigue que la historia auténtica *no* es «historia de la cultura» en el sentido antipolítico que tanto aman los filósofos y doctrinarios de toda civilización incipiente—y, por lo tanto, de hoy—, sino todo lo contrario, historia de razas, historia de guerras, historia diplomática, el sino de las corrientes vitales en figura de hombre y mujer, de stirpes, pueblos, clases, Estados, que en el oleaje de los grandes hechos se defienden y se atacan unos a otros. La *política, en su sentido máximo, es vida y la vida es política*. Todo hombre, quiéralo o no, es miembro de ese acontecer militante, ya como sujeto, ya como objeto; no cabe una tercera actitud. El reino del espíritu *no* es de este mundo, sin duda; pero lo supone, como la conciencia supone la existencia. Sólo es posible como continua negación de la realidad, la cual precisamente por ser negada *existe*.

La raza puede prescindir del idioma; pero ya el modo de hablar el idioma es expresión racial [68]. E igualmente todo lo que acontece en la *historia* del espíritu—que existe tal historia demuéstralo la potencia de la sangre sobre la sensación y la intelección—, todas las religiones, todas las artes, todos los pensamientos, puesto que son conciencia activa en forma, son también, con todas sus evoluciones, con todo su simbolismo, con toda su pasión, expresiones de la sangre que circula por esas formas de la conciencia en generaciones sucesivas. El héroe no necesita saber nada de ese otro mundo. El héroe es vida pura.

Pero el santo no puede vencer en si la vida — para estar sólo consigo mismo—sino por medio de un riguroso ascetismo. Y la fuerza para ello necesaria es, a su vez, la vida misma. El héroe desprecia la muerte y el santo desprecia la vida. Pero frente al heroísmo de los grandes ascetas y mártires, la piedad de la mayoría es como esa de la que dice la Biblia: «Porque tú no eres ni frío ni caliente, quiero arrojarte de mi boca.»

Por eso descubrimos que aun la grandeza religiosa supone raza, supone una vida fuerte, una vida en que hay algo que domar. Lo demás es mera filosofía.

Por eso la nobleza, en sentido histórico universal, es infinitamente más de lo que las cómodas épocas postrimeras quieren que sea. No es una suma de títulos, derechos y ceremonias, sino una posesión íntima, difícil de adquirir, difícil de conservar y que, si se entiende bien, parece digna de que se le sacrifique una vida. Una vieja estirpe no significa simplemente una serie de antepasados—todos tenemos abuelos—, sino de antepasados que, en largas series de generaciones, vivieron en las cumbres de la historia, y no sólo tuvieron, sino que fueron sino, y en cuya sangre, merced a una experiencia secular, fue criada hasta la perfección la forma dei acontecer. La historia, en sentido máximo, comienza con una cultura. Por eso es capricho superficial el de los Colonna, por ejemplo, que pretendían retraer su estirpe hasta la época romana. En cambio, sí tiene sentido la opinión de los bizantinos distinguidos, que pretendían descender de Constantino, y la de los americanos actuales, que consideran nobleza el contar entre sus antepasados alguno de los emigrantes que llegaron en 1620 en el *Mayflower*. En realidad, la nobleza antigua comienza en la época de Troya, no en la de Micenas, y la nobleza occidental en la gótica, no con los francos y los godos, y la nobleza inglesa con los normandos y no con los sajones. Sólo a partir de estos momentos hay historia, y, por lo tanto, sólo a partir de ellos existe una nobleza primitiva de rango simbólico. En esa nobleza adquiere su plenitud y perfección lo que al principio fue llamado por nosotros ritmo cósmico [69]. Pues todo eso que, en tiempos de madurez, llamamos tacto diplomático y social—y hay que incluir en ello la visión estratégica y comercial, la pericia del coleccionador de cosas raras, la sensación refinada del buen conocedor de hombres y, en general, todo lo que no se aprende, sino que se *tiene*, y que en los demás despierta la envidia impotente del incapaz—; todo lo que es forma concomitante al curso de los acontecimientos es caso particular de aquella certidumbre cósmica y como ensoñada, que se expresa visible en los giros de una bandada de pájaros y en los movimientos victoriosos de los nobles potros.

El mundo como naturaleza *rodea* al sacerdote. Y éste profundiza la imagen de la naturaleza al meditar sobre ella. Pero la nobleza vive en el mundo como historia y lo profundiza, *cambiando* su imagen. Las dos imágenes se desenvuelven en tradición magna; pero aquélla es el resultado de la *instrucción* ésta, de la *crianza*. He aquí una diferencia fundamental entre ambas clases; de donde resulta que sólo una de ellas es verdadera clase, mientras que la otra *aparece* como clase por su contraposición extrema a la primera. La crianza se extiende hasta la sangre misma y de los padres pasa a los hijos. Pero la instrucción presupone disposiciones; por eso una clase sacerdotal fuerte y auténtica es siempre una colección de talentos particulares—una comunidad de conciencias—que no tiene en cuenta el origen en el sentido racial y que, por lo tanto, niega el tiempo y la historia. ¡Afinidad intelectual y parentesco de sangre! Pensad en la diferencia que existe entre estas palabras. El sacerdocio hereditario es una contradicción. En la India védica fúndase en el hecho de que existe una segunda nobleza que confiere los derechos sacerdotales a los talentos de su seno. Pero el celibato pone en todas partes un término a esa transgresión de fronteras. El «sacerdote en el hombre» —sea éste noble o no—significa un centro de la causalidad sagrada en el espacio cósmico. La fuerza sacerdotal misma es de naturaleza causal, efecto de causas superiores y actuantes a su vez como causa. El sacerdote es el *medianero* en la extensión sin tiempo, tendida entre la conciencia del lego y los secretos más profundos. Por eso en todas las culturas el sacerdocio está determinado, en su significación, por el símbolo primario de cada cultura. El alma antigua niega el espacio; no necesita, pues, del medianero, por lo cual la clase sacerdotal antigua desapareció ya en los comienzos. El

hombre fáustico se enfrenta ante el infinito y nada le protege del poder apremiante que en el infinito se encubre; por eso el sacerdocio gótico se potenció hasta culminar en la idea del Pontificado.

Son dos intuiciones del mundo, dos maneras de circular la sangre por las venas y de entretrejer el pensamiento en la realidad y en la acción diaria. Y en cada cultura surgen dos morales. Cada una de ellas mira desdeñosa a la otra; son la costumbre noble y el ascetismo espiritual que se rechazan una a otra, calificándose de profana o de esclava. Ya hemos mostrado [70] cómo aquélla brota en el castillo y ésta en el claustro y la catedral; aquélla en la existencia plena, en medio del torrente de la historia, y ésta allende la vida, en pura conciencia, en medio de la naturaleza colmada de Dios. Las épocas posteriores no pueden hacerse una idea del poderío que encierran esas impresiones primarias. El sentimiento profano y el sentimiento espiritual de la clase se hallan en momentos ascendentes y se fabrican un *ideal moral de clase*, sólo accesible al miembro de la clase por medio de una escuela larga y rigurosa.

La *gran* corriente de existencia se *siente* como unidad frente al resto, en donde la sangre corre perezosa y sin ritmo. La *gran* comunidad de conciencia se *sabe* unida frente al resto de los no iniciados. Aquélla es el batallón de los héroes; ésta es la comunión de los santos.

Siempre será el gran mérito de Nietzsche haber reconocido antes que nadie la doble esencia de toda moral [71]. Sin duda, sus conceptos de moral de los señores y moral de los esclavos no expresan los hechos con entera exactitud, y el «cristianismo» queda, en su teoría, demasiado exclusivamente recluso en un solo lado. Pero en el fondo de todas sus consideraciones está clara y fuertemente impresa la idea de que *bueno y malo son distinciones de la nobleza, mientras que bueno y perverso son distinciones del sacerdocio*. Bueno y malo, conceptos totémicos de las primitivas stirpes y asociaciones varoniles, no designan modos de pensar o sentir, sino hombres en la totalidad de su ser viviente. Los buenos son los poderosos, los ricos, los felices. Bueno quiere decir fuerte, valiente, de noble raza, en todos los idiomas de las primeras épocas. Malos, venales, míseros, ordinarios son los impotentes, los desheredados, los infelices, los cobardes, los nimios, los hijos de nadie, como se decía en el antiguo Egipto. Bueno y perverso, en cambio, son conceptos tabú que valoran al hombre con relación a su sentir y a su entender, esto es, a sus modos de *vigilia* y de *conciencia*, a sus acciones conscientes. Infringir la costumbre de amor en el sentido racial es ordinariez. Infringir el mandamiento de la caridad es perversidad. La costumbre distinguida es el resultado inconsciente de una crianza continuada.

Se aprende en el trato y no en los libros. Es ritmo sentido y no concepto. Pero la otra moral es tesis; está articulada según principio y consecuencia; es aprendible y constituye la expresión de una *convicción*.

La moral nobiliaria es enteramente histórica y reconoce como efectivas y dadas todas las diferencias de rango, todos los privilegios. El honor es siempre honor de clase. No existe honor de la humanidad entera. El duelo no le es permitido al siervo. Cada hombre, ya sea beduino, samurai o corso, aldeano, trabajador, juez o bandido, tiene su propio concepto del honor, de la fidelidad, de la valentía, de la venganza, concepto que no tiene aplicación a ninguna otra especie de vida.

Toda vida *tiene* costumbres; no cabe pensar la vida de otra forma. Ya los niños las tienen en sus juegos; saben al punto y espontáneamente lo que conviene. Nadie ha dado esas reglas, y, sin embargo, esas reglas existen. Surgen inconscientemente del «nosotros», que ha ido formándose por la uniformidad del ritmo en cada círculo. También en este sentido hállase la existencia «en forma». Toda multitud que por cualquier motivo se reúne en la calle, tiene al momento su costumbre; quien no la posee como algo evidente—no digamos le «obedece», porque es expresión hartamente intelectualista—es malo, ordinario y no pertenece al grupo. Las gentes incultas y los niños disponen de una finísima sensibilidad para percibir esas discordancias, Pero los niños tienen que aprenderse también el catecismo, en donde se instruyen sobre el bien y el mal establecidos y no espontáneos ni evidentes. La costumbre no es lo que es *verdad*, sino lo que *existe*. La costumbre se desenvuelve de un germen nativo; es sentimiento, es lógica orgánica. La moral, por lo contrario, no es nunca realidad—que si no el mundo entero fuera santo—, sino eterna exigencia que pende sobre la conciencia y, en idea, sobre la conciencia de todos los hombres, sin tener en cuenta las diferencias de vida real y de historia. Por eso toda moral niega y toda costumbre afirma. En la costumbre, lo peor es estar *sin honra*. En la moral, lo mejor es estar *sin pecado*.

El concepto fundamental de toda costumbre viva es la honra. Todo lo demás, fidelidad, humildad, valentía, caballerosidad, dominio de si mismo, resolución, está comprendido en el honor. Y el honor es cuestión de sangre, no de intelecto.

No hay que reflexionar—pues al punto se cae en la deshonra. Perder la honra significa quedar aniquilado para la vida, para el tiempo, para la historia. La honra de la clase, de la familia, del hombre, de la mujer, del pueblo y de la patria; la honra del labrador, del soldado y aun del bandido: toda honra significa que la vida en una persona es algo valioso, posee rango histórico, distancia, nobleza. Pertenece al tiempo dirigido, así como el pecado pertenece al espacio intemporal. Tener honra en el cuerpo significa casi exactamente lo mismo que tener raza. Lo contrario son las naturalezas a lo Tersites, almas hechas de heces, plebeyismo que dice: «Pisotéame, pero déjame en vida.» Aceptar una ofensa, olvidar una derrota, gemir ante el enemigo—todos éstos son signos de vida inválida y superfina, y, por tanto, algo completamente distinto de la moral sacerdotal, que no se agarra a cualquier vida, por despreciable que sea, sino que prescinde de toda vida y, por lo tanto, del honor en general. Ya lo hemos dicho: todo acto moral es en el fondo un trozo de ascetismo, un matar la existencia.

Por eso la moral cae fuera de la vida y del mundo histórico.

Aquí hemos de anticipar algo que confiere a la historia universal, en las épocas postreras, en las grandes culturas y en la civilización incipiente, su riqueza de colorido y la hondura

simbólica de los acontecimientos. Las clases primordiales—nobleza y sacerdocio—son, sin duda, la expresión *más pura* de los dos aspectos vitales; pero no la *única*. Ya muy temprano, y aun preformadas en la época primitiva, despuntan otras corrientes de existencia y otros enlaces de conciencia, en los que el simbolismo del tiempo y el espacio alcanza expresión viviente y que junto con aquellas clases primarias—nobleza y sacerdocio—constituyen la gran plenitud de eso que llamamos *división social* o *sociedad*.

La clase sacerdotal es microcósmica y animal; la nobleza es cósmica y vegetativa; de aquí su profundo nexo con la tierra. Es la nobleza una planta, hondamente arraigada en la tierra; en esto se ve una vez más su carácter de aldeanismo sublimado. Esta especie de nexo cósmico es la que produce la *idea de la propiedad*, idea completamente ajena al libre microcosmos móvil en el espacio. Propiedad es un sentimiento humano, no un concepto, y pertenece al tiempo, a la historia, al sino y no al espacio y a la causalidad. No cabe dalle fundamentos lógicos, pero existe [72]. El «tener» comienza con la *planta* y se prolonga en la historia del hombre superior, por cuanto tiene algo de vegetativo, de raza. Por eso la propiedad es, en su sentido eminente, *siempre propiedad del suelo* y la tendencia a convertir las ganancias en fincas y tierras es siempre señal de buen temple en el hombre. La planta *posee* el suelo en que arraiga. El suelo es su propiedad [73]; la planta lo defiende durante toda su vida con ardimiento desesperado, contra ajenos gérmenes, contra poderosas plantas vecinas, contra la naturaleza entera. Así, el pájaro defiende su nido en donde está empollando. Las más duras luchas por la propiedad no se desenvuelven en los tiempos posteriores de las grandes culturas y entre ricos y pobres, por bienes muebles, sino aquí, en los comienzos del mundo vegetal. Quien en medio de la selva siente cómo la lucha silenciosa por el suelo hierve en torno, día y noche, sin merced, ha de temblar ante la hondura insondable de este instinto, que casi se confunde con la vida.

Hay aquí peleas que duran años, guerras tenaces y duras, resistencias desesperadas del débil contra el fuerte, que duran acaso hasta que el mismo vencedor cae deshecho; hay tragedias como no se repiten sino en las humanidades primitivas, cuando una vieja estirpe de aldeanos es expulsada de la tierra, del *nido*, o cuando una familia de noble tronco queda desarraigada—en la significación exacta de la palabra—por el dinero [74]. Las luchas visibles en las ciudades posteriores tienen un sentido hartamente distinto; porque aquí, en el comunismo de cualquier índole que sea, se trata no de la vida, sino del concepto de la propiedad como medio puramente material. La negación de la propiedad no es nunca un instinto racial, sino todo lo contrario, la protesta doctrinaria de la conciencia puramente espiritual, urbana, desarraigada, negadora del elemento vegetativo; la protesta, en suma, de los santos, de los filósofos, de los idealistas. El monje solitario y el socialista científico, llámese Moh Ti, Zenón o Marx, rechazan la propiedad por iguales motivos. Los hombres de raza la defienden por los mismos sentimientos. También aquí se contraponen hechos y verdades. La propiedad es un robo: he aquí, expresado en la

forma más materialista posible, el viejo pensamiento: ¿qué le importa al hombre ganar el mundo si pierde el alma? El sacerdote renuncia a la propiedad como algo peligroso y extraño.

Pero la nobleza, si renuncia a la propiedad, se anula a sí misma.

Partiendo de aquí se desenvuelve un doble sentimiento de la propiedad: *la posesión como poderío y la posesión como botín*.

Ambos sentidos coexisten en el hombre originario, de raza.

Todo beduino, todo wikingo quiere ambas cosas. El héroe del mar es siempre pirata; todo guerrero aspira a poseer y, sobre todo, a poseer tierra. Un paso más, y el caballero se torna bandido y el aventurero se convierte en conquistador y rey, como el normando Rurik en Rusia y muchos piritas aqueos y etruscos en la época homérica. En toda poesía heroica encontramos, junto al fuerte y natural placer de la lucha, de la potencia, de la mujer, y junto a los estallidos desenfundados de felicidad, de dolor, de ira y de amor, la alegría poderosa de la «posesión».

Cuando Ulises desembarca en su tierra, cuenta ante todo los tesoros en el barco; y cuando en la saga de Islandia los labradores Hialmar y Elvarod ven que el otro no tiene bienes en el barco prescinden de contender: loco es quien pelea por coraje y por el honor. En la epopeya india, afanoso de lucha significa tanto como anheloso de ganado; y los griegos colonizadores del siglo X fueron ante todo piratas, como los normandos. En el mar, todo barco extranjero es, sin vacilar, buena presa. Las campañas de los caballeros de Arabia meridional y de Persia hacia 200 de Jesucristo, y las «*guerres privées*» de los barones provenzales de 1200—que no eran casi otra cosa que robos de ganado—, se desenvuelven a fines de la época feudal en la forma de grandes guerras, con el fin de conquistar tierras y hombres. Todo esto es lo que, al fin, cría la alta nobleza y la pone «en forma». Pero los sacerdotes y los filósofos lo desprecian.

Estos instintos primarios se disgregan unos de otros a medida que la cultura crece, y acaban por entrar en pugna. *La historia de estos instintos es casi toda la Historia universal*. El sentimiento del poderío da por resultado la *conquista*, la *política* y el *derecho*. El sentimiento del botín produce el *comercio*, la *economía* y el *dinero*. Derecho es la propiedad del fuerte. Su derecho es el derecho de todos. El dinero es el arma más fuerte del que adquiere. Con ella se somete el mundo. La economía quiere un Estado débil y sumiso. La política exige la incorporación de la vida económica bajo la esfera del Estado: Adam Smith y Federico List, el capitalismo y el socialismo. En todas las culturas existe al principio una nobleza de guerreros y comerciantes; luego una nobleza de la tierra y del dinero, y, por último, una guerra militar y económica y una lucha ininterrumpida del dinero con el derecho.

En el otro aspecto se separan el *sacerdocio* y la *erudición*.

Uno y otra no se refieren a los hechos, sino a las verdades; uno y otra pertenecen al aspecto tabú de la vida, al espacio. El miedo a la muerte no es solamente el origen de todas las religiones, sino también el de toda filosofía y toda ciencia de la naturaleza. Pero a la causalidad santa opónese la causalidad profana. *Profano* es el nuevo concepto que se contraponen a religioso; lo religioso no aceptaba la erudición, la ciencia, sino como sirvienta a su mandado. Profana es toda la crítica posterior, por su espíritu, su método, su fin. Tampoco cabe exceptuar a la teología posterior. Sin embargo, en todas las culturas la erudición se mueve dentro de las formas del sacerdocio antecedente y demuestra con ello

que ha nacido de la contradicción y sigue dependiendo, en todo y por todo, del modelo primitivo.

La ciencia «antigua» vive, pues, en comunidades culturales de estilo órfico, como la escuela de Mileto, la liga pitagórica, las escuelas médicas de Cretona y Cos, las escuelas áticas de la Academia, del Peripatos y de la Stoa, cuyos jefes pertenecen al tipo del sacerdote y vidente, hasta en las escuelas jurídicas de los Sabinianos y Proculeyanos. En el mundo árabe también sucede lo mismo; a la ciencia pertenecen el libro sagrado, el canon, como el canon físico de Ptolomeo (Almagesto) y el médico de Ibu Sina, el corpus filosófico de Aristóteles con muchos pasajes apócrifos y las leyes y métodos de las citas [75] -leyes y métodos casi siempre no escritos—, y el comentario como forma del progreso intelectual, y las grandes escuelas como claustros (Medressen) que proporcionaban a maestros y oyentes una celda, alimento y vestido, y las orientaciones científicas como cofradías. El mundo científico de Occidente tiene toda la forma de la Iglesia católica, sobre todo en las comarcas protestantes. Entre las órdenes sabias, de la época gótica y las escuelas casi monásticas del siglo XIX—como la hegeliana, la kantiana, la escuela histórica del derecho, o también algunos *Colleges* ingleses—forman la transición los maurinos y bolandistas de Francia, quienes desde 1650 dominaron y en parte fundaron las ciencias auxiliares de la historia. Existe en todas las ciencias especializadas, en la medicina, en la filosofía de cátedra, una jerarquía con sus papas, sus grados, sus dignidades—el doctorado equivale a la consagración sacerdotal—, sus sacramentos y sus concilios. El concepto de «lego» es severamente conservado; y es combatido con pasión el sacerdocio universal de los fieles, en forma de ciencia popular, como la darwinista. El idioma sabio fue al principio el latín; hoy se han formado innumerables idiomas especiales, por ejemplo, en lo que se refiere a la radioactividad o al derecho de obligaciones, idiomas que sólo comprenden los que han logrado la última iniciación. Hay fundadores de sectas, como algunos discípulos de Kant y Hegel; hay misiones para infieles, como las de los monistas; hay herejes, como Schopenhauer y Nietzsche; hay el destierro y el índice—conspiración del silencio—.

Hay eternas verdades, como la división de los objetos jurídicos en personas y cosas; hay dogmas, como los de la energía y la masa, y la teoría de la herencia; hay un rito para citar los escritos fidedignos y una especie de beatificación científica [76].

Añádase a esto que el tipo del científico occidental llega a su máxima altura a mediados del siglo XIX—al mismo tiempo que el tipo del sacerdote llega a su máximo descenso—y considera el cuarto de trabajo como la celda de un monaquismo profano, llevando a suprema plenitud los inconscientes votos de esta orden: *pobreza*, en la forma de un honrado menosprecio de la abundancia y vida amplia, unido al sincero desprecio del oficio comercial y de todo aprovechamiento de los descubrimientos científicos para los fines utilitarios de ganar dinero; *castidad*, que llega hasta el desarrollo de un celibato científico, cuyo modo y cumbre es Kant; *obediencia*, que llega al sacrificio, en pro del punto de vista sustentado por la escuela. Hay que añadir a esto una especie de apartamiento del mundo, epígono profano del monaquismo gótico, menosprecio de casi toda la vida pública y de todas las formas de la buena sociedad; poca crianza y harta instrucción. Lo que para la nobleza, aun en sus posteriores ramificaciones, para el juez, para el terrateniente, para el oficial, es alegría natural en la propagación del tronco, en la propiedad y en el honor, todo eso es para el científico mezquindad, si se compara con la posesión de una pura conciencia

científica, o la propagación de tal método o de tal conocimiento, lejos de todo comercio en el mundo. Si en los momentos actuales el sabio ha cesado de vivir ajeno al mundo; si la ciencia muchas veces se pone con gran inteligencia al servicio de la técnica y de la ganancia, ello denota que el tipo puro empieza a decaer y que la época grande del optimismo intelectual—cuya expresión viviente era aquel tipo—pertenece ya al pasado.

Síguese de todo esto una estructura natural de las clases, estructura que en su evolución y en su actuación constituye el esqueleto fundamental en el ciclo de toda cultura. No ha sido creada por resolución, ni puede ser cambiada a voluntad.

Las revoluciones no la alteran, sino cuando son formas del desarrollo y no resultados de una voluntad privada. El hombre activo y pensante no se da cuenta del último sentido cósmico que reside en dicha estructura, porque, arraigada harto hondo en la existencia humana, parece siempre evidente. La parte superficial es la que proporciona los lemas y los motivos por los cuales se lucha, en ese aspecto de la historia que suele distinguirse y separarse de la teoría, aunque en la realidad no puede separarse. La *nobleza* y el *sacerdocio* crecen primero en el campo libre, y representan el puro simbolismo de la existencia y la conciencia, del tiempo y el espacio. Los dos aspectos del botín y de la meditación dan de sí luego dos tipos de menor simbolismo, que, en las postrimerías, en la época urbana, se convierten en potencias bajo la forma de *economía* y *ciencia*.

En estas dos corrientes de existencia son pensadas sin escrúpulos, y con hostilidad a la tradición, las ideas de sino y causalidad, y pensadas hasta sus límites extremos; surgen entonces poderes que en implacable hostilidad se desvían y apartan de aquellos ideales de clase, sustentados por los héroes y los santos; esos poderes son el *dinero* y el *espíritu*. El dinero y el espíritu mantienen con el heroísmo y la santidad la misma relación que la ciudad con el campo. La propiedad se llama desde entonces riqueza, y la concepción del mundo, ciencia: sino profanado, causalidad profana. Mas también la ciencia y la nobleza se contradicen. La nobleza no demuestra, no inquiere, sino que es. El «*de ómnibus dubitandum*» es burgués, ordinario; pero, por otra parte, contradice también al sentir fundamental del sacerdocio, que reduce la crítica a un papel auxiliar. Además, la pura economía tropieza aquí con una moral ascética, que rechaza la ganancia, como igualmente la rechaza y desprecia la nobleza genuina, establecida en sus dominios. Hasta la vieja nobleza comercial viene a tierra, por ejemplo, en las ciudades Hanseáticas, en Venecia, en Génova, por no haber podido o lo haber querido abandonar su tradición y adoptar las formas del negocio en la gran urbe. Y, finalmente, la economía y la ciencia mismas se miran con hostilidad; en las luchas entre ganancia y conocimiento, entre el *escritorio* y el *cuarto de trabajo*, entre el liberalismo negociante y el liberalismo doctrinario renuévase la vieja gran hostilidad de la acción y la contemplación, del castillo y la catedral. En una u otra forma, repítese esta estructuración en toda cultura, lo que hace posible una morfología comparada, incluso en el aspecto social.

Los *grupos profesionales* de los obreros, funcionarios, artífices y trabajadores se hallan fuera de la auténtica organización *de* clase. Las corporaciones de los herreros (China), escribas (Egipto) y cantores (Antigüedad) se remontan a los tiempos más primitivos, y a veces, a consecuencia de la separación profesional, que llega hasta suprimir el *conubium*, se

convierten en verdaderas tribus, como los *falascha*, de Abisinia [77], y algunas de las clases sudras enumeradas en el código de Manu.

Los grupos profesionales se fundan en capacidades técnicas y no en el simbolismo del tiempo y del espacio. Su tradición se limita igualmente a la técnica y no comprende moral ni costumbres *propias*, como las que aparecen en la economía y la ciencia. Los oficiales y los jueces forman una clase, porque se derivan de la nobleza; no así los funcionarios, que constituyen una profesión. Los sabios forman una clase, porque se derivan de los sacerdotes; pero los artistas constituyen una profesión.

En los primeros, el sentimiento del honor y la conciencia se adhieren a la clase misma; en los segundos se refieren al resultado o producto de la actividad. Hay algo de simbolismo, bien que escaso y débil, en la totalidad de los primeros. Ese simbolismo, en cambio, falta por completo a los últimos. Por eso hay en éstos algo extraño, algo irregular y a veces algo despreciable; piénsese en el verdugo, el comediante, el cantor ambulante o en la estimación del escultor antiguo. Sus grupos y comparaciones se separan de la sociedad o buscan la protección de las otras clases —o de patronos o Mecenas individuales—; pero no pueden acomodarse en la organización general, y esto encuentra su expresión en las guerras corporativas de las viejas ciudades y en los instintos y hábitos sociales de los artistas.

5

La historia de las clases —que debe prescindir de los grupos profesionales por completo— es, pues, una exposición del elemento metafísico en la humanidad superior, por cuanto se eleva a un simbolismo máximo en ciertos ámbitos vitales, entre los cuales se cumple la historia de las culturas.

Ya el tipo marcado del aldeano, al principio, es algo nuevo.

En la época de los Carolingios y en la Rusia zarista del «mir» [78] existían los hombres libres, y los siervos que cultivaban la tierra; pero no existía la *clase aldeana*. El sentimiento de una profunda heterogeneidad frente a las dos «vidas» simbólicas —recordemos la expresión del Freidank— es el que convierte esa vida en clase, en la *clase productora*, tomada la palabra en su sentido pleno, esto es, en la raíz de la gran planta llamada cultura, que hunde sus fibras en lo hondo del suelo materno y aspira todos los jugos y las savias para enviarlos arriba, a la copa del árbol, donde la cima penetra en la luz de la historia.

La clase productora sirve a la vida inmensa, no sólo alimentándola con los productos de la tierra, sino también dándole su sangre, que, durante siglos y siglos, mana de las aldeas para verterse en las clases superiores, adoptando sus formas y conservando su vida. La expresión característica de esta relación es *dependencia o servidumbre* — sean las que fueren las ocasiones que en el curso superficial de la historia han venido a producirla—. La

servidumbre se desarrolla entre 1000 y 1400 en la cultura occidental. Y en las demás culturas ocupa épocas «correspondientes». Los ilotas de Esparta son dependientes o siervos, como los clientes en la antigua Roma. De la clientela romana surge, a partir de 471, la plebe *rural*, esto es, una clase de aldeanos libres. En la pseudomorfosis del Oriente «romano», esa tendencia hacia una forma simbólica adquiere una fuerza extraordinaria; en el Oriente romano el orden de las castas, fundado por Augusto, con su distinción entre funcionarios senadores y funcionarios caballeros, se desarrolla en sentido retroactivo, hasta que por el año 300, y en todos los lugares donde predomina el sentir mágico, llega a las clases del goticismo primitivo (1300) y a las del imperio sassánida [79]. Los funcionarios de una administración ultracivilizada dan de sí una pequeña nobleza: los decuriones, hidalgos aldeanos y patricios ciudadanos, que son responsables en cuerpo y bienes ante el señor por todos los impuestos —una especie de feudalismo por acción retrógrada—; y la posición de estos nobles se hace poco a poco hereditaria, como en la V dinastía egipcia, como en los primeros siglos de Chu—cuando ya I-Wang (934-909) tuvo que abandonar las conquistas a los vasallos que establecían condes y jefes de su elección— y como en las Cruzadas. Igualmente se hace hereditario el empleo de oficial y de soldado —deber feudal de las armas—, todo lo cual Diocleciano fijó luego en la ley. El individuo es fuertemente incorporado a la clase (*corpori adnexus*), y el principio de la corporación obligatoria se extiende a todos los oficios, como en la época gótica y en la época egipcia primitiva. Pero, sobre todo, el cultivo de los latifundios con esclavos [80], en la época de la antigüedad decadente, se convierte por necesidad interna en el colonado hereditario de los pequeños arrendatarios, mientras que las tierras dominicas se transforman en distritos administrativos y el señor recauda los impuestos y entrega el contingente militar [81]. Entre 250 y 300, el colono queda legalmente atado a la tierra—*glebae adscriptus*—; y así queda establecida la distinción de clases entre el señor feudal y el siervo [82].

La nobleza y la clase sacerdotal son posibilidades que se dan en toda nueva cultura. Las excepciones aparentes obedecen a falta de tradición palpable. Sabemos hoy que en China existió una verdadera clase sacerdotal [83]. Y en los comienzos de la religión órfica, hacia el siglo II a. de J. C., es evidentemente necesario admitir la existencia de un sacerdocio organizado en clase; las figuras épicas de Tiresias y Calcas lo indican bien a las claras. También la evolución del Estado feudal egipcio supone una nobleza primitiva ya en la dinastía III [84]. Pero ¿en qué forma y con qué fuerza se realizan estas clases e intervienen en la historia posterior, creándola, sustentándola y aun representándola por sus destinos propios? Esto depende del símbolo primario que constituye el núcleo de cada cultura y la base de todo su idioma formal.

La nobleza, que es como una planta, surge siempre de la tierra, con la propiedad, a la que está fuertemente adherida.

Dondequiera toma la forma de la *estirpe*, en la cual se expresa también la «otra» historia, la historia de la mujer, y por la voluntad de duración, o sea de sangre, se revela como gran símbolo del tiempo y de la historia. Hemos de ver cómo la primitiva burocracia del Estado, la alta burocracia fundada en la confianza personal del rey en algunos vasallos, produce dondequiera, en China y en Egipto lo mismo que en la Antigüedad y en Occidente, en

primer término cargos y dignidades cortesanas, y de tipo feudal, desde el mariscal (en chino, *sse-ma*), el camarero mayor (*chen*), el maestro de la cocina (*ta-tsai*), hasta el preboste (*nan*) y el conde (*peh* [85]) y luego busca la fijeza hereditaria y relación con la tierra, siendo así, finalmente, el origen de las estirpes nobles.

La voluntad fáustica de infinito se expresa en el *principio genealógico*. Este principio, aunque parezca extraño, es exclusivo de esta cultura; pero en ella penetra y configura todas las concreciones históricas, sobre todo los Estados, hasta su más honda medula. El sentido histórico que por siglos enteros nos hace conocer el sino de la propia sangre y atestiguar con documentos el punto y origen de los antepasados; la cuidadosa ramificación del árbol genealógico que puede hacer depender la posesión actual, y su sucesión, del destino de un matrimonio celebrado acaso hace quinientos años; los conceptos de *sangre pura*, de *pairia*, de «*mésalliance*»; todo esto es voluntad de dirección al futuro remoto, voluntad que acaso no se ha manifestado nunca en otra cultura, si no es la nobleza egipcia, y aun aquí en formas mucho menos enérgicas.

En cambio, la nobleza «antigua» se orienta totalmente en el sentido momentáneo de la estirpe agnaticia y forma un árbol genealógico de carácter *mítico*, sin el menor sentido histórico, buscando tan sólo una satisfacción que no se cuida lo más mínimo de la verosimilitud histórica, y que sólo aspira a poner un fondo brillante e ilustre a la actual situación de los vivientes.

De aquí la ingenuidad—que de otro modo fuera inexplicable—con que el individuo vislumbra a Teseo o a Hércules inmediatamente detrás de sus abuelos y se fabrica un árbol genealógico fantástico, y si es posible, varios, como Alejandro.

Así también se explica la facilidad con que las familias romanas pudieron introducir sus nombres en las listas falsificadas de los viejos cónsules. En los entierros de la nobleza romana iban procesionalmente los bustos en cera de los grandes antepasados; pero lo que más importaba era el número y brillo de los famosos nombres, no el efectivo nexo genealógico con el presente. Este rasgo aparece en toda la nobleza antigua, que, como la nobleza gótica, forma una unidad de estructura y espíritu interior, desde la Etruria hasta el Asia Menor. En él se funda la potencia que poseían, aun al comienzo de la época posterior, las alianzas familiares a través de todas las ciudades, aquellas *phylai*, *fratrías* y *tribus* que en forma sacra cultivaban una relación y una realidad totalmente actual, como las tres *phylai* dóricas y las cuatro *phylai* jónicas, como las tres tribus etruscas que en la Roma primitiva aparecen bajo los nombres de Ticios, Ramnes y Luceres. En los Vedas las almas de los padres y «madres» tienen derecho al culto para tres generaciones próximas y tres remotas [86], pasadas las cuales caen en el pretérito. Nunca tampoco llegó más allá el culto de los antiguos a las almas. He aquí la diferencia extrema entre este culto y el culto de los antepasados en China y Egipto; éste, en idea, no termina nunca, conservándose así la estirpe misma más allá de la muerte, en ciertas ordenaciones. En China vive hoy todavía un duque Kung, descendiente de Confucio, e igualmente existe un descendiente de Lao-tsé y otro de Chang-Lu.

No se trata de un árbol genealógico con muchas ramas; la línea, el *tao* del ser se continúa evidentemente también por adopción o por otros medios. La adopción incorpora

espiritualmente al adoptado a la estirpe del adoptante, obligándole al culto de los antepasados.

Un indomable placer de vivir corre por los siglos florecientes de esta clase noble, la clase propiamente dicha, que es toda ella dirección, sino y raza. En el centro de su pensamiento y de su acción hállanse la mujer — que *es* historia — y la lucha—que *hace* la historia—. A la poesía nórdica de los escaldas y a la poesía amorosa del Sur corresponden los viejos cantos de amor en el Chi-King de la época caballeresca china [87], cantos que eran recitados en el Pi-yung, lugar de la crianza y educación noble, del Hiao, De igual manera, los juegos solemnes y públicos de lanzar las flechas, en el sentido agonal de los antiguos, y los torneos góticos, como los bizantinos, pertenecen a este aspecto *homérico* de la vida china.

Frente a este se encuentra el aspecto *órfico*, que expresa la experiencia íntima del espacio, en el estilo de la clase sacerdotal. La índole euclidiana de la extensión antigua, que no necesita intermediarios para comerciar con los dioses, en relación corpórea y próxima, lleva consigo el hecho de que la clase sacerdotal comience siendo en efecto una clase, para reducirse bien pronto a una suma de magistraturas ciudadanas. Y el *tao* de los chinos implica que los sacerdocios, hereditarios al principio, se conviertan luego en clases profesionales de orantes, escribas y lectores de oráculos, que acompañan con ritos prefijados el culto practicado por las autoridades y los cabezas de familia. El sentimiento cósmico del indio va a perderse en lejanías inmensas; y por eso la clase sacerdotal, en la India, llega a ser una segunda nobleza, que con enorme poder hace presa en la vida entera y ocupa un lugar intermedio entre el pueblo y el amplio mundo de los dioses. Por último, el sentimiento de la cueva se expresa en el hecho de que, propiamente hablando, el sacerdote de estilo mágico es el monje, el ermitaño que va adquiriendo mayor importancia, al paso que el sacerdocio mundano pierde cada vez más sentido simbólico.

En cambio, la clase sacerdotal fáustica, que hacia 900 carecía aún de toda importancia y dignidad, va encumbrándose en rauda ascensión hasta ocupar el puesto de medianera entre la humanidad y la inmensidad del macrocosmos, concebido en la tensión patética de la tercera dimensión. El sacerdocio occidental queda, por el celibato, excluido de la historia y, por el *character indelebilis*, substraído al tiempo; culmina en el Pontificado, que representa el máximo símbolo imaginable del sagrado espacio dinámico y que no ha sido anulado por la idea protestante del sacerdocio universal de los fieles, sino por el contrario, trasladado de un punto y una persona al pecho de todo creyente.

La contradicción, que palpita en todo microcosmos entre la existencia y la conciencia, hace que se contrapongan, por íntima necesidad, una a otra las dos clases fundamentales. El tiempo quiere sojuzgar al espacio; el espacio aspira a dominar sobre el tiempo. El poder espiritual y el poder temporal son magnitudes de tan diverso orden y tendencia, que parece imposible una reconciliación o aun sólo un arreglo entre ellas.

Pero en las demás culturas no llega nunca esta lucha a explosiones históricas de gran cuantía. En China la nobleza tenía asegurada la preeminencia, a causa del *tao*. En la India el sacerdocio había de conservar la supremacía, a causa del espacio con sus infinitas ondas. En la cultura arábiga, la incorporación del nexo visible, mundano, de los fieles al gran *consensus* espiritual está inmediatamente dada con el sentimiento mágico mismo; así queda

afirmada la unidad del Estado mundano y del Estado espiritual, la unidad del derecho y de la soberanía. Aunque no ha sido ello bastante a impedir los roces entre ambas clases; en el imperio sassánida hubo choques sangrientos entre la nobleza de los Dinkane y el partido de los magos, llegándose hasta el asesinato de algunos reyes. En Bizancio, durante todo el siglo V se suceden las luchas entre el poder imperial y el poderío sacerdotal, sirviendo de fondo siempre a las luchas y disputas entre los monofisitas y los nestorianos [88]. Pero la relación fundamental no fue nunca puesta en cuestión.

En la cultura antigua, que rechazó lo infinito por doquiera y como quiera, el tiempo quedaba reducido al presente, y el espacio al cuerpo particular tangible; por eso las clases impregnadas de alto simbolismo llegan a ser insignificantes frente a la ciudad-Estado, que da la expresión más enérgica posible al símbolo primario de la cultura antigua. En cambio, la historia de la humanidad egipcia revela constantemente, hasta en la época del felah, la lucha de ambas clases y de ambos simbolismos; y es porque la cultura egipcia aspira, con poderoso afán de profundidad y con igual fuerza, a la lontananza del tiempo y a la lontananza del espacio. El tránsito de la cuarta a la quinta dinastía va unido a un triunfo evidente del sentimiento sacerdotal sobre el caballeresco; el Faraón, que era cuerpo y sujeto de la suprema deidad, conviértese en su servidor, y el santuario de Re supera en gravedad arquitectónica y simbólica al templo-sepulcro del monarca. El imperio nuevo presencia, tras los primeros grandes Césares, el encumbramiento político de los sacerdotes de Amon de Tebas y luego otra vez la calda del rey-hereje Amenofis IV, que tiene un notorio aspecto político, por otra parte; hasta que la historia del mundo egipcio llega a su fin con la dominación extranjera, tras las luchas interminables entre la casta guerrera y la casta sacerdotal.

Esta lucha entre dos símbolos igualmente poderosos ha sido llevada en la cultura fáustica con un sentido parecido, pero con mucha más pasión. Entre el Estado y la Iglesia, desde los primeros tiempos góticos, la paz es sólo tregua. En esta lucha se expresa la condicionalidad de la conciencia, que quisiera hacerse independiente de la existencia, pero que no puede conseguirlo. Los sentidos necesitan de la sangre; pero la sangre no necesita de los sentidos. La guerra pertenece al mundo del tiempo y de la historia. *Sólo la disputa con razones, la discusión, es espiritual.* Una Iglesia que lucha es una Iglesia que se traslada del reino de las verdades al reino de los hechos; del reino de Jesús al reino de Pilatos. Conviértese en un elemento dentro de la historia racial y sucumbe a la fuerza plasmante de la parte *política* de la vida; lucha con la espada y el escudo, con la ponzoña y el puñal, con el soborno y la traición, con todos los medios utilizados por las peleas partidistas, en cada época, desde el feudalismo hasta la democracia moderna, sacrifica dogmas en pro de ventajas mundanas y se alfa con herejes y paganos contra potencias fieles. El pontificado *como idea* posee una historia propia; pero, independientemente de esto, los papas de los siglos VI y VII fueron gobernadores bizantinos de origen sirio y griego, luego poderosos propietarios rurales con enjambres de siervos, y finalmente, el *patrimonium Petri*, al principio de la época gótica, fue una especie de ducado en manos de las grandes estirpes nobles de la Campania, que alternativamente iban dando papas, sobre todo los Colonna, los Orsini, los Savelli, los Frangipani, hasta que también aquí acabó por dominar el feudalismo general y la Silla de San Pedro llegó a estar vinculada entre las familias de los barones romanos, de suerte que el nuevo Papa, como cualquier rey alemán o francés, había de sancionar los derechos de sus vasallos. Los condes de Tusculum nombraron, en 1032, Papa a un niño de doce años.

Ochocientos castillos se alzaban entonces en el territorio de la ciudad, entre las ruinas y sobre las ruinas de la antigüedad. En 1045 tres papas se encerraron y se hicieron fuertes en el Vaticano, en el Laterano y en Santa María Maggiore, y cada uno de ellos era defendido por su séquito.

Añádase a esto la ciudad, con su alma propia, que empieza separándose del alma rural, para luego equipararse a ésta, y, por fin, intenta sojuzgarla y anularla. Pero esta evolución se verifica en *los modos de la vida* y pertenece, por tanto, a la historia de las clases. Tan pronto como aparece la *vida* urbana, tan pronto como entre los habitantes de esos pequeños establecimientos se forma un espíritu común, que siente la propia vida como algo distinto de la vida fuera de la ciudad, comienza a actuar el encanto de la *libertad personal*, atrayendo hacia las calles urbanas nuevas corrientes de existencia. Hay una como pasión por ser urbano, burgués y extender la vida de la ciudad.

Esa pasión, y no las ocasiones materiales, explica la fiebre de los antiguos por fundar ciudades, fiebre que vemos y reconocemos en sus últimos epígonos, en la época llamada de colonización —con término no del todo exacto—. El entusiasmo creador del hombre urbano, que, a partir del siglo X en la Antigüedad y en épocas correspondientes de las demás culturas, incluye generación tras generación en el cerco de una vida nueva, evoca por vez primera en la historia humana la *idea de la libertad*. Esta idea no procede de un origen político, ni menos aún abstracto; expresa tan sólo el hecho de que dentro de los muros de la ciudad se acaba la adherencia vegetativa al suelo y se rompen los lazos que atan y constriñen la vida campesina. En esencia, la libertad tiene siempre algo de negativo.

Desata, liberta, defiende; ser libre es siempre quedar libre de algo. La ciudad es la expresión *de eso* libertad; el espíritu ciudadano es la intelección que se ha hecho libre, y todo lo que en épocas posteriores despunta en los movimientos espirituales, sociales y nacionales, bajo el nombre de libertad, tiene su origen en ese *hecho primario de la liberación*, el hecho de que el hombre logra *libertarse del campo*.

Pero la ciudad es más antigua que el ciudadano o burgués.

Atrae primero a las clases profesionales, que se hallan fuera de la división simbólica en clases. Estas clases profesionales reciben en la ciudad la forma de corporaciones. Luego vienen las clases primordiales mismas; la pequeña nobleza construye sus castillos en el arrabal y los franciscanos sitúan sus conventos en las proximidades de la ciudad, sin que este suceso cambie interiormente nada. No sólo la Roma pontificia, sino todas las ciudades italianas de esta época están llenas de castillos y fortalezas que pertenecen a las estirpes nobles y en los cuales se inician las luchas callejeras. En una famosa pintura de Siena —siglo XIV—se ven sus torres circundando la plaza del mercado. El palacio florentino del Renacimiento no sólo desciende de las nobles cortes provenzales por la suntuosa vida que alberga, sino que también su fachada lo hace heredero del castillo gótico que los caballeros alemanes y franceses construyen en las alturas. Poco a poco se forma una vida separada. Entre 1250 y 1450 las estirpes nobles, que se han incorporado a la ciudad, forman en ella el patriciado, por oposición a las corporaciones y gremios; con lo cual se separan de la nobleza rural. El caso se da idéntico en la China primitiva, en Egipto y en el Imperio bizantino, y así se comprenden las más viejas confederaciones de ciudades, como la

etrusca, acaso la latina, y la relación sacra entre las colonias y la metrópoli. No es la ciudad, la *polis*, la que dirige los acontecimientos, sino el patriciado de las *philae* y *phratryae* en las ciudades. *La ciudad, la POLIS primitiva, es idéntica a la nobleza*, como sucede en Roma hasta 471 y en Egipto y en las ciudades etruscas siempre. De la nobleza arranca el sinequismo (tendencia a vivir juntos) y la formación de la ciudad-Estado; y en todas las demás ciudades la diferencia entre la nobleza rural y la nobleza ciudadana no tiene al principio importancia, siendo, en cambio, muy vigorosa la diferencia entre la nobleza en general y el resto de la población.

Nace la burguesía por la fundamental contradicción entre la ciudad y el campo. Por muy duras luchas que tengan entre sí las «estirpes» y las «corporaciones», siempre resulta que la oposición al campo las reúne en un común sentir frente a la nobleza primitiva y al Estado feudal y también frente al feudalismo de la Iglesia. El concepto del tercer estado (*le tiers*, según la famosa palabra de la Revolución francesa) es unidad de *contradicción*: no puede, pues, encontrar determinación en su contenido, pues carece de propios hábitos y de simbolismo propio, ya que la sociedad burguesa distinguida copia a la nobleza, y la religiosidad ciudadana sigue la pauta del sacerdocio primitivo. El pensamiento de que la vida no ha de servir a fines prácticos, sino que ha de sujetarse en toda su actitud a expresar el simbolismo del espacio y del tiempo, siendo esto lo único que la capacita para aspirar a una jerarquía superior, es una idea que provoca la más amarga contradicción por parte de la inteligencia urbana. Esta inteligencia, a cuya esfera pertenece toda la literatura política de las épocas posteriores, dispone una nueva agrupación de las clases, partiendo de la ciudad; empieza por ser teoría, pero pronto, merced a la omnipotencia del racionalismo, se realiza en la práctica y aun en la sangrienta realidad de las revoluciones. La nobleza y el clero, si aun existen, aparecen entonces como clases privilegiadas, acentuándose harto este privilegio; con lo que, tácitamente, se expresa que su pretensión a disfrutar de privilegios reconocidos, por su jerarquía histórica, resulta anticuada y absurda a los ojos del derecho racional o natural. Ahora tienen su centro en las *capitales*—concepto importantísimo de las épocas postrimeras—y desenvuelven las formas aristocráticas, llegando a esa distinción que impone el respeto, tal como la percibimos en los cuadros de Reynolds y Lawrence. Frente a la nobleza y al clero se presentan los poderes espirituales de la ciudad triunfante, la *economía* y la *ciencia*, que, juntos con la masa de los trabajadores, funcionarios y artesanos, forman un partido sin unidad propia, pero siempre unido y cerrado cuando comienza la lucha de la libertad, esto es, de la independencia ciudadana, contra los grandes símbolos del tiempo viejo y contra los derechos derivados de estos símbolos. Todos estos son elementos del tercer estado, que no cuenta por jerarquías, sino por cabezas y que en las postrimerías de todas las culturas es siempre «liberal», esto es, libre de los poderes íntimos de la vida no ciudadana. La economía es libre para toda adquisición de dinero, la ciencia es libre en la crítica; con lo cual, en todas las grandes resoluciones, es el espíritu quien lleva la palabra en libros y reuniones—democracia—y el dinero quien saca el provecho—plutocracia—, y al final vence siempre no la idea, sino el capital. Pero aquí reaparece la oposición entre las verdades y los hechos, oposición que se desarrolla en la vida de la ciudad.

Como protesta contra los viejos símbolos de la vida rural, la ciudad contrapone a la nobleza de sangre los conceptos de nobleza económica y de nobleza espiritual. Aquélla es una pretensión no del todo pura; mas, por lo mismo, un hecho eficaz.

Y ésta es una verdad, pero nada más, y a los ojos ofrece un espectáculo dudoso. En todas las épocas finales la nobleza primitiva—nobleza de las Cruzadas, dice una expresión significativa—, que ha convertido en forma y ritmo un trozo de poderosa historia, se aniquila interiormente en las grandes cortes. Pero entonces un retoño nuevo se encumbra hasta ella. Así, en el siglo IV, la entrada de grandes familias plebeyas (*conscripti*) en el Senado romano de los *patres* da lugar a la «nobilitas», nobleza de latifundios dentro del orden senatorial.

En la Roma pontificia se constituye de igual manera la nobleza de los «nepotes»; hacia 1650 no había más de cincuenta familias cuyo árbol genealógico tuviese trescientos años. En los Estados meridionales de la Unión se desenvuelve, desde la época del barroco, esa aristocracia de plantadores que fue vencida en la guerra de Secesión (1861-65) por las fuerzas económicas del norte. La vieja nobleza mercantil, por el estilo de los Fugger, de los Welser, de los Mediéis y de las grandes casas de Venecia y Génova—entre las que hay que poner casi todo el patriciado de las colonias griegas desde 800—ha tenido siempre un rasgo aristocrático, raza, tradición, buenas maneras y la tendencia natural a restablecer el enlace con el suelo, mediante adquisición de fincas (aun cuando la vieja casa solariega en la ciudad no era mal sucedáneo). Pero la nobleza moderna de los negociantes y especuladores, con su gusto improvisado por las formas distinguidas, se introduce, al fin, en la nobleza de sangre—en Roma los *equites* (caballeros) desde la primera guerra púnica, en Francia bajo Luis XIV [89]—y la conmueve y la pervierte, mientras por otra parte la nobleza del talento, en la época de la ilustración, vierte sobre la otra nobleza sus peores sarcasmos. Los confucianos rebajaron el viejo concepto chino del *shi*, y de costumbre noble lo convirtieron en virtud espiritual; el Pi-yung, que fuera antaño palestra de caballeros, conviértese en «escuela del espíritu», en gimnasio docente, como lo pensara nuestro siglo XVIII.

Al terminarse la época final de toda cultura, llega también a su término, más o menos violentamente, la historia de las clases. Vence la mera voluntad de vivir, en libertad y desarraigo, sobre los grandes símbolos de la cultura que la humanidad, toda urbanizada, ya ni comprende ni tolera. El dinero borra todo sentido de los valores inmuebles, adheridos al suelo.

La crítica científica elimina todo resto de piedad. La liberación de los campesinos es, en parte, una victoria sobre los ordenamientos simbólicos; el campesino queda abstraído a la presión de la dependencia, pero entregado a la potencia del dinero, que convierte el suelo en mercancía mueble. Este paso se verifica entre nosotros en el siglo XVIII; en Bizancio hacia 74, por la ley geórgica del legislador León III [90], con la cual desaparece lentamente el colonado; en Roma, a la fundación de la plebe en el año 471. Pausanias, por entonces, intentó vanamente en Esparta libertar a los ilotas.

La plebe es el *tercer estado*, reconocido *por la constitución como unidad*, y representado por tribunos inviolables, no magistrados, sino hombres de confianza. El acto de 471 [91], que substituyó las tres tribus etruscas, las tribus de las antiguas stirpes nobles, por cuatro tribus (distritos) urbanas—lo que nos permite sospechar otras muchas cosas—, ha sido considerado como una liberación de los aldeanos [92] o también como organización del gremio de los comerciantes [93]. Pero la plebe, como tercer estado, como resto, no puede definirse sino negativamente: todos los que no pertenezcan a la nobleza señorial o no

ocupen altos cargos en el sacerdocio son plebeyos. El conjunto de la plebe es tan abigarrado como el del *tiers* en 1789 y se mantiene unido tan sólo por la protesta.

Había comerciantes, obreros, artesanos, escribientes. La estirpe de los Claudios tenía patricios y plebeyos, esto es, familias de señores terratenientes y de aldeanos acomodados (como los Claudii Marcelli). En la Ciudad-Estado es la plebe lo que en una ciudad barroca de Occidente son los *aldeanos* y los *burgueses juntos*, cuando protestan en reunión de clase contra la omnipotencia del príncipe. Fuera de la política, es decir, en la sociedad, la plebe no existe; esto precisamente la diferencia de la nobleza y de la clase sacerdotal. La plebe se divide al punto en los oficios y profesiones particulares, que persiguen cada uno intereses muy varios. La plebe es un *partido*, y, como tal, defiende la libertad, en el sentido urbano de la palabra. Esto se ve claramente por el éxito que poco después alcanzó la nobleza territorial, añadiendo dieciséis tribus rurales, con nombres de estirpes (tribus en las que conservaba el predominio absoluto), a las cuatro tribus urbanas, representantes de la burguesía auténtica, del dinero y del espíritu. Hasta la gran lucha de clases, que tuvo lugar durante la guerra samnita, en tiempos de Alejandro, época correspondiente a la Revolución francesa, y que terminó en 287 con la *lex Hortensia*; hasta entonces no quedó jurídicamente anulado el concepto de clase y no llegó a su conclusión la historia del simbolismo de las clases. *La plebe se convierte en el populus romanus* en el mismo sentido en que, en 1780, el *tiers* se constituye en nación. Todo lo que, en todas las culturas, sigue a este periodo bajo la forma de luchas sociales, es ya algo fundamentalmente distinto.

La nobleza de todas las épocas primeras fue la clase, en el sentido originario de la palabra; la historia hecha carne, la raza elevada a la máxima potencia. Frente a la nobleza aparece dondequiera la clase sacerdotal, la contra-clase, que niega todo cuanto la nobleza afirma, y que, de este modo, se manifiesta como el símbolo magno del otro aspecto de la vida.

Pero la tercera clase; como hemos visto, carece íntimamente de unidad; ha sido la no-clase, la protesta contra la división en clases y no contra esta o aquella clase, sino en general contra la forma simbólica de la vida. La tercera clase rechaza toda diferenciación que no justifique ni la razón ni la utilidad; y, sin embargo, significa algo, y lo significa con plena claridad: *es la vida urbana hecha clase* y opuesta a la vida rural; *es la libertad, hecha clase* y opuesta a la sujeción. Mas, considerada en su propio ser, la clase tercera no es en modo alguno un resto, un residuo, como parece cuando se la mira desde las otras dos clases. La burguesía tiene límites; pertenece a la cultura; comprende, en el mejor sentido, todos los adherentes a la cultura, bajo la denominación de pueblo, *populus, demos*, al que se subordinan la nobleza y la clase sacerdotal, el dinero y el espíritu, el oficio y el trabajo a jornal, como partes integrantes del conjunto.

La civilización se encuentra con ese concepto de pueblo y lo aniquila bajo el concepto de la cuarta clase, de la *masa*, que rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. La masa es lo absolutamente informe; persigue con su odio toda especie de forma, toda distinción de rangos, la posesión ordenada, el saber ordenado. Es el nomadismo moderno de las grandes cosmópolis [94], para quien los esclavos y los bárbaros en la antigüedad, los sudras en la India y todo cuanto es hombre significa por igual un flujo inconstante, totalmente desarraigado, ignorante y desdeñoso de su pretérito y sin relación con el futuro. De este

modo la cuarta clase viene a ser la expresión de la historia cuando se transforma en lo ahistórico. La masa es el término, es la nada radical,

B

EL ESTADO Y LA HISTORIA

6

Dentro del mundo como historia—en el que vivimos entretejidos de manera que nuestra percepción y nuestra intelección obedecen constantemente al sentimiento—aparecen las fluctuaciones cósmicas bajo la forma de eso que llamamos realidad, vida real, corrientes de existencia en figura corpórea.

Estas llevan la nota de la dirección y podemos concebirlas de diferentes maneras: con relación al *movimiento* o con relación a lo *que se mueve*. En el primer caso llámense historia; en el segundo, stirpe, tribu, clase, pueblo; pero lo uno no es posible ni existe más que por lo otro. No hay historia sino de algo. Si nos referimos a la historia de las grandes culturas, entonces lo que se mueve es la nación. El Estado, *status*, significa la posición.

Recibimos la impresión de Estado cuando, ante una existencia que fluye en forma movediza, nos fijamos sólo en la forma, como algo extenso en la perduración intemporal y hacemos caso omiso de la dirección, del sino. El Estado es la historia considerada sin movimiento; la historia es el Estado pensado en movimiento de fluencia. El Estado real es la fisonomía de una unidad de existencia histórica; sólo el Estado abstracto de los teóricos es un sistema.

Todo movimiento tiene forma; pero lo movido está «en forma» o—para emplear una vez más una expresión de sport, bien significativa—lo movido perfectamente se halla en perfecto entrenamiento. Y lo mismo es que se trate de un caballo o de un boxeador que de un ejército o de un pueblo. La forma abstraída, sacada de la corriente vital en que vive un pueblo, es el estado en que se encuentra dicho pueblo con respecto a su lucha en y con la historia. Mas esa forma no puede abstraerse intelectual mente sino en mínima parte. Ninguna constitución considerada en si y formulada en el papel es nunca completa. Lo no escrito, lo indescriptible, lo habitual, lo sentido, lo evidente predomina en tal manera—cosa que los teóricos no comprenderán nunca—, que la descripción de un Estado, los datos

constitucionales no dan siquiera una sombra de lo que constituye la forma esencial en la realidad viviente de un Estado; de suerte que una unidad de existencia, cuyo movimiento es sometido en serio a una constitución escrita, queda dañada para la historia.

La estirpe es la unidad mínima en el torrente de la historia; el pueblo es la unidad máxima [95]. Los pueblos primitivos son presa de un movimiento que, en supremo sentido, es ahistórico, de largo aliento unas veces, otras de tormentosa violencia; pero sin rasgo orgánico, sin sentido profundo. De todas maneras, los pueblos primitivos están siempre en movimiento, hasta el punto de parecer informes al observador ligero; en cambio, los pueblos felahs son objetos rígidos de un movimiento externo, que les empuja sin sentido en golpes accidentales, casuales. Entre los primeros podemos contar el *status* de la época miceniana, de los tinitas, de la dinastía Chang en China hasta su establecimiento en Yin (1400), el reino franco de Carlomagno, el reino visigodo de Eurico y la Rusia de Pedro el Grande, formas políticas que a veces tienen una grandiosa capacidad de acción, pero que aun carecen de simbolismo, de necesidad. Entre los segundos podemos contar el imperio romano, el imperio chino y los demás imperios cuya forma no tiene ya contenido expresivo.

Entre esos dos extremos se encuentra la historia de las culturas superiores. Un pueblo que tiene el estilo de una cultura, un pueblo histórico, se llama nación [96]. Una nación que vive y lucha, posee un Estado, no sólo como estado de movimiento, sino sobre todo como *idea*. Sin duda, en su sentido más elemental, el Estado puede ser tan viejo como la vida misma, moviéndose en el espacio, y los enjambres y los rebaños aun de especies animales muy sencillas viven en cierta «constitución» que puede llegar a admirables perfecciones en las abejas, las hormigas, algunos peces, algunos pájaros migradores y los castores. Pero el Estado de estilo grandioso no se remonta más allá de las dos clases primordiales: nobleza y clase sacerdotal. Estas clases nacen con una cultura y perecen con ella; sus sinos son en gran medida idénticos. Cultura es la existencia de naciones en forma política.

Un pueblo está «en forma» cuando constituye un Estado.

Una estirpe está «en forma» cuando constituye una familia.

Esta es, como hemos visto, la diferencia entre la historia política y la historia cósmica, entre la vida pública y la privada, *res publica* y *res privata*. Y *ambas* son símbolos de la preocupación. La mujer es historia universal; concibiendo y alumbrando cuida de la duración de la sangre. La madre, con el hijo colgado del pecho, es el símbolo máximo de la vida cósmica. Desde este punto de vista la vida del varón y de la mujer llega a estar «en forma» en el matrimonio. Pero el hombre *hace* la historia, que es una interminable lucha para la conservación de aquella otra vida. A los cuidados maternos agréganse los cuidados paternos. El hombre, con el arma en la mano, es el otro gran símbolo de la voluntad de duración. Un pueblo «en forma» es, originariamente, una mesnada de guerreros, la comunidad, profunda e íntimamente sentida, de los armados. El Estado es cosa de varones; es la preocupación por el mantenimiento del todo, incluso por el mantenimiento de esa personalidad espiritual que se llama honor y estimación propia; es la reacción frente a los ataques, la previsión de los peligros y, sobre todo, el ataque propio que es natural y obvio en toda vida ascendente.

Si toda vida fuera *un* mismo torrente uniforme de existencia, ignoraríamos las palabras pueblo, Estado, guerra, política, constitución. Pero la eterna y poderosa *diferenciación* de la vida, diferenciación exaltada hasta el máximo por la energía morfogenética de las culturas, es un hecho absolutamente dado, en la historia, con todas sus consecuencias. La vida vegetal no existe sino por referencia a la animal; las dos clases primarias se condicionan mutuamente. De igual manera *un pueblo no existe sino por referencia a otros pueblos*, y esta realidad consiste en oposiciones naturales e inconciliables, en ataque y defensa, en hostilidad y guerra. La guerra es la creadora de todas las cosas grandes. Todo lo importante y significativo en el torrente de la vida nació de la victoria y de la derrota.

Un pueblo da figura a la historia, en cuanto que él mismo se halla en forma. Vive una historia interna que lo sume en ese estado; sólo en esa historia *se hace* el pueblo creador. Vive una historia extensa que *consiste* en creación.

Los pueblos, como Estados, son, pues, las fuerzas propiamente dichas de todo acontecer humano. En el mundo como historia no hay nada por encima de ellos. Ellos *son* el sino.

Res publica, la vida pública, el «lado de la espada», en los torrentes de vida humana, es en realidad invisible. El extranjero sólo ve los hombres, no su nexo interior. Este nexo reside en lo profundo del torrente vital y más bien es sentido que comprendido. De igual manera no vemos en realidad la familia, sino sólo hombres cuya unión conocemos y comprendemos, en un sentido muy determinado, por experiencia intensa. Pero para cada una de esas formaciones existe un círculo de participantes que están unidos en unidad de vida por igual constitución de su ser interno y externo. Esa forma en que fluye la vida se llama *costumbre* cuando surge involuntaria del ritmo y curso vital para luego hacerse consciente; y se llama *derecha* cuando es *establecida con intención* y propuesta al *reconocimiento*.

El derecho es la forma *voluntaria* de la existencia, sin que importe que haya sido reconocida por instinto y sentimiento —derecho no escrito, derecho consuetudinario, *equity*—o abstraída por meditación, profundizada y reducida a un sistema —*ley*—. Son estos dos hechos jurídicos de simbolismo temporal; son dos especies de preocupación, cuidado, previsión. Pero ya por la diferencia de grado en la consciencia que de ellos tenemos, resulta que en el curso todo de la historia real dos derechos han de enfrentarse hostiles: por una parte el derecho de los padres, de la tradición, el derecho sellado, heredado, probado, el derecho sagrado, por que existió siempre, procede de la experiencia de la sangre y garantiza el éxito; y por otra parte el derecho pensado, bosquejado por la mente, el derecho de la razón, de la naturaleza, de la humanidad, engendrado en la meditación y, por tanto, afín a la matemática, derecho que acaso no sea tan eficaz, pero que es «justo». En esta dualidad arraiga la oposición entre la vida rural y la vida ciudadana, entre la experiencia de la vida y la experiencia erudita, hasta llegar a esa altitud revolucionaria de la hostilidad, en que se afirma un derecho que no es dado y se arruina un derecho que no quiere ceder.

Un derecho establecido por una comunidad significa un deber para todos los participantes, pero ello no es prueba de su *fuerza*. Cuestión de sino es el saber quién lo establece y para quién. Hay sujetos y objetos en el *establecimiento* del derecho, aun cuando todos son

objetos en la *validez* del derecho; y así ocurre siempre, sin distinción, en el derecho interno de las familias, corporaciones, clases y Estados. Pero para el Estado, sujeto máximo del derecho en la realidad histórica, hay, además, un derecho externo que impone a los extranjeros. Al primero pertenece el derecho de ciudadanía; a este segundo, el tratado de paz. En todo caso, empero, el derecho del más fuerte es también el del más débil. Tener derecho es expresión de poder.

Es éste un hecho histórico, comprobado a cada momento. Pero en el reino de la verdad—que *no* es de este mundo—ese hecho no es reconocido. También en la concepción del derecho se oponen, inconciliadas, la existencia y la conciencia, el sino y la causalidad. A la moral sacerdotal e ideológica del bueno y del perverso pertenece la *distinción moral entre derecho y contrario a derecho*. A la moral racial del bueno y el malo pertenece la *diferencia jerárquica entre el que da y el que recibe el derecho*.

Un ideal abstracto de justicia pasa por las cabezas y los escritos de todos los hombres cuyo espíritu es noble y fuerte, pero cuya sangre es débil; pasa por todas las religiones, por todas las filosofías. Pero

el mundo de los hechos en la historia sólo conoce el éxito, que hace que el derecho del más fuerte sea el derecho de todos. El mundo de los hechos, sin piedad, salta por encima de los ideales; y cuando ha acontecido que un hombre o un pueblo han renunciado al poder de la hora, para ser justos, es cierto, sin duda, que se han asegurado una fama teórica, en ese segundo mundo de los pensamientos y las verdades, pero han sucumbido a otra fuerza vital que entendía de realidades mejor.

Mientras un poder histórico posee sobre las unidades subordinadas la superioridad que el Estado y la clase poseen muchas veces sobre las familias y las profesiones, o que el jefe de la familia posee sobre los niños, es posible un derecho legal *entre los débiles*, derecho otorgado por la mano omnipotente del superior. Pero es raro que las clases sientan sobre sí un poder de ese rango, y los Estados no lo sienten casi nunca. Entre ellos rige, pues, con poderío inmediato, el derecho del más fuerte, como se demuestra en los tratados impuestos y más aún en la interpretación y cumplimiento de los tratados por parte del vencedor. Esto distingue los derechos *internos* y *externos* en las unidades históricas de vida. En los derechos internos se manifiesta la voluntad de un juez, que quiere ser imparcial y justo —aunque mucho solemos engañarnos acerca del grado de imparcialidad que campea aun en los mejores códigos de la historia, incluso en aquellos que se llaman civiles (para ciudadanos), y que ya por ello indican que una *clase*, apoyada en su prepotencia, los ha creado para todos [97]. Los derechos internos son el resultado de un pensamiento estrictamente lógico, causal, orientado hacia la verdad; pero por eso mismo su validez depende siempre de la fuerza material de su autor, ya sea una clase o un Estado. Una revolución que aniquile ese poder aniquila al punto el poder de las leyes. Las leyes siguen siendo verdaderas; pero ya no son reales. En cuanto a los derechos externos—como todos los tratados de paz—no son nunca verdaderos en esencia; son siempre reales—a veces con una realidad espantosa—y no sustentan la pretensión de ser justos. Basta con que sean eficaces. En ellos habla la *vida*, que no se somete a lógica causal y moral, sino a una lógica orgánica llena de consecuencia. La vida misma quiere adquirir *validez*; siente con certidumbre íntima lo que para ello necesita, y con respecto a esto que necesita sabe lo que

para ella es justo y, por tanto, lo que tiene que ser Justo para los demás. Esta lógica aparece en toda familia, principalmente en las viejas stirpes aldeanas, de auténtica raza, tan pronto como la autoridad sufre conmociones, y otro que no sea el jefe ha de determinar «lo que es». Aparece en un Estado tan pronto como un partido único domina la situación. Toda época feudal presencia la lucha entre los señores y los vasallos por el «derecho al derecho». Esta lucha termina en la Antigüedad, casi en todas partes, con la victoria absoluta de la primera clase, que arrebató la legislación a la realeza y la hace objeto de la propia definición jurídica, como lo demuestran con seguridad el origen y sentido de los arcontes en Atenas y de los eforos en Esparta. En el territorio de Occidente vence transitoriamente la clase primera; en Francia, con el establecimiento de los Estados generales (1302), y definitivamente en Inglaterra, donde los barones normandos y el alto clero obtienen la Carta Magna en 1215, origen de la soberanía efectiva del Parlamento. Por esta razón es por la que el viejo derecho normando de clases ha permanecido en vigor. En cambio, en Alemania, la defensa del débil poder imperial frente a las pretensiones de los grandes señores feudales fue la que llamó en su auxilio al derecho romano justiniano, como derecho de un poder absoluto contra los derechos locales antiguos germánicos [98].

La constitución de Dracon, la **πολιτεία** de los oligarcas, fue dada por la nobleza, como asimismo el derecho patricio de las doce tablas [99]. Desarrollóse en la Antigüedad posterior, con los poderes del Estado y del dinero, pero en contra de ellos, y por eso fue pronto expulsado por un derecho de la tercera «clase», de «dos otros»—el derecho de Solón y de los tribunos—, que no dejaba también de ser un derecho de clase. La lucha entre las dos clases primordiales por el derecho a la legislación ha llenado la historia toda de Occidente, desde la lucha gótica por la preeminencia del derecho profano o del derecho canónico, hasta la lucha por el matrimonio civil, lucha que aún no ha terminado [100]. Las luchas constitucionales desde fines del siglo XVIII significan también que el tercer estado, que según la famosa frase de Sieyès en 1789 «no era nada y debe serlo todo», se hace cargo de la legislación, en nombre de todos, y crea una legislación burguesa, lo mismo que la legislación gótica fue una legislación nobiliaria. Pero, como hemos dicho, donde más claro y sin velos aparece el derecho como expresión de la fuerza es en los pactos jurídicos entre los Estados, en los tratados de paz y en aquel derecho de gentes, del que ya Mirabeau decía que es el derecho de los poderosos, cuyo cumplimiento se le impone al impotente. En derechos de esta clase queda fijada una gran parte de las decisiones históricas. Son la forma en que la historia militante progresa, mientras no recurre a la forma primaria de la lucha, con las armas en la mano, lucha cuya continuación espiritual se consuma en todo tratado válido, con sus efectos premeditados. Si la política es una guerra sin armas, «el derecho al derecho» es el botín del partido victorioso.

Es, pues, claro que en las cumbres de la historia dos grandes formas vitales luchan por la preeminencia: la clase y el Estado, ambos torrentes de existencia con gran forma interior y fuerza simbólica, ambos decididos a hacer de su sino propio el sino de todos. Tal es el

sentido de la oposición entre la *dirección social* y la *dirección política de la, historia*—si lo entendemos en su profundidad y si prescindimos de la manera corriente de concebir el pueblo, la economía, la sociedad y la política. Las ideas sociales y las políticas no se separan hasta el momento en que despunta el albor de una gran cultura; y esto sucede en el fenómeno del Estado feudal, en donde señor y vasallo representan el aspecto social, y soberano y nación el aspecto político. Pero tanto los poderes sociales primitivos, nobleza y sacerdocio, como los posteriores, dinero y espíritu, y los grupos profesionales de los artesanos, funcionarios y trabajadores—que en las ciudades progresivas van siendo cada día una fuerza más imponente—, quieren cada uno por sí subordinar la idea del Estado al propio ideal de clase o, con más frecuencia aún, al interés de clase. Y así se traba una lucha que empieza en la totalidad nacional y llega a la conciencia de todo individuo, una lucha por los límites y pretensiones de cada parte, cuyo término, en el caso extremo, hace de una de las partes el instrumento de la otra. [101]

Pero, en todo caso, el Estado es la forma que determina la situación *exterior*, de manera que las relaciones históricas entre los pueblos son siempre de naturaleza política, nunca social.

Pero en la política interior la situación está dominada por oposiciones de clase, de tal modo que aquí la táctica social y política parecen a primera vista inseparables y que los dos conceptos llegan a identificarse en el pensamiento de aquellos hombres, que equiparan su propio ideal de clase—por ejemplo, el ideal burgués—con la realidad histórica y, por tanto, no pueden pensar fuera de lo político. En la lucha exterior, un Estado busca alianzas con otros Estados; en la lucha interior siempre va el Estado unido a una u otra clase, de manera que la tiranía antigua del siglo vi obedeció a la coincidencia de la idea del Estado con *los* intereses de la tercera clase frente a la oligarquía aristocrático-sacerdotal, y la Revolución francesa se hizo inevitable en el momento en que el *tiers*, esto es, el espíritu y el dinero dejó empantanada a la corona y se pasó a las otras dos clases (desde la primera reunión de notables en 1787). Por eso es muy exacto el sentimiento que nos hace distinguir entre la historia de los Estados y la historia de las clases [102], entre la historia política (horizontal) y la historia social (vertical), entre la guerra y la revolución; pero es un grave error de los doctrinarios modernos el tomar el espíritu de la historia interna por espíritu de la historia toda, en general. La *historia universal es la historia de los Estados* y lo será siempre. La constitución interna de una nación tiene siempre y dondequiera el fin de mantener la nación «en forma» para la guerra exterior, ya sea militar, ya diplomática o económica. Quien considere y trate la constitución como fin en sí o ideal en sí, arruina con su actividad el cuerpo de la nación. Pero, por otra parte, el tacto de una capa dominante en la política interior, ya sea de la clase primera o de la cuarta, exige que las opiniones de clase sean tratadas de tal modo que las fuerzas y pensamientos de la nación no queden determinadas en la lucha de los partidos y que la traición a la patria no resulte la *última ratio*.

Y entonces es claro que el *Estado y la primera clase*, como formas vitales, tienen una afinidad radical, no sólo por su simbolismo del tiempo y de la preocupación, no sólo por su *común* referencia a la raza, a los hechos de las generaciones sucesivas, a la familia y, por tanto, también a los impulsos primarios de todo aldeanismo—sobre el cual, en último término, se asientan el Estado y la nobleza duradera—, no sólo por su referencia al solar, al patrimonio, a la «patria», cuyo sentido se esfuma en las naciones de estilo mágico, porque para éstas la fe religiosa es el más eficaz vínculo de unión, sino, sobre todo, por la práctica

grandiosa en los hechos todos del mundo histórico, por la unidad *completa* del tacto y del impulso, por la diplomacia, el conocimiento de los hombres, el arte del mando, la voluntad viril de conservar y extender el poderío, que en tiempos primitivos crea, en una misma reunión militar, la separación entre nobleza y pueblo, y, finalmente, por el sentido del honor y del valor, de manera que hasta en los últimos tiempos permanece mas firme el Estado cuya nobleza o cuya tradición, creada por la nobleza, se pone toda al servicio del procomún, como ocurrió en Esparta frente a Atenas, en Roma frente a Cartago, en el Estado Tsin de los chinos frente al Estado Tsu, de temple taoísta.

La diferencia está en que la nobleza, formando un conjunto, una clase cerrada, considera, como toda clase, al resto de la nación en relación a ella misma, y sólo en tal sentido quiere ejercitar su poderío, mientras que el Estado, en idea, existe para todos y, sólo en este sentido, también para la nobleza.

Pero una nobleza vieja y auténtica se considera *igual* al Estado y cuida de todos como de una propiedad. Es éste uno de sus más altos deberes, uno de los deberes que más hondo arraigan en su conciencia. La nobleza siente, incluso, que tiene el *privilegio* nativo de sentirse obligada a tal deber, y considera su servicio en el ejército y en la administración como su vocación y destino propios.

Muy distinta, en cambio, es la diferencia entre la idea del Estado y la idea de las otras clases, todas las cuales se hallan íntimamente apartadas del Estado como tal y, desde su vida propia, forjan un ideal de Estado que no nace del espíritu de la historia efectiva y sus poderes políticos, por lo cual precisamente recibe la caracterización de «social». La lucha en los primeros tiempos se desenvuelve en la situación siguiente: frente al Estado, como hecho histórico absoluto, se opone la comunidad eclesiástica para la realización de *ideales* religiosos; en cambio, en las épocas posteriores vienen a añadirse el ideal *negociante* de la libre vida económica y los ideales *utópicos* de los soñadores y místicos, en los cuales se trata de realizar una u otra abstracción.

Pero en la realidad histórica no existen ideales, sino sólo hechos. No existen verdades, sino sólo hechos. No existen razones, no existe justicia, no existe armonía, no existe finalidad última, sino sólo hechos. Quien no comprenda esto, que escriba libros de política, pero no *haga* política. En el mundo real no hay Estados contruidos según ideales, sino Estados que han *crecido* y que no son otra cosa que pueblos vivos «en forma».

Sin duda trátase de formas acuñadas, que se desenvuelven en vida; pero están acuñadas por la sangre y el ritmo de una existencia, son impulsadas y no voluntariamente planeadas; y se desenvuelven o merced a las capacidades políticas de ciertos hombres de Estado, en la dirección que la sangre señala, o merced al influjo de idealistas en la dirección de las convicciones de éstos, es decir, *hacia la nada*.

El sino de los Estados realmente existentes—no de los Estados que existen sólo en las cabezas—no es el planteado por sus problemas y organizaciones ideales, sino el de su *autoridad íntima*, que a la larga no se mantiene de fuerza material sino de confianza—incluso del enemigo—, en su capacidad de acción. Los problemas decisivos no consisten en la elaboración de constituciones, sino en la organización de un gobierno que trabaje bien;

no consisten en la distribución de derechos políticos según principios «justos»—que por lo general no son sino la representación que una clase se hace de sus pretensiones justificadas—, sino en el ritmo del trabajo conjunto, tomando la palabra trabajo en un sentido deportivo, en el sentido del trabajo de los músculos y tendones al galopar un caballo que se acerca a la meta; consiste en ese ritmo que dirige por si mismo a su carril propio las fuertes vocaciones. Por último, no consiste en una moral ajena al mundo, sino en la constancia, la seguridad, la superioridad de la dirección política. Cuanto más evidente sea todo esto, cuanto menos se hable de ello o se discuta de ello, tanto más perfecto será un Estado, tanto más alto será el rango, la capacidad histórica directiva y, por tanto, el sino de una nación. La altitud del Estado, la soberanía, es un símbolo vital de primer orden. Distingue a los sujetos de los objetos, los cuales sufren los acontecimientos históricos, y no sólo en la historia interna, sino en la externa, cosa mucho más importante todavía. La fuerza de la dirección, que se expresa en la clara distinción de ambos factores, es la inequívoca característica de la fuerza vital que anima a una unidad política, hasta el punto de que la conmoción de la autoridad existente, por ejemplo, por los partidarios de un ideal contrario de constitución, no consigue casi nunca transformar este partido en sujeto de la política interior, y si, en cambio, casi siempre hace de la nación un objeto de la política exterior y muchas veces parasiempre.

Por este motivo en todo Estado sano la letra de la constitución escrita tiene poca importancia comparada con el uso de la constitución viviente, de la «forma» en el sentido deportivo, del temple nacional, que se ha desarrollado por si mismo, sin que nadie lo note, merced a las experiencias de los tiempos, de las situaciones y, sobre todo, merced a las cualidades raciales.

Cuanto más enérgica sea esa «forma» *natural* del cuerpo político, tanto más certera trabajará en cualquier situación imprevista, siendo para ello, en último término, indiferente que el director efectivo lleve título de rey o de ministro o sea un jefe de partido o no tenga incluso relación definible con el Estado, como Cecil Rhodes en el África del Sur. La *nobilitas* romana, que dominó la política en la época de las tres guerras púnicas, no existía desde el punto de vista del derecho político. Pero en todo caso hay que contar siempre con una minoría que posea instinto político y que represente al resto de la nación en la lucha de la historia.

Por eso debemos expresar inequívocamente el hecho: no hay *más que* Estados de clases, Estados en los que *gobierna* una única clase. No debe confundirse esto con el Estado-clase, con el Estado al que no pertenece el individuo que no *pertenezca* a una determinada clase. Este último caso se da en la antigua *polis*, en los Estados normandos de Inglaterra y Sicilia; pero también en la Francia de la constitución de 1701 y en la Rusia soviética. El primer tipo de Estado es el que expresa la experiencia histórica universal, de que siempre es una capa social única la que, constitucionalmente o no, lleva la dirección política. Es siempre una minoría decidida la que representa la tendencia histórica universal de un Estado; y dentro de ella otra minoría, más o menos cerrada, la que asume efectivamente la dirección por virtud de sus capacidades y muchas veces en contradicción con el espíritu de la Constitución. Y si prescindimos de tiempos revolucionarios y de situaciones cesáreas—excepciones que confirman la regla—en los cuales individuos o grupos accidentales detentan el poder exclusivamente por medios materiales y a veces sin el menor talento,

siempre es una minoría *dentro de una clase* la que gobierna por tradición, y esta minoría suele pertenecer las más veces a la nobleza, que en la forma de *gentry* ha creado el estilo parlamentario de Inglaterra, o en la forma de *nobilitas* ha dirigido la política romana en la época de las guerras púnicas, o en la forma de una aristocracia mercantil ha organizado la diplomacia veneciana. o, convertida en nobleza barroca de educación jesuítica [103], ha dirigido la diplomacia de la curia romana. Junto a ella aparece también el talento político de una minoría cerrada en la clase sacerdotal, en la Iglesia romana precisamente; pero igualmente en Egipto, en la India y mucho más aún en Bizancio y en el Imperio sassánida. Raro es, en cambio, ese talento director en la tercera clase, que no constituye una unidad vital; aparece, por ejemplo, en la capa de los mercaderes romanos pertenecientes a la plebe del siglo III, o entre los abogados franceses desde 1789, y en este y otros casos, siempre afianzado en un círculo cerrado de vocación homogénea que, completándose de continuo, conserva en su seno la suma de las tradiciones y experiencias políticas no escritas.

Tal es la organización de los Estados reales, a diferencia de la que sobre el papel bosquejan los ingenios académicos. No existe un Estado «mejor, verdadero y justo» que haya sido primero pensado y luego realizado. Los Estados que aparecen en la historia existen de pronto y varían insensiblemente, a cada instante, aunque estén envueltos en el ropaje de una constitución legal rígida. Por eso, términos como república, absolutismo, democracia, significan cosa distinta en cada caso, y se convierten en mera fraseología, si se emplean como conceptos fijos, como suelen hacerlo los filósofos e ideólogos. Toda historia de Estados es fisiognómica, no sistemática. No es su misión mostrar el camino por donde la humanidad, paulatinamente, ha conquistado sus derechos eternos, su libertad e igualdad, progresando la evolución hacia el Estado más sabio y más justo, sino que ha de describir las unidades políticas que existen realmente en el mundo de los hechos; ha de referir cómo prosperan y florecen, cómo maduran, cómo se marchitan, sin ser nunca otra cosa que vida real «en forma». Intentémoslo aquí, en este sentido.

8

La historia de gran estilo comienza en toda cultura con el Estado feudal, que no es Estado en el sentido futuro, sino ordenación de la vida toda con referencia a una *clase*. El más noble retoño del solar, la raza en su sentido más orgulloso, se construye una jerarquía, desde el simple caballero hasta el *primus inter pares*, el señor feudal entre sus iguales. Esto sucede al mismo tiempo en que se eleva la arquitectura de las grandes catedrales y de las pirámides; por una parte la piedra, por otra parte la sangre, se encumbran a la dignidad de símbolos; es la *significación* junto a la *realidad*. La idea del feudalismo, dominante en todas las épocas primitivas, es el tránsito de la relación primaria, puramente práctica y efectiva, entre el poderoso y los sumisos—hayan éstos elegido a aquél o aquél sometido a éstos—, a la relación jurídica privada, y por ende hondamente simbólica, entre el señor y los vasallos. Esta descansa por completo en la costumbre nobiliaria, en el honor y la fidelidad, y provoca a veces los más duros conflictos entre la adhesión al señor y la

adhesión a la propia estirpe. La caída de Enrique el León nos ofrece un trágico ejemplo de ello.

El «Estado» no existe sino merced a los límites de la relación feudal y extiende su esfera por la entrada en éstos de vasallos extraños. El servicio y comisión del señor, que originariamente es personal y limitado en el tiempo, se convierte muy pronto en vasallaje permanente que, cuando la tierra pasa a otras manos, ha de ser instituido de nuevo—ya hacia el año 1000 impera en Occidente el principio de que «no hay tierra sin señor»—, y, por último, se convierte en vasallaje hereditario; en Alemania lo instituye la ley feudal de Conrado II, en 28 de mayo de 1037. Con lo cual los subditos inmediatos del soberano quedan mediatizados—son sus subditos porque son subditos de un vasallo. Pero la fuerte conexión social de la clase asegura la cohesión, que aun en estas condiciones se llama Estado.

Los conceptos de poder y de botín aparecen aquí en enlace clásico. Cuando en 1066 los caballeros normandos conquistaron Inglaterra bajo el duque Guillermo, todo el territorio fue propiedad del rey, fue señorío, y nominalmente sigue siéndolo hoy. Esta es la alegría del Vikingo, que goza poseyendo. Es la preocupación de Ulises, a su retorno, cuando empieza a contar sus tesoros. Este sentido del botín, en los precavidos conquistadores, da lugar de pronto al maravilloso y admirado sistema de cuentas y funcionarios de hacienda en las culturas primitivas. Estos funcionarios deben distinguirse muy exactamente de los grandes tenedores de funciones de confianza, los cuales son producto de nombramiento personal [104]. Los *clerici*, escribas no son ministros ni ministeriales, aunque estas denominaciones también significan servidores, bien que grandes y orgullosos servidores del señor mismo. Los funcionarios de escrituras y cuentas son expresión de la preocupación y se desarrollan en correspondencia con el principio dinástico. En Egipto, a principios del Imperio viejo, tienen ya una formación y estructura notable [105]. El Estado de los funcionarios, en China, descrito en el Chu-Li, es tan extenso y complicado que ha sido causa de que se ponga en duda la autenticidad del libro [106]; pero por su espíritu y su definición corresponde perfectamente a la obra de Diocleciano, que hizo surgir un orden feudal de ciases, por la organización de un enorme sistema fiscal [107]. En la Antigüedad primitiva se nota su ausencia. *Carpe Diem* es el lema de la hacienda antigua hasta sus últimos días. La *despreocupación*; la autarquía de los estoicos fue elevada a principio fundamental también en esto. Y los mejores financieros no hacen excepción a la regla, como Eubulos, que hacia 350 administró la hacienda de Atenas con superávit, para distribuirlo entre los ciudadanos.

En cambio, el extremo contraste con esta manera de pensar está constituido por los financieros Vikingos del Occidente primitivo, quienes en la administración de sus Estados normandos, asentaron los fundamentos de la economía fáustica del dinero, hoy extendida por todo el mundo. La mesa con tablero de ajedrez, en la cámara de cuentas de Roberto el Diablo de Normandía (1028-35), es el origen del nombre que aún lleva hoy la tesorería inglesa (Exchequer) y de la palabra cheque.

Aquí también aparecieron las palabras cuenta, control, etcétera (*comptus, contrarotulus*, o sea rollo conservado para la comprobación, *quittancia, recordatum*). En 1066 Inglaterra fué organizada como botín a explotar en implacable servidumbre de los anglosajones, y lo

propio sucede con el Estado normando de Sicilia, que Federico II de Hohenstaufen halló organizado, y en las constituciones de Melfi (1231), obra personal suya, no lo creó, sino que lo perfeccionó hasta la maestría, con métodos de economía árabe, esto es, de una economía altamente civilizada. De aquí penetraron los métodos de técnica financiera y las denominaciones en la corporación de mercaderes lombardos y luego en todas las ciudades comerciales y administraciones de Occidente.

El desarrollo y la estructuración del feudalismo van íntimamente unidos. En plena fuerza y florecimiento de las clases primordiales despuntan las naciones futuras y con ellas la idea del Estado propiamente dicho. La oposición entre poder noble y poder espiritual y entre la corona y sus vasallos es una y otra vez interrumpida por la oposición entre el pueblo francés y el pueblo alemán (ya bajo Otón el Grande), o entre el pueblo alemán y el pueblo italiano—oposición que separó las clases en güelfos y gibelinos y aniquiló el Imperio alemán—, o entre el pueblo inglés y el pueblo francés, oposición que condujo al dominio de Inglaterra sobre la Francia occidental. Sin embargo, estas oposiciones retroceden tras las grandes decisiones dentro del Estado feudal mismo, que no conoce el concepto de nación.

Inglaterra se hallaba dividida en 60215 feudos, que estaban marcados en el Domesday Book de 1084, libro que de vez en cuando es hoy aún objeto de consulta; el poder central, muy bien organizado, exigía el juramento de fidelidad incluso a los vasallos de los pares; sin embargo, en 1215 se impuso la Carta Magna, que, traslada el poder efectivo del rey al Parlamento de los vasallos—los grandes y la Iglesia en la Cámara alta y los representantes de la *gentry* y de los patricios en la Cámara baja—, que, en adelante, fue la base de la evolución *nacional*. En Francia consiguieron los barones, en unión con el clero y las ciudades, en 1302, la convocación de los Estados Generales. Por el fuero de Zaragoza, en 1283, fue Aragón casi una república de nobles, gobernada por las Cortes; y en Alemania, pocos decenios antes, un grupo de grandes vasallos hicieron la realeza dependiente de su elección—príncipes electores—.

La expresión más poderosa que, no sólo en la cultura occidental, sino en todas las culturas, ha tenido la idea feudal ha sido la lucha entre el Imperio y el Pontificado, que en último término soñaba con transformar el mundo entero en un enorme vínculo feudal. Y ambos poderes se compenetraban tan hondamente con el ideal, que al venirse abajo el feudalismo hubieron de caer también de las alturas en que se cernían.

La idea de un soberano, cuyo poder se extendiese sobre todo el mundo histórico, cuyo sino fuera el sino de la humanidad toda, ha aparecido hasta ahora tres veces: primero en la concepción del Faraón como Horus [108], luego en la representación china del soberano del medio, cuyo Imperio es *tien-hia*, esto es, todo cuanto yace bajo el cielo [109], y, por último, en la época pregótica, cuando Otón el Grande, en 962, se siente abrasado por la emoción y anhelo místico de infinitud histórica y espacial, que entonces estremecía al mundo, y concibe la idea de un imperio sacro romano de la nación alemana. Pero ya antes el papa Nicolás I (en 860), preso aún en pensamientos agustinianos, esto es, mágicos, soñó con un Estado papal que había de estar por encima de los príncipes de la Tierra; y desde 1059 Gregorio VII, con el ímpetu primario de su naturaleza fáustica, se esforzó por realizar el dominio universal del Papa en la forma de una relación feudal con los reyes por vasallos. El Pontificado mismo constituyó—hacia dentro—el pequeño Estado feudal de la Campaña,

cuyas stirpes nobles dominaban la elección y muy pronto convirtieron en una especie de oligarquía nobiliaria el Colegio de cardenales, que en 1059 tuvo a su cargo la elección de papa. Pero hacia afuera, Gregorio VII *consiguió* la soberanía feudal sobre los Estados normandos en Inglaterra y Sicilia, fundados ambos con su apoyo, y realmente confirió la corona imperial, como anteriormente Otón el Grande había conferido la tiara. Pero el Staufén Enrique VI cambió la situación y recibió de Ricardo Corazón de León el juramento de vasallaje por Inglaterra; estaba a punto de realizarla idea del imperio universal cuando el papa Inocencio III (1198-1216), el más grande de los pontífices, convirtió en hecho, aunque por poco tiempo, la idea de la soberanía feudal del papa sobre el mundo. Inglaterra fue en 1213 feudo pontificio; siguieron luego Aragón, León, Portugal, Dinamarca, Polonia, Hungría, Armenia, el Imperio latino de Bizancio, recién fundado. Pero a su muerte empezó la disolución dentro de la Iglesia misma, con la aspiración de los grandes dignatarios eclesiásticos a limitar por una representación de su clase al papa mismo, que por la investidura se había convertido también en su señor feudal [110].

La idea de que el Concilio general es superior al papa no tiene un origen religioso, sino que procede en primer término del principio feudal. Su tendencia corresponde exactamente a lo que los grandes ingleses consiguieron en la Charta Magna, En los concilios de Constanza (desde 1414) y de Basilea (1431) se ha intentado por última vez convertir la Iglesia—desde el punto de vista mundano—en una relación feudal, donde la oligarquía cardenalicia hubiera sido la representante de todo el clero occidental, en lugar de la nobleza romana. Pero la idea feudal había retrocedido ya por entonces ante la idea del Estado; y así, los barones romanos, que limitaban la lucha electoral al círculo estrecho de Roma y sus cercanías, asegurando así al elegido el ilimitado poder hacia fuera, en el organismo de la Iglesia, resultaron vencedores. Ya el Imperio habíase reducido a una sombra venerable, lo mismo que aconteció en Egipto y en China.

Comparado con el enorme dinamismo de estas decisiones, el feudalismo antiguo se constituye lentamente, estáticamente, sin ruido, de manera que casi sólo las huellas se conocen de este tránsito. En la epopeya de Homero, tal como hoy la conocemos, cada localidad tiene su *basileus* (rey. Jefe), el cual de seguro fue antaño señor feudal, pues en la figura de Agamemnon se revela un estado de cosas en el que un soberano de amplios territorios sale en campaña con el séquito de sus pares. Pero aquí la disolución del poder feudal acontece en conexión con la formación del Estado-ciudad, del punto político. Esto tiene por consecuencia que los cargos hereditarios de la corte, las *archai* y *timai*, como pritanos, arcontas y acaso el pretor romano primitivo [111], son todos de naturaleza urbana; y las grandes stirpes no se desarrollan aisladas en sus condados, como en Egipto, China y Occidente, sino que viven en íntimo contacto dentro de la ciudad, donde van poco a poco apoderándose de los derechos de la realeza, hasta que la casa reinante sólo conserva ya lo que no se le puede quitar, por consideración a los dioses: el título que lleva al ejecutar los actos del sacrificio. Así apareció el *rex sacrorum*. En las partes más jóvenes de la epopeya (desde 800) son los nobles los que invitan al rey a sesión y hasta le deponen. La *Odisea* conoce la monarquía propiamente como algo que pertenece a la leyenda. En la acción real, Itaca es una ciudad dominada por oligarcas [112]. Los espartanos, como los patricios romanos reunidos en *Comitia curiata*, proceden de una relación feudal [113].

En las fidiías aparece todavía un resto de la antiquísima mesa redonda, abierta en la corte. Pero el poder de los reyes ha descendido hasta no ser sino una sombra de dignidad, en los reyes de sacrificios—Roma y Atenas—y en los reyes espartanos, a quienes los eforos podían encarcelar y deponer. La homogeneidad de estas situaciones impulsa a creer que, en Roma, hubo una época de predominio oligárquico anterior a la tiranía de Tarquino (500); y esto halla confirmación en la tradición, sin duda alguna auténtica, del *interrex*, que el consejo nobiliario del Senado nombraba de su seno, hasta que le conviniera elegir de nuevo un verdadero rey.

Hubo aquí, como en todas partes, una época en que el feudalismo ya caminaba a su ruina, sin que el Estado futuro estuviera todavía perfectamente establecido, sin que todavía la nación estuviera «en forma». Esta es la terrible crisis que aparece en todas partes como *interregnum* y que forma el límite *entre el vinculo feudal y el Estado de clase*. En Egipto, hacia la mitad de la quinta dinastía, ya el feudalismo había logrado su pleno desarrollo. Justamente el Faraón Asosi fue dando trozo a trozo su patrimonio a los vasallos; y a esto hay que añadir los ricos feudos eclesiásticos que, como en la época gótica, no pagaban impuestos y fueron poco a poco convirtiéndose en propiedad permanente de los grandes templos [114]. Al término de la quinta dinastía (hacia 2530) acaba la «época de los Staufen». Bajo la sombra de gobierno que desarrolló la sexta dinastía, de breve vida, hácese independientes los príncipes (*rpati*) y los condes (*hetio*). Los altos cargos son ya todos hereditarios y en las inscripciones sepulcrales se manifiesta cada vez más el orgullo de las viejas noblezas. Lo que los historiadores egipcios posteriores han ocultado bajo las supuestas dinastías séptima y octava [115] es, en realidad, medio siglo de total anarquía y de luchas irregulares de los príncipes por tierras o por el título de Faraón. En China ya I-Vang (934-909) fue obligado por sus vasallos a dar en feudo toda la tierra conquistada y a darla a vasallos inferiores, de su elección. En 842 fue obligado Li-Vang a huir con el príncipe heredero, tras de lo cual la administración del Imperio corrió a cargo de dos príncipes.

A partir de este interregno descende la casa de los Chu, y el nombre de emperador se reduce a un título honroso, pero insignificante. Es lo que corresponde a la época de la Alemania sin emperador, época que comienza en 1254 y que en 1400 llega, con Wenzel, al punto más bajo del poder imperial, al mismo tiempo que el estilo Renacimiento de los *condotieri* y tiranuelos locales y la plena decadencia del poder pontifical.

Muerto Bonifacio VIII, quien en 1302, en la bula *Unam sanctam*, había defendido una vez más el poder feudal del papa, y habla sido preso por los representantes de Francia, el papado vivió un siglo de destierro, anarquía e impotencia. En el siglo siguiente, la nobleza normanda de Inglaterra fue a su ruina en las luchas de los York y los Lancaster por el trono,

Esta conmoción significa la victoria *del Estado sobre la clase*. El feudalismo sentía, en el fondo, que todos existían para una sola «vida», la vida que era vivida significativamente.

La historia se agotaba en el sino de la sangre noble. Pero ahora despunta el sentimiento de que existe *algo más*, algo que a la nobleza ha de someterse, en unión con todas las demás clases y profesiones, algo inaprehensible, una idea. La concepción ilimitadamente privada de los acontecimientos se transforma en pública. El Estado podrá ser todo lo noble que se quiera —y lo es casi sin excepción—; podrá no alterarse nada o casi nada al pasar del feudalismo al Estado de clase; podrá ser aún desconocida la idea de que fuera de las dos clases primarias hay no sólo deberes, sino derechos; pero el caso es que el sentimiento ha variado y la conciencia de que la vida en las cumbres de la historia existe para ser vivida, ha cedido ante esta otra idea: que la vida contiene una *misión*. La diferencia se advierte claramente cuando se compara la política de Reinoldo de Dassel (+ 1167), uno de los más grandes estadistas alemanes de todos los tiempos, con la del emperador Carlos IV (+ 1378), y se trae a colación el tránsito correspondiente de la *Themis* antigua de la época caballeresca con la *Dike* de la ciudad naciente [116]. La *Themis* contiene sólo una pretensión de derecho; la *Dike* contiene también una misión.

La idea primera del Estado va siempre unida con el concepto del soberano único, y ello con una evidencia que llega hasta el mundo animal mismo. La monarquía es una situación que se establece por sí misma, para toda multitud animada, en todas las coyunturas importantes, como lo demuestran las conmociones públicas, los momentos de súbito peligro [117]. Estas multitudes son unidades de sentimiento, pero ciegas. No se hallan «en forma» para afrontar los inminentes sucesos, sino cuando están en manos de un jefe que, súbitamente, surge de ellas mismas y que por la compenetración de la sensibilidad total es su cabeza directora, ciegamente obedecida. Esto se verifica en la formación de las grandes unidades vitales, que llamamos pueblos y ciudades, aunque más lenta y significativamente. En las culturas superiores esta manera de estar en forma es substituida por otra, en obediencia a un gran símbolo y a veces artificialmente; pero de manera tal, que, bajo la máscara, sigue de hecho manteniéndose la soberanía individual, ya sea la de un consejero real, ya la de un jefe de partido; y en toda conmoción revolucionaria vuelve siempre a presentarse el estado primitivo.

Con este hecho cósmico va unido uno de los rasgos más íntimos de toda vida dirigida, la *voluntad hereditaria*, que se afirma con energía natural en toda raza fuerte y que a veces obliga inconscientemente al jefe momentáneo a mantener su preeminencia, por toda su existencia personal, y aún más allá para la sangre de sus hijos y nietos. El mismo rasgo profundo, vegetativo, anima todo verdadero espíritu de séquito, que ve garantizada y simbólicamente representada la duración propia en la duración de la sangre directora. Justamente en los períodos revolucionarios aparece este sentimiento primario con plenitud y energía y en contradicción con todos los principios.

Por eso en 1800 vio Francia en Napoleón y la herencia de su posición el remate propio de la obra revolucionaria. Los teóricos que, como Rousseau y Marx, parten de ideales y no de hechos de la sangre, no han notado esta fuerza enorme en la historia, y por eso han

calificado sus efectos de reprobables y reaccionarios. Pero existen, y existen con tan poderosa energía, que aun el simbolismo de las culturas superiores no puede superarlos sino artificiosa y transitoriamente, como lo demuestran el vinculamiento de los cargos electivos en determinadas familias—en la Antigüedad—y el nepotismo de los papas barrocos. Tras el hecho de que la dirección muchas veces es libremente otorgada; tras el dicho de que el primer puesto le corresponde al mejor, ocúltase casi siempre la rivalidad de los poderosos, quienes no impiden en principio, pero si de hecho, la sucesión hereditaria, porque cada uno, en sus adentros, la apetece para su estirpe. Sobre este estado de emulación creadora descansan las formas de gobierno en la oligarquía antigua.

Ambos reunidos dan por resultado el concepto de *dinastía*, concepto tan hondamente arraigado en lo cósmico, tan íntimamente unido a los hechos de la vida histórica, que las ideas políticas de todas las culturas particulares son *variaciones de este principio único*, desde la apasionada afirmación del alma fáustica hasta la decidida negación del alma antigua. El desarrollo de la idea del Estado en una cultura va unido ya a la ciudad naciente. Las naciones, los pueblos históricos, son pueblos constructores de ciudades [118]. La *residencia real* sustituye al castillo y se torna el centro de la historia; en ella, el sentimiento del ejercicio de la fuerza—de la *Themis*—se convierte en el sentimiento del *gobierno*—de la *Dike*—. El lazo feudal es interiormente superado por la nación, incluso en la conciencia de la clase noble. El mero hecho de la prepotencia se convierte ahora en símbolo de la *soberanía*.

Así sucede que, al desaparecer el feudalismo, la historia fáustica se hace historia dinástica. Desde los pequeños centros en donde viven las estirpes regias—donde están «arraigadas», como dice la expresión terrícola, evocadora de la planta y la propiedad—irradia una fuerza plástica de la realidad nacional, realidad organizada en clases, desde luego, pero de tal suerte que el Estado condiciona la existencia de las clases. El principio genealógico, que alienta en la nobleza feudal y en las estirpes aldeanas; la expresión del sentimiento de la lejanía y de la voluntad de la historia se ha hecho tan fuerte, que el nacimiento de las naciones depende ya, no de los poderosos lazos de idioma y paisaje, sino del destino de las casas reinantes. Disposiciones sobre herencia, como la ley sálica; documentos en donde se lee la historia de una sangre; matrimonios y defunciones separan o reúnen la sangre de poblaciones enteras [119].

No llegó a formarse una dinastía lorenesa y borgoñona; por eso estas dos naciones germinantes no lograron pleno, desenvolvimiento. La fatalidad que pesó sobre la estirpe de Hohenstaufen, en Italia y en Alemania, transformó durante siglos la corona imperial—y *con ella* la unidad nacional alemana e italiana—en un puro anhelo; en cambio, la casa de Habsburgo pudo hacer surgir no una nación alemana, pero sí una nación austríaca.

En el sentimiento de la cueva, propio del mundo árabe, el principio dinástico adopta formas distintas. El «princeps» antiguo, el sucesor legítimo de los tiranos y de los tribunos, es la encarnación del Demos. Como Jano es la puerta y Vesta el hogar, así César es el pueblo. He aquí la última creación de la religiosidad órfica. Frente a esta concepción, la concepción mágica es la del *dominus et deus*, la del chá, participante en el fuego celeste (la del *hvareno* en el Imperio mazdaíta de los Sassánidas, y así se explica la corona rutilante, la aureola en la Bizancio pagana y cristiana) que le envuelve y le hace *pius, felix e invictus*, títulos

oficiales desde Cómodo [120]. En el siglo III, en Bizancio, el tipo del soberano sufrió la misma transformación que cuando el Estado augustiano de funcionarios se retrotrajo al Estado feudal de Diocleciano, «La nueva creación comenzada por Aureliano y Probo y realizada por Diocleciano y Constantino sobre ruinas, está tan lejos de la Antigüedad y del principado como el Imperio de Carlomagno» [121]. El soberano mágico gobierna la parte visible del *consensus* universal de los fieles, que es a la vez Iglesia, Estado y nación [122], como lo ha descrito San Agustín en su *Ciudad de Dios*. El soberano occidental es monarca por la gracia de Dios dentro del mundo *histórico*; su pueblo le está sujeto, porque Dios se lo ha concedido. Pero en las cuestiones de fe él es también súbdito, esto es, súbdito del representante de Dios en la tierra o súbdito de su conciencia. Esta es la separación entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia, el gran conflicto fáustico entre el tiempo y el espacio. Cuando en el año 800 el papa coronó al emperador, *buscóse* un nuevo señor, para prosperar él mismo. El emperador de Bizancio era, según el sentimiento mágico, su señor también en lo espiritual; el de Franquilandia era en cosas religiosas su *servidor* y en las profanas—acaso— su brazo. El pontificado como idea no podía surgir sino por separación del califato, pues en el califa está *contenido* el papa.

La elección del soberano mágico no puede, por lo mismo, estar determinada por una ley genealógica de sucesión hereditaria. Surge del *consensus* de la comunidad dominante, en la cual el Espíritu Santo habla y determina al elegido. Cuando murió Teodosio, en 550, una parienta, la monja Pulcheria, dio la mano al viejo senador Marciano como fórmula con la cual la admisión de este hombre de Estado en el lazo familiar le aseguraba el trono y, por ende, afirmaba la perduración de la «dinastía» [123]; y esto fue considerado como un signo de arriba, lo mismo que otros muchos actos semejantes en la casa de los sassánidas y los abassidas.

En China, la idea del emperador, fuertemente asociada al feudalismo de la época Chu, se convirtió rápidamente en un sueño, en el que pronto, con creciente claridad, se reflejó todo el mundo anterior en la figura de tres dinastías y una serie de emperadores legendarios, todavía más antiguos [124]. Pero para las dinastías del sistema de Estados que después se forma, y en el que el título de Wang, rey, llega a ser general, constituyéronse severos preceptos de sucesión a la corona, y la idea de legitimidad, que era ajena a la época primitiva, se convierte ahora en una potencia [125] que, en la extinción de las líneas, en las adopciones y malos matrimonios, da ocasión—como sucede en la época barroca de Occidente—a innumerables guerras de sucesión [126]. Seguramente hay algún principio de legitimidad oculto en el hecho extraño de que los soberanos de la XII dinastía egipcia (término de la época posterior) hicieran coronar a sus hijos en vida de ellos mismos [127]; la íntima afinidad de esas tres ideas dinásticas es una prueba más de la afinidad de la existencia, en esas culturas.

Hace falta penetrar hondamente en el idioma de las formas políticas de la alta Antigüedad para reconocer que la evolución fue allí la misma y que contiene no sólo el tránsito de la relación feudal al Estado de clase, sino incluso el principio dinástico. Pero la existencia antigua opuso una negativa rotunda a todo lo que fuese prolongación en las lejanías del tiempo y del espacio; y también en el mundo de los hechos, en la historia, se rodeó de creaciones en las que hay algo de defensiva.

Pero todas esas estrecheces y brevedades suponen precisamente aquello de que quieren defenderse. El despilfarro dionisiaco y la negación órfica de la vida antigua están contenidos bajo la *forma* de protesta, en el ideal apolíneo de la existencia perfectamente corpórea.

Sin duda alguna existían en la monarquía primitiva la soberanía individual y la voluntad de herencia [128]. Pero ya hacia 800 se hacen problemáticas, como lo revela el papel de Telémaco en las más antiguas partes de la *Odisea*. El título de rey es llevado a veces por grandes vasallos y por los más distinguidos de entre los nobles. En Esparta y en Licia son dos; en la ciudad de los Feacios y en muchas ciudades reales son más todavía. Viene luego la división de los cargos y dignidades. Por último, la realeza misma se convierte en un cargo que la nobleza confiere, primero quizá dentro de la vieja familia real, como en Esparta, donde los eforos, representantes de la primera clase, no están ateniados a ningún precepto electivo, y también en Corinto, donde la estirpe regia de los Baquiades deroga la sucesión hereditaria en 750 y designa de su seno un pritano con jerarquía real. Los grandes cargos, que al principio eran también hereditarios, se convierten en vitalicios, luego en temporales, por último en anuales; de manera que, siendo varios los investidos, hay un cambio de mando, lo que, como es sabido, ocasionó la pérdida de la batalla de Cannas. Estos cargos anuales, desde la dictadura anual etrusca [129] hasta el eforado dórico, que también existe en Heraclea y en Messenia, están íntimamente ligados a la esencia de la ciudad y llegan a su máximo desarrollo hacia 650; justamente cuando, en el Estado de clases, en Occidente, hacia fines de] siglo XV, el poder dinástico hereditario se encuentra asegurado por el emperador Maximiliano y su política matrimonial—frente a las pretensiones electorales de los príncipes electores—por Fernando de Aragón, por Enrique VII Tudor y por Luis XI de Francia [130].

Pero la creciente limitación al ahora y al aquí hizo también que el sacerdocio, que empezaba a constituirse en clase, quedara reducido a una mera suma de cargos políticos. La residencia del monarca homérico no forma el centro de un Estado irradiante, sino que se concentra hacia dentro, hasta que el Estado y la ciudad llegan a ser idénticos. Con lo cual se identifican también la nobleza y el patriciado; y como la representación de las ciudades primitivas — incluso en la época gótica, en la cámara baja de Inglaterra como en los Estados generales franceses — es propia de los patricios, así el poderoso Estado de clase, entre los antiguos, se ofrece a nosotros, *no en la idea pero sí de hecho*, como un puro Estado de la nobleza sin rey.

Esta forma estrictamente apolínea de la *polis* en formación se llama oligarquía.

Y así, al término de las dos épocas primeras de las dos culturas, encontramos el principio fáustico-genealógico y el principio apolíneo-oligárquico, dos especies de derecho político, dos especies de *dike*. La una, sustentada en un sentimiento inmenso de la lejanía, con una tradición documentada, que arraiga en remoto pasado y que aspira al futuro más lejano con idéntica voluntad de duración, practica en el presente la política de acciones a larga distancia, merced a meditados matrimonios dinásticos y con ayuda de esa política netamente fáustica, dinámica, contrapuntística, que llamamos *diplomacia*.

La otra es corpórea, estatuaria, limitada al presente y a la proximidad por la política de la autarquía, negando severamente todo lo que la existencia occidental afirmaría.

El Estado dinástico, como el Estado-ciudad, suponen, empero, la ciudad misma. Pero mientras que los asientos del gobierno occidental no están muchas veces en las mayores localidades del país, sino que constituyen centros en un campo de fuerzas y de tensiones políticas, en donde todo acontecimiento, por lejano que sea el lugar de su origen, hace estremecerse al conjunto, en cambio en la Antigüedad la vida se concentra cada vez más estrechamente, llegando al fenómeno grotesco del sinequismo. La voluntad euclidiana de forma culmina aquí dentro del mundo político. No puede el antiguo pensar el Estado, Si la nación no se amontona, no forma un *cuerpo* único; quiere *ver* ese cuerpo, contemplar su conjunto.

Mientras que la tendencia fáustica aspira a disminuir cada vez más el número de los centros, de manera que ya Maximiliano I vislumbraba en el futuro una monarquía universal de su casa, genealógicamente asegurada, en cambio el mundo antiguo se descompone en innumerables puntos diminutos, los cuales, tan pronto como existen, entran en la relación —lógicamente casi necesaria para el hombre antiguo— del aniquilamiento recíproco, como la más pura expresión de la autarquía [131].

El sinequismo, y por tanto la fundación de la *polis* propiamente dicha, fue *exclusivamente obra de la nobleza*, que por sí sola representaba el Estado antiguo de clase y le dio forma, reuniendo en un solo conjunto la nobleza rural y el patriciado.

Las clases trabajadoras seguían viviendo en la localidad, y el aldeano no contaba, en el sentido de formar una clase. La concentración de la potencia de los nobles en un solo punto fue la que aniquiló la monarquía de la época feudal.

Sobre la base de estas consideraciones podemos arriesgar el intento de bosquejar la historia primitiva de Roma, con toda clase de restricciones, naturalmente. El sinequismo romano, conjunción local de extensas estirpes nobles, es idéntico a la «fundación» de Roma, empresa etrusca, probablemente de principios del siglo VII [132], cuando ya mucho antes existían dos establecimientos en el Palatino y en el Quirinal frente al castillo real del Capitolio. Al primero pertenece la antiquísima diosa *Diva Rumina* [133] y la estirpe etrusca de los *Ruma* [134]; al segundo, el dios *Quirinus pater*. De aquí proceden los dos nombres de romanos y quirites y los dos sacerdocios de los Salios y los Lupercos, situados en ambas colinas.

Como las tres tribus de los Ramnes, Titios, Luceres se extendían seguramente por *todas* las localidades etruscas [135], debieron existir aquí como allí, y así se explica, una vez realizado el sinequismo, el número de seis centurias de caballeros, seis tribunos militares y seis vestales; pero también los dos pretores o cónsules, que bien pronto fueron adjuntos al rey como representantes de la nobleza y que acabaron por quitar al monarca todo poder. Ya hacia el año 600 debió ser la constitución de Roma una fuerte oligarquía de *paires*, con una sombra de rey [136]; pero de aquí se sigue que la vieja hipótesis de la expulsión de los reyes y la moderna de un paulatino descenso del poder regio, pueden muy bien coexistir, pues la primera se refiere al derribo de la tiranía de Tarquino —a mediados del siglo VI la

tiranía se alzó en todas partes contra la oligarquía (en Atenas, con Pisistrato)—y la segunda se refiere a la lenta disolución del poder feudal, del monarca que llamaríamos homérico, *anterior* a la «fundación» de la *polis* por el Estado de clase, crisis ésta que en Roma fue señalada acaso por la aparición de los pretores, como en otras partes por la de los arcontes y eforos.

Esta *polis* es estrictamente noble, como el Estado occidental de clase (incluyendo al alto clero y a los representantes de las ciudades). El resto de los individuos es pura y simplemente objeto... de la preocupación política, es decir—en la Antigüedad—, de la *despreocupación*. Porque el «*carpe diem*» es el lema de esta oligarquía, como lo manifiestan las canciones de Teognis y del cretense Hybrias; lo es en la finanza, que, hasta los tiempos últimos de la Antigüedad, fue más o menos un robo organizado, para procurarse los subsidios necesarios en el momento, desde la piratería organizada por Polícrates contra sus propios subditos, hasta las proscripciones de los triunviros romanos; lo es en la legislación edictal del pretor romano anual, legislación convenientemente orientada hacia el momento [137]; lo es, por último, en la costumbre cada vez más extendida de atribuir por sorteo los cargos más importantes del ejército, de la justicia y de la administración — especie de reverencia a Tyjé, diosa del momento.

No hay excepciones a esta manera de estar políticamente en forma y a esta manera de pensar y de sentir. Los etruscos están tan dominados por ella como los dorios y los macedonios [138]. Cuando Alejandro y sus sucesores cubrieron el Oriente de ciudades griegas, ello sucedió impensadamente, por la razón de que no podían imaginar otra forma de organización política.

Antioquía debía ser Siria y Alejandría, Egipto, Y en realidad el Egipto de los Ptolomeos, como más tarde el de los Césares, fué de hecho — bien que no de derecho — una *polis* de enormes proporciones. El campo, que se había hecho felah y había eliminado de nuevo las ciudades, yacía ante las puertas con su vieja técnica administrativa [139]. El Imperio romano no es sino el último y máximo Estado-ciudad de la Antigüedad, fundado en un gigantesco sinequismo. El orador Arístides podía decir con razón — bajo Marco Aurelio — en su discurso a Roma: «Roma ha condensado ese mundo en el nombre de *una ciudad*. Dondequiera que uno haya nacido, vive en su centro.» Mas, también la población sometida, las tribus salvajes nómadas, los habitantes de los pequeños valles alpinos, todos son constituidos en forma de *civitates*. Livio piensa dentro de las formas del Estado-ciudad, y para Tácito la historia provinciana no existe. Pompeyo se perdió en el año 49, cuando retrocedió ante César y entregó la ciudad de Roma -de importancia militar nula—, para establecer en Oriente su base de operaciones. A los ojos de la sociedad predominante, este hecho equivalía a entregar el Estado a César. Para los romanos Roma lo era todo [140].

Estos Estados-ciudades no son, en idea, susceptibles de expansión. Su número puede aumentar, pero no su extensión.

No es justa la opinión que considera el ingreso de la clientela romana en la plebe electoral y la creación de las tribus rurales, como atentados a la idea de la *polis*. Aquí sucede lo que en Ática: la vida toda del Estado, de la *res publica*, permanece antes y después limitada a un punto, y este punto es el *ágora*, el foro romano. Puede suceder que el derecho de

ciudadanía sea conferido a individuos que habiten lejos de la ciudad—en la época de Aníbal, en toda Italia, y más tarde, en todo el mundo —; sin embargo, para el ejercicio del aspecto político de tal derecho es necesaria la *presencia personal* en el foro. ,

Con lo cual sucede que la gran mayoría de los ciudadanos carecen de todo influjo de hecho — bien que no de derecho — sobre los negocios políticos [141]. El derecho de ciudadanía no significa, pues, para ellos sino el deber militar y el goce del derecho privado ciudadano [142]. Pero aun los ciudadanos que venían a Roma encontraban su poder político limitado por un segundo *sinequismo artificial*, que no llegó a desarrollarse hasta después de la liberación de los aldeanos, y que de seguro fue inconsciente, respondiendo en el fondo tan sólo al afán de mantener incólume la idea de la *polis*: los nuevos ciudadanos, sin tener en cuenta su número, fueron inscritos en muy pocas tribus, en ocho, según la ley Julia, y claro está que constituían siempre una minoría frente a los antiguos ciudadanos.

El cuerpo de los ciudadanos es concebido, en efecto, como *un cuerpo*, un *soma*. Quien no pertenece a él, carece de derechos; es *hostis* (enemigo). Por encima están los dioses y los héroes; por debajo de esa totalidad de personas [143] está el esclavo, quien, según Aristóteles, casi no puede llamarse hombre. El individuo, empero, es **zŭon politkñn** (animal político), en un sentido que a nosotros, acostumbrados a pensar y a vivir en sentimiento de lejanía, nos parecería la cifra y compendio de toda esclavitud; el individuo no existe sino merced a su pertenencia a una *polis*. A consecuencia de este sentimiento euclidiano, la nobleza, como cuerpo cerrado, fue al principio idéntica a la *polis*, hasta el punto de que aun en el derecho de las doce tablas estaba prohibido el matrimonio entre patricios y plebeyos, y en Esparta los eforos, según costumbre antigua, al tomar posesión de su cargo, declaraban la guerra a los ilotas. La relación se invierte, sin cambiar de sentido, cuando una revolución identifica el *demos* con los no nobles. Y lo mismo que por dentro, también por fuera es el cuerpo político la base de todo acontecimiento a lo largo de toda la historia antigua. Centenares de estos pequeños Estados se hallan en acecho, encerrados en sí mismos lo más posible, económica y políticamente, esperando agresivos la menor ocasión para acometer una lucha, cuyo término no es su expansión propia, sino el aniquilamiento del Estado contrario, que es destruido y cuyos ciudadanos son o muertos o vendidos como esclavos; exactamente como las revoluciones terminan matando o expulsando el partido vencedor a los vencidos, y apropiándose sus bienes. El estado natural entre los Estados es, en Occidente, un espeso tejido de relaciones diplomáticas que pueden interrumpirse por la guerra. Pero el antiguo derecho de gentes supone la guerra como estado normal, que de tiempo en tiempo es interrumpido por tratados de paz. Usa declaración de guerra no hace sino restablecer la situación política natural; así se explican esos tratados de paz por cuarenta o cincuenta años, los *spondai*, como el famoso de Nicias en 421, que no ofrece sino una seguridad transitoria.

Al término de las épocas primitivas, estas dos formas de Estado, con sus estilos correspondientes de política, quedan afianzadas. La idea del Estado ha vencido a la relación feudal; pero hállase representada por las clases, y la nación no existe políticamente, sino como suma de éstas.

Un giro nuevo se verifica al principio de la época posterior, cuando la ciudad y el campo se hallan en equilibrio y los poderes propios de la ciudad, el dinero y el espíritu, han adquirido tal fuerza que, representando la no-clase, se sienten, sin embargo, bastante fuertes para habérselas con las clases primordiales. Es el momento en que la idea del Estado se encumbra definitivamente sobre las clases, para *substituir*las por el concepto de nación.

El Estado conquistó su derecho por la vía que va de la relación feudal al Estado de clase. En este último, las clases existen sólo mediante el Estado; no al revés. Pero la situación era aún tal que el gobierno se enfrentaba ante la nación gobernada en cuanto que ésta se hallaba dividida en clases. A la nación pertenecían todos; a las clases sólo una selección, y ésta era la única que contaba en la política.

Pero cuanto más se aproxima el Estado a su forma pura, cuanto más *absoluto* se hace, cuanto más se desentiende de cualquier otro ideal formal, tanto más peso adquiere el concepto de nación frente al de clase; y llega el momento en que la nación es gobernada *como tal nación*, y las clases ya no representan sino diferencias sociales. Contra esta evolución, que es una de las necesidades de la cultura, sublévanse una vez más las anteriores fuerzas, nobleza y sacerdocio. Para éstas está en juego todo: el heroísmo, la santidad, el viejo derecho, la jerarquía, la sangre. Y, desde su punto de vista, ¿contra qué? Esta lucha de las clases primordiales contra el poder del Estado toma en Occidente la forma de la *fronda*. En la Antigüedad, donde no hay dinastía que represente el futuro y donde la nobleza está políticamente aislada, *se forma* un elemento dinástico que encarna la idea del Estado y, sostenido por las partes no nobles de la nación, eleva éstas a la categoría de una fuerza. Tal es la misión de la *tiranía*.

En este *tránsito del Estado de clase al Estado absoluto*, que todo lo refiere a si mismo, las dinastías occidentales, como las de Egipto y de China, pidieron auxilio a la clase de los que no forman clase, y, por lo tanto, la *reconocieron como una magnitud política*. Tal es el sentido de la lucha contra la fronda, y los poderes de la gran ciudad no pudieron ver en ella, para si, ante todo, sino un provecho. El soberano representa el Estado, el cuidado y atención en pro de todos; y lucha contra la nobleza porque ésta quiere conservar la *clase*, como una magnitud política. Pero para la *polis* el Estado consistía simplemente en la forma y no había cabeza, no había elemento hereditario en que el Estado estuviese como representado. Por eso la necesidad de introducir a la clase de los sin clase en la idea del Estado hizo surgir la tiranía, en la que una familia o una facción de la nobleza misma asumió la función dinástica, sin la cual una acción de la tercera clase hubiera sido imposible. Los historiadores de la Antigüedad posterior no han reconocido el sentido de este proceso y se han atenido a superficialidades de la vida privada. Pero en realidad la tiranía representa al *Estado* y es combatida por la oligarquía en nombre de la clase. Por eso la tiranía se apoya en los aldeanos y los burgueses. Estos eran en Atenas, hacia 580, los partidos de los diacrios y paralios.

Por eso la tiranía sostuvo los cultos dionisiacos y órficos en perjuicio de los apolíneos. En Ática, Pisistrato fomentó el culto de Dionysos entre los aldeanos [144]. En Sicione, hacía la misma época, Clístenes prohibió la recitación de los poemas homéricos [145]. En Roma, la trinidad divina de Demeter (Ceres), Dionysos y Kore [146] fue introducida seguramente bajo los Tarquines. Su templo fue consagrado en 483 por Sp. Cassio, quien poco después pereció al intentar restablecer la tiranía. Ese templo de Ceres era el santuario de la plebe; y sus sacerdotes, los ediles, eran los hombres de confianza de la plebe, antes de la creación de los tribunales [147]. Los tiranos, como los príncipes del barroco occidental, eran liberales en un gran sentido, que ya no es posible luego bajo el dominio de la tercera clase. Pero ya entonces, en la Antigüedad, comenzó a circular el dicho de que el dinero hace al hombre (**kr̄ mat??n@r**) [148]. La tiranía del siglo VI desarrolló hasta su término la idea de la *polis*, y creó el concepto político del *ciudadano*, del *polites*, del *civis*, cuya suma, sin tener en cuenta la clase, constituye el cuerpo del Estado-ciudad. Cuando la oligarquía después volvió a obtener la victoria, a consecuencia de la propensión antigua hacia el presente y por temor y odio a la tendencia hacia la duración, manifiesta en la tiranía, ya el concepto del ciudadano estaba hecho, y el no patricio había aprendido a sentirse como clase frente a los demás; se había convertido ya en partido político — la voz democracia en su sentido específico antiguo recibe ahora un contenido grave de significaciones—y se disponía, no ya a ayudar al Estado, sino, como antes la nobleza, a *ser el Estado*. Comienza a contar y cuenta no sólo el dinero, sino las cabezas, pues tanto el censo monetario como el derecho electoral son armas políticas. La nobleza no cuenta, sino que valora; vota por clases. Así como el Estado absoluto nace de la fronda y de la primera tiranía, así también perece con la Revolución francesa y la segunda tiranía. En esta segunda lucha, que es ya defensa, la dinastía se une a las clases primordiales para defender la idea del Estado frente a una nueva clase soberana: la burguesía.

Entre la fronda y la revolución se extiende también la historia toda del Imperio medio en Egipto. La dinastía XII (2000-1788), con Amenemhet I y Sesostri I, funda, en dura lucha contra los barones, el Estado absoluto. El primer soberano —según refiere un famoso poema de esta época—escapó a duras penas de una conjura palaciega. Después de su muerte, que empezó manteniéndose secreta, fue inminente un levantamiento, como demuestra la historia de Sinué [149]. El tercero fue asesinado por oficiales de la corte. Las inscripciones en la sepultura familiar del conde Chnemhotep [150] nos hacen saber que las ciudades se habían tornado ricas y casi independientes, y que se hacían la guerra unas a otras. De seguro que no eran entonces más pequeñas que las ciudades antiguas en tiempos de las guerras médicas. Sobre ellas y sobre los grandes que permanecieran fieles se apoyó la dinastía [151]. Sesostri III (1887-1850) pudo, en fin, anular por completo la nobleza feudal. A partir de este momento ya no hubo más que la nobleza de corte y un Estado de funcionarios [152], uniforme, ejemplarmente organizado. Pero ya se oyen quejas de que los distinguidos caen en la miseria y, en cambio, los «hijos de nadie» llegan a altos puestos y autoridad [153]. Comienza la democracia y se prepara la gran revolución social de la época de los Hycsos.

A esto corresponde en China la época de los Ming-chu (o Pa, 685-391), protectores de origen principesco, que ejercen un poder no fundado en derecho, pero sí efectivo, sobre todo ese mundo de Estados sumido en la anarquía; convocan congresos de príncipes para restablecer el orden y reconocer ciertos principios políticos, y aun invitan a los

insignificantes «Soberanos del Medio», de la casa Chu. El primero fue Hoang-Tsi (+ 645), que convocó la dieta de príncipes de 659, y de quien escribió Confucio que había salvado a China de un retorno a la barbarie. El nombre de Ming-chu se convirtió más tarde, como la voz tirano entre nosotros, en un insulto; porque no se quiso ver en ellos sino la fuerza sin derecho.

Pero estos grandes diplomáticos fueron, sin duda alguna, un elemento que, lleno de preocupación por el Estado y el futuro histórico, se alzaron contra las viejas clases, apoyándose en las nuevas, en la inteligencia y en el dinero. Una gran cultura se revela en lo poco que, hasta ahora, se sabe de ellos por fuentes chinas. Algunos de ellos fueron escritores, otros nombraron ministros a filósofos. Lo mismo da que pensemos en Richelieu o en Wallenstein o en Periandro; en todo caso, con ellos aparece por vez primera «el pueblo» como magnitud política [154].

Este es el verdadero sentimiento barroco y la diplomacia de alto bordo. El Estado absoluto se ha impuesto, en idea, frente al Estado de clase.

En esto precisamente reside la estrecha afinidad con la época occidental de la fronda. En Francia, la corona no convocó desde 1614 Estados generales, habiéndose éstos mostrado superiores a los poderes unidos del Estado y de la burguesía. En Inglaterra intenta Carlos I, desde 1628, igualmente gobernar sin Parlamento. En Alemania sobreviene la guerra de treinta años, que, independientemente de su sentido religioso, había de decidir entre el poder imperial y la gran fronda de los príncipes electores, por una parte, y entre los príncipes y la pequeña fronda de sus subditos, de otra parte. Y sobreviene porque en 1618 los Estados de Bohemia, habiendo depuesto la casa de Habsburgo, vieron su fuerza aniquilada en 1630 por un terrible castigo. Pero el punto central de la política mundial hallábase entonces en *España*, donde con la cultura social nació el estilo diplomático del barroco, en el gabinete de Felipe II, y donde el principio dinástico, en que el Estado absoluto se encarnaba frente a las Cortes, experimenta su elaboración más poderosa, en lucha contra la casa de Borbón. El intento de incorporar genealógicamente Inglaterra al sistema español, falló bajo Felipe II, porque el heredero, ya anunciado, de su matrimonio con María de Inglaterra, no llegó. Ahora, bajo Felipe IV, vuelve a aparecer el pensamiento de una monarquía universal que domine todos los Océanos; pero ya no es ese imperio místico del goticismo anterior, ese imperio sacro romano de la nación alemana, sino el ideal tangible del dominio universal de la casa Habsburgo, desde Madrid, sobre la posesión real de las Indias y de América y apoyado en el poder ya notable del dinero. Por entonces intentaron los Estuardos afirmar su posición amenazada, por medio del matrimonio del sucesor al trono con una infanta española. Pero en Madrid se prefirió, al fin, la unión con la propia línea colateral en Viena, y así Jacobo I hubo de dirigirse — en vano también — al partido contrario de los Borbones, proponiendo un enlace matrimonial. El mal éxito de esta política familiar contribuyó más que nada a unir el movimiento puritano con la fronda en una gran revolución.

En estas grandes decisiones sucede lo mismo que en las correspondientes «sincrónicas» de la China, y es que los ocupantes de los tronos pasan a segundo término ante los grandes estadistas, en cuyas manos durante decenios enteros, está el sino del mundo occidental. El conde-duque de Olivares en Madrid y el embajador de España en Viena, Oñate, fueron por

entonces las personalidades más poderosas de Europa. Frente a ellos se hallaban Wallenstein, defensor de la idea imperial, y, en Francia, Richelieu, defensor de la idea del Estado absoluto. Más tarde les siguieron: en Francia, Mazarino; en Inglaterra, Cromwell; en Holanda, Oidenbarneveldt; y en Suecia, Oxenstierna. Hasta el gran príncipe elector no aparece un monarca de importancia política.

Wallenstein empieza, inconscientemente, en el punto en que los Hohenstaufen terminaron. A la muerte de Federico II (1250) el poder de las Cortes imperiales era absoluto. Contra ellas actuó Wallenstein, en pro de un Estado imperial absoluto, durante su primer mando. Si hubiera sido un gran diplomático, claro y decidido—temía las decisiones—; si, como Richelieu, hubiese reconocido la necesidad de mantener ante todo bajo su influencia la persona del monarca, quizá hubiera acabado con los príncipes del Imperio. Consideraba estos príncipes como rebeldes que debían ser depuestos y privados de sus tierras; y en la cumbre de su poderío, a fines de 1629, cuando tenía sujeta militarmente a toda Alemania, dijo en conversación que el emperador debía ser el señor en el Imperio, como los reyes de Francia y de España. Su ejército, que «se alimentaba a sí mismo», y que, por su fuerza, permaneció independiente de las clases, fue el primer ejército imperial de importancia europea, que hubo en Alemania. El ejército de la fronda—que no otra cosa era la liga—, mandado por Tilly, no puede ni comparársele siquiera. Cuando Wallenstein, en 1628, se hallaba ante Stralsund, para realizar la idea de una potencia marítima habsburguesa en el Báltico, desde donde podía atacar por la espalda el sistema borbónico—mientras que al mismo tiempo Richelieu, con mejor éxito, sitiaba La Rochelle—, eran ya casi inevitables las hostilidades entre la liga y él. De la Dieta imperial de Ratisbona, en 1630, estuvo ausente, porque, como decía, sus cuarteles iban pronto a establecerse en París. Esta fue la peor falta política de su vida, pues aquí venció la fronda de los príncipes electores sobre el emperador, por la amenaza de poner en su lugar a Luis XIII, y consiguió que el general fuese despedido. Con esto el poder central de Alemania, ignorando la importancia de la decisión, abandonaba su ejército. A partir de entonces Richelieu fomentó y sostuvo la gran fronda de Alemania, para hacer vacilar la posición de España, mientras que, por su parte, el conde-duque de Olivares y Wallenstein—restablecido en el mando—se aliaban en Francia con el partido de los nobles, que por entonces empezaba a actuar bajo la reina madre y Gastón de Orleans. Pero el poder imperial había desperdiciado el gran momento. En los dos casos el cardenal conservó la ventaja. En 1632 mandó ejecutar al último Montmorency y formó una alianza abierta con los electores católicos de Alemania. A partir de entonces, Wallenstein, que en sus objetivos últimos era inseguro, fue poco a poco entrando en las ideas españolas, que creía poder separar de las imperiales, y se aproximó (como en Francia el mariscal Turenne) por sí mismo a los grandes príncipes. *Es éste el giro decisivo en la historia de Alemania.* Esto hizo imposible el Estado imperial absoluto. La muerte de Wallenstein, en 1634, no cambió en nada la situación, pues no se le encontró sustituto.

Y justo entonces hubieran sido de nuevo favorables las circunstancias. En 1640 se produce en España, en Francia y en Inglaterra la lucha decisiva entre las clases y el poder del Estado. Contra Olivares se alzan las Cortes en casi todas las provincias. Portugal, y con ella la India y África, se perdieron para siempre; Nápoles y Cataluña no pudieron ser sometidas sino al cabo de años. En Inglaterra sucede lo que en la guerra de los treinta años: precisa

distinguir cuidadosamente entre la lucha constitucional del rey con la *gentry* de los Comunes y el aspecto religioso de la revolución, aunque las dos tendencias se entrecruzan. Pero la creciente resistencia que Cromwell halló precisamente en la clase inferior, y que le obligó, contra su voluntad, a establecer una dictadura militar, así como luego la popularidad de la monarquía restaurada, demuestran hasta qué punto la caída de la dinastía—pasando por encima de las diferencias en cosas religiosas—fue obra de los intereses de clase.

Cuando Carlos I fue ejecutado, también en París hubo levantamientos y sublevaciones que obligaron a huir a la familia real. Se construyeron barricadas y se vitoreó la república.

Si el cardenal de Retz hubiera sido semejante a Cromwell, bien pudiera haber sucedido que el partido de las clases triunfara sobre Mazarino. Pero el curso de esta gran crisis occidental vino determinado por el peso y el destino de pocas personalidades, y por eso tomó una forma tal, que solo en Inglaterra triunfó la fronda, representada en el Parlamento, y sometió el Estado y la realeza a su dirección y asentó esta situación perdurablemente en la «revolución gloriosa» de 1688, de manera que aun hoy persisten partes esenciales del antiguo derecho normando. En Francia y en España venció sin reservas el rey.

En Alemania, la paz de Westfalia estableció, para la gran fronda de los príncipes imperiales contra el emperador, el sistema inglés, y para la pequeña fronda, contra los príncipes territoriales, el sistema francés. En el Imperio mandan las clases; en los distritos de los príncipes, las dinastías. A partir de este momento el Imperio fue un mero nombre, como la monarquía inglesa, aunque envuelto en las pompas españolas del barroco primitivo. Los príncipes particulares—e igualmente las familias principales de la aristocracia inglesa—siguieron el ejemplo de París; y su absolutismo de menor cuantía ha sido el propagador del estilo versallesco en lo político como en lo social. Con lo cual quedaba decidida la victoria de la casa de Borbón sobre la casa de Habsburgo, lo que fue claramente manifiesto ante el mundo en la paz de los Pirineos, 1659.

Esta época realiza el Estado que, en cada cultura, viene predispuesto como germen y posibilidad. En esta época llegan las culturas a una altitud de forma política que luego ya no superan. Pero tampoco pueden conservarla durante mucho tiempo. Cuando Federico el Grande banqueteara en Sans-Souci, ya una leve brisa otoñal se sentía correr por Europa. Son éstos los años en que las grandes artes particulares producen sus frutos postreros, los más sazonados, los más delicados, los más espirituales; junto a los oradores del Ágora ateniense, Zeuxis y Praxiteles; junto a las filigranas de los gabinetes diplomáticos, la música de Bach y de Mozart.

Esta política de gabinete se convierte en un arte mayor, en un deleite artístico para los que andan en ella, arte maravilloso de finura y elegancia, cortesano, refinado, actuando en la lejanía, en donde aparecen ahora ya Rusia, las colonias norteamericanas y aun los Estados de la India, produciendo decisiones en los remotos puntos del planeta por el simple peso de una sorprendente combinación. Es éste un juego sometido a estrictas reglas, con cartas abiertas y confidentes secretos, con alianzas y congresos, dentro de un sistema de gobiernos que, ya por entonces, fue calificado con profunda expresión de «concierto de las potencias», lleno de *noblesse* y de *esprit*, para usar las palabras de la época, un modo de

mantener la historia en forma, como no se ha visto ni se puede imaginar en ninguna otra parte.

En el mundo occidental, cuya esfera de influencia ya casi coincide con la superficie del globo, el periodo del Estado absoluto comprende apenas siglo y medio, desde 1660, cuando en la paz de los Pirineos la casa Borbón triunfa sobre la de Habsburgo y los Estuardos retoman a Inglaterra, hasta las guerras de coalición contra la Revolución francesa, en las cuales Londres vence a París, o hasta el Congreso de Viena, en donde la vieja diplomacia de la sangre, no del dinero, da al mundo por última vez un gran espectáculo. Esto corresponde a la época de Pericles, en el centro entre la primera y la segunda tiranía, y a la época del Chun-Tsin, «primavera y verano», como los chinos llaman al tiempo que transcurre entre los protectores y los «Estados en lucha».

En este último periodo de política distinguida, en las formas de una tradición que posee distancia, caracterizan se las cumbres por el hecho de que pronto se extinguen las dos líneas de Habsburgo y de que los acontecimientos diplomáticos, como los guerreros, se agrupan en 1710 en torno a la sucesión de España y en 1760 en torno a la de Austria [155]. Llega también a su cumbre el principio genealógico. *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* era, en realidad, la prosecución de la guerra con otros medios. El dicho fue forjado con relación a Maximiliano I, pero ahora es cuando el principio consigue su máxima eficacia. Las guerras de la fronda se convierten en guerras de sucesión, decididas en los gabinetes y realizadas con pequeños ejércitos, caballerescamente, según reglas estrictas. Se trata de la herencia de medio mundo, que la política matrimonial de los Habsburgos logró reunir al principio del barroco.

El Estado está aún en forma. La nobleza es leal y se ha convertido en una nobleza de servicio y de corte, dirigiendo las guerras y organizando la administración. Junto a la Francia de Luis XIV surge, en Prusia, un modelo de organización política. El camino que va desde la lucha de Gran Elector con sus Estados (1660) hasta la muerte de Federico el Grande, quien recibió a Mirabeau en 1786, tres años antes de la toma de la Bastilla, es exactamente el mismo y condujo a la creación de un Estado que, como el francés, representa en todo punto lo contrario de la manera inglesa.

Porque muy distintos son el Imperio e Inglaterra. En Inglaterra venció la fronda y la nación fue regida no por rey absoluto, sino por las clases. Pero hay la diferencia enorme de que la existencia insular inspiró la mayor parte de las preocupaciones y que la clase dominante, los pares en la Cámara alta y la gentry, pusieron como fin de sus esfuerzos, en modo evidente y natural, la grandeza de Inglaterra. En cambio, en el Imperio la capa superior de los príncipes territoriales—con la Dieta imperial en Ratisbona a modo de Cámara alta—se esforzaba por convertir en «pueblos» los fragmentos de la nación gobernados por cada príncipe y pretendieron delimitar tan estrictamente como fuera posible unas frente a otras las patrias particulares. En lugar del horizonte mundial que existía en la época del goticismo, aparece ahora un horizonte provinciano en la acción y en el pensamiento. La idea misma de nación pasó al reino de los sueños, al *otro* mundo, al mundo no de la raza, sino del idioma, no del sino, sino de la causalidad. Surgió la idea y, por último, el hecho de un pueblo de poetas y pensadores, que fundó una república para su uso, en el reino nebuloso de los versos y los conceptos y, por último, se llegó a creer que la política consiste

en el ideal escribir, leer y hablar y no en el acto y la decisión; de manera que aun hoy se confunde la política con la expresión de los sentimientos y opiniones.

En Inglaterra la victoria de la gentry y la declaración de derechos de 1689 anuló realmente el Estado. El Parlamento estableció entonces como rey a Guillermo de Orange y luego impidió la abdicación de Jorge I y II, ambas cosas en interés de la clase. La palabra *state*, que aun era corriente bajo los Tudores, queda fuera de uso, de manera que la sentencia de Luis XIV; «El Estado soy yo» y la de Federico el Grande: «Yo soy el primer servidor de mi Estado» no pueden ya traducirse al inglés. En cambio, se acuña la palabra *society* como expresión de que la nación está en forma; pero como sistema de clases, no como Estado. Esta palabra fue luego tomada por Rousseau y los racionalistas del continente—con característica mala inteligencia de su sentido—para servir el odio de la *tercera* clase contra la autoridad [156]. Pero en Inglaterra la autoridad, como *government*, está perfectamente estructurada y es *comprendida*.

Su centro consiste, desde Jorge I, en el gabinete, que no tiene existencia constitucional y que es la junta gobernadora de la facción dominante. El absolutismo existe, pero es el de una representación de clase. El concepto de lesa majestad se traslada al Parlamento, como la inviolabilidad de los reyes romanos se trasladó a los tribunos. También existe el principio genealógico; pero se expresa en las relaciones de familia, dentro de la alta nobleza, que actúan sobre la situación parlamentaria. En interés de la familia de los Cecils propuso en 1902 Salisbury, como sucesor, a su sobrino Balfour, en lugar de Chamberlain. Las facciones nobiliarias de los tories y de los whigs se distinguen claramente y muchas veces dentro de la misma familia, según la preeminencia del punto de vista de la fuerza o del botín, según la más alta estimación de la propiedad o del dinero [157], lo que en el siglo XVIII hace surgir dentro de la burguesía superior los conceptos de *respectable* y *fashionable*, como dos concepciones opuestas del gentleman. La preocupación del Estado en pro de todos queda substituida absolutamente por el interés de clase, para el cual el individuo requiere libertad—ésta es la libertad inglesa—; pero la vida insular y la estructura de la *society* crearon relaciones en las cuales, en último término, todo el que a *ella pertenece*—concepto importante en una dictadura de clase—encuentra representado su interés en uno de los dos partidos nobles.

Esta constancia de la forma última, más profunda y sazónada, surge del sentimiento histórico que anima al hombre occidental. Pero a la Antigüedad le fue siempre vedada. Desaparece la tiranía. Desaparece la estricta oligarquía. El demos, creado por la política del siglo VI, como suma de todos los hombres pertenecientes a una ciudad, se quiebra en nobles y no nobles y se agota en luchas irregulares; y comienza una guerra *dentro* y *entre* los Estados, en la cual ambos partidos tratan de aniquilar al contrario para no ser aniquilados. Cuando Sybaris, todavía en la época de la tiranía (511), fue aniquilada por los pitagóricos, el primer suceso de esta clase produjo una gran emoción en el mundo antiguo. Aun en la remota Mileto se vistieron los ciudadanos de luto. Pero luego la destrucción de una ciudad o de un partido se convirtió en cosa tan corriente, que llegaron a constituirse sobre ese punto costumbres fijas y métodos consagrados, que corresponden al esquema de los tratados de paz occidentales en el barroco posterior: si se mata o no a los habitantes, si se les vende o no como esclavos, si se arrasan o no las casas, si se distribuyen o no los bienes entre los vencedores. Existe la voluntad de absolutismo. Desde las guerras médicas

existe por doquiera, en Roma y en Esparta, lo mismo que en Atenas. Pero también *se quiere* la estructura de la *polis*, del punto político; también *se quiere* la breve duración de los cargos y propósitos, y esta otra voluntad hace imposible resolver de un modo estable el problema: ¿Quién ha de ser el Estado? [158]. Frente a la maestría de los gabinetes diplomáticos occidentales, saturados de tradición, aparece aquí un diletantismo que no está fundado en accidental falta de personalidades—éstas existían—, sino exclusivamente en la forma política. El camino de esta forma, entre la primera y la segunda tiranía, no puede desconocerse, y corresponde por completo a la evolución en todas las épocas posteriores; pero el estilo antiguo específico es el desorden, el azar; no podía ser de otra manera en aquella vida adherida al momento.

El ejemplo más importante de ello es la evolución de Roma durante el siglo V, que tan discutida viene siendo hasta ahora, porque se ha buscado en ella una continuidad que no puede darse aquí ni en ningún Estado antiguo. Añádase a esto el error de tratar esa evolución como algo muy primitivo, cuando, en realidad, el Estado de los Tarquines debió de poseer ya situaciones muy progresivas y la Roma primitiva queda mucho más lejos de lo que suele creerse. La situación en el siglo V es mezquina, reducida, si se compara con el tiempo de César; pero no es primitiva. Ahora bien, como la tradición escrita era defectuosa—como en todas partes, salvo en Atenas—, resulta que el gusto literario, desde las guerras púnicas, ha llenado los huecos con Invenciones y precisamente con invenciones de carácter idílico y primitivo, como no podía ser menos en la época helenística; recordad a Cincinato. La investigación moderna ya no cree en esas historias, pero sigue bajo la impresión del gusto que las ha creado y la confunde con las circunstancias del tiempo; tanto más, cuanto que la historia griega y la romana son tratadas como dos mundos separados, y, siguiendo una pésima costumbre, suele confundirse el principio de la historia con el principio de los datos seguros acerca de ella. Ahora bien: la situación del año 500 antes de Jesucristo no tiene nada de homérica. Bajo los Tarquines era Roma, con Capua, la ciudad mayor de Italia, como lo prueba la extensión de sus murallas; era mayor que la Atenas de Temístocles [159]. Una ciudad con la que Cartago concluye tratados comerciales no era una comunidad de aldeanos. Pero de aquí se sigue que la población de las cuatro tribus urbanas en 471 era crecida y acaso mayor que la de las dieciséis tribus rurales, cuya extensión territorial era insignificante.

El gran éxito de la nobleza territorial, la victoria sobre la tiranía—seguramente muy popular—y el establecimiento de un gobierno senatorial absoluto fue, a su vez, anulado por una serie de acontecimientos violentos hacia 471: sustitución de las tribus gentilicias por los cuatro grandes distritos urbanos, representación de los tribunos sacrosantos, esto es, investidos de un derecho regio, que no corresponde a ninguna de las magistraturas nobles, y, por último, liberación de los pequeños aldeanos, que son substraídos a la clientela de los nobles.

El tribunado es la más feliz creación de esta época y de la antigua *polis* en general. Es la *tiranía elevada a parte integrante de la constitución*, junto a las magistraturas oligárquicas, que siguen existiendo todas. Con lo cual la revolución social queda encauzada en *formas regulares, legales*. Y mientras que en las demás ciudades hubo de correr en galopes fieros,

convirtiéndose en Roma en lucha de foro que, por lo general, se mantiene en los límites de la oratoria y la votación. No había necesidad de llamar a ningún tirano, pues el tirano estaba allí. El tribuno poseía derechos de alteza, no derechos de magistratura, y, merced a su inviolabilidad, podía realizar actos revolucionarios que en cualquier otra ciudad hubieran traído por necesaria consecuencia motines y guerras callejeras. Esta creación es un azar; pero ningún otro ha fomentado tanto la ascensión de Roma. Sólo en Roma se realizó sin catástrofes—bien que no sin conmociones—el tránsito de la primera a la segunda tiranía y la ulterior evolución, allende Zama. El tribuno enlaza los Tarquines a los Césares, Con la ley Hortensia de 287 llega a ser omnipotente. *Esta es la segunda tiranía en forma constitucional*. En el siglo II los tribunos han mandado prender a los cónsules y censores. Los Gracos eran tribunos; César asumió el tribunado perpetuo, y en el principado de Augusto la dignidad tribunicia es el elemento esencial, el único que le confiere derechos de alteza soberana.

La crisis de 471 fue general en la Antigüedad y se orientó contra las oligarquías que querían seguir predominando aún en el *Demos* creado por la tiranía, en la totalidad de los ciudadanos. Pero ya no es la oligarquía de clase frente a los que no forman clase, como en tiempos de Hesiodo, sino que *es* la oligarquía como *partido frente a otro partido*, dentro del Estado absoluto, absolutamente dado. En Atenas los Arcontes fueron derrocados en 487 y sus derechos pasaron al colegio de estrategas [160]. En 461 fue derrocado el Areópago, que correspondía al Senado romano. En Sicilia—íntimamente relacionada con Roma—venció la democracia, en 471, en Akragas, en 405 en Siracusa, en 461 en Rhegion y Messana. En Esparta los reyes Cleómenes (488) y Pausanias (470) intentaron en vano libertar a los ilotas (la clientela en términos romanos), con lo cual hubieran dado a los reyes, aun frente a los eforos oligárquicos, el sentido de los tribunos romanos. Aquí en Esparta es donde realmente falta eso que la investigación histórica pasa por alto en Roma, una población en una ciudad comercial, una población que imprima a estos movimientos dirección y fuerza; por eso el gran levantamiento de los ilotas en 464 hubo de fracasar y acaso haya servido de modelo a la invención romana de una retirada de la plebe al Monte Sacro.

En una *polis*, la nobleza territorial y el patriciado urbano se confunden — tal es, como vemos, el fin del sinequismo —; pero no los burgueses y los aldeanos. Estos, cuando luchan contra la oligarquía, forman *un solo* partido, el partido democrático, prescindiendo de que son dos elementos distintos. Esto se expresa en la próxima crisis, en la que el patriciado romano, hacia 450, intentó restablecer su poder *como partido*. Pues así ha de entenderse el establecimiento de los decenviros, con el cual cayó el tribunado; así ha de entenderse el derecho de las XII tablas, en el cual le fueron negados a la plebe, recién ascendida a realidad política, el *conubiun* y el *comercium*; y sobre todo la creación de las pequeñas tribus rurales, en donde la influencia de las familias antiguas predominaba de hecho, si no de derecho, y que en los *comitia tributa*, que aparecen ahora junto a los anteriores *comitia centuriata*, tenían absoluta mayoría: 16 contra 4. De esta suerte, cuidaban los burgueses privados de sus derechos por el predominio de los aldeanos, y esto fue de seguro una jugada del partido patricio, que de un solo golpe hizo efectivo el odio del campo a la economía monetaria de la ciudad.

Pronto vino la contrarreacción; reconócese en el número decimal de los tribunos, que aparecen tras la retirada de los decenviros [161]. Pero de este suceso no pueden separarse el

intento de tiranía de Sp. Maelio (439), el establecimiento de los tribunos consulares por el ejército, en vez de los funcionarios civiles (438) y la *lex Canuleia* (445), que anuló la prohibición del *conubium* entre patricios y plebeyos.

No puede caber duda de que hubo entonces en Roma facciones entre los patricios, como entre los plebeyos, las cuales quisieron anular el rasgo esencial de la *polis* romana, la oposición entre el Senado y el tribunado, eliminando una u otra institución. Pero esta forma era tan feliz y útil, que nunca en serio fue puesta en peligro. Cuando el ejército impuso la accesión de la plebe a la magistratura política suprema (399), la lucha tomó otra dirección. Podemos designar la política interior del siglo V como una lucha por la tiranía legal; a partir de entonces, queda reconocida esa constitución bipolar y los partidos no luchan ya por suprimirla, sino por ocupar los altos cargos. Este es el contenido de la revolución en la época de la guerra samnita. En el año 287, la plebe ha conseguido el ingreso en todos los cargos, y las proposiciones de los tribunos, aceptadas por ella, obtienen fuerza de ley; por otra parte, siempre tiene el Senado la posibilidad práctica de inducir— acaso por soborno— a un tribuno a la interposición del veto y *asi* anular el poder de la institución tribunicia. En la *lucha de dos competencias*, se ha desarrollado el fino sentido jurídico de los romanos. En otros lugares fue corriente que las decisiones se tomaran a golpes y a palos—la expresión técnica para ello es *jeiocracia* (gobierno de las manos)—; en el siglo IV, siglo clásico del derecho público romano, acostumbráronse los ciudadanos a la lucha de conceptos e interpretaciones, en la cual la más leve distinción en el texto legal podía ser decisiva.

Pero este equilibrio entre el Senado y el tribunado sitúa a Roma en una posición única, dentro del mundo antiguo. En las demás ciudades no había un más y un menos, sino una alternativa tajante entre oligarquía y ojolocracia [mando del populacho]. Estaban dadas la *polis* absoluta y la nación, idéntica a ella; pero no había formas interiores fijas. La victoria de un partido traía consigo la anulación de todas las instituciones del otro; y fue costumbre no considerar nada como tan digno de respeto o tan adecuado, que mereciese cernerse sobre la lucha del momento. Esparta se hallaba, por decirlo así, en forma senatorial; Atenas en forma tribunicia, y a principios de la guerra del Peloponeso (431), la alternativa se había transformado de tal modo en opinión corriente, que ya no cabían otras soluciones que las radicales.

Con esto quedaba asegurado el porvenir de Roma. Roma fue el único Estado en donde la pasión política se desató contra las personas, pero no contra las instituciones; fue el único que se hallaba «en forma»—*senatus populusque romanus* significa Senado y Tribunado, y es la forma férrea que ningún partido atacó nunca más —. Todos los demás Estados, por los límites de su expansión en el sistema de los Estados antiguos, demuestran a las claras que la política interior sólo existe para hacer posible la política exterior,

En este momento, cuando la cultura comienza a convertirse en civilización, los que no constituyen una clase intervienen decididamente en los acontecimientos por vez primera, como fuerza propia e independiente. Durante la tiranía y la fronda, el Estado los llamó en su auxilio contra las clases propiamente dichas, con lo cual empezaron a sentirse unidos como un poder único. Consciente ya de su fuerza, la tercera clase quiere ahora emplear esa fuerza para sí misma, como clase de la libertad, frente al resto; ve en el Estado absoluto, en la Corona, en las instituciones fuertes los aliados naturales de las dos clases primordiales y los propios y últimos representantes de la tradición simbólica. Esta es la diferencia entre la primera y la segunda tiranía, entre la fronda y la revolución burguesa, entre Cromwell y Robespierre.

El Estado, con sus grandes exigencias al individuo, empieza a sentirse como una carga pesada para la razón urbana; exactamente como en las grandes formas del arte barroco comienza a sentirse una pesada carga, y la sensibilidad se torna clásica o romántica, es decir, floja de forma o informe. La literatura alemana, desde 1770 es una revolución de fuertes personalidades individuales contra la poesía severa y estricta. No es ya posible soportar ese «estar en forma» de la nación, porque el individuo, por dentro, ya no está en forma. Esto es cierto en las costumbres como en las artes y la ideología; es cierto sobre todo en la política. El signo característico de toda revolución burguesa, cuyo lugar está exclusivamente en la gran ciudad, es la falta de comprensión para los viejos símbolos, substituidos ya por intereses palpables, aunque sólo sean los deseos de pensadores y reformadores entusiastas, que anhelan ver realizados sus conceptos. Ya no tiene valor sino tan sólo lo que la razón justifica. Pero privada de una forma íntegramente simbólica, y por tanto eficaz en modo metafísico, pierde la vida nacional la fuerza de afirmarse en medio de las corrientes de la existencia histórica. Considerad los desesperados esfuerzos que el gobierno francés hizo para mantener al país en forma, bajo el espíritu limitado de Luis XVI, esfuerzos dirigidos por un pequeño número de hombres capaces y previsores, después que la situación exterior se hubo puesto muy seria por el fallecimiento de Vergennes (1787). La muerte de este diplomático excluye para varios años a Francia de las combinaciones de Europa. Al mismo tiempo, la gran reforma que la corona realizó, a pesar de todas las resistencias, sobre todo la gran reforma administrativa de aquel mismo año, basada en la más libre autonomía, permaneció por completo ineficaz, porque para las clases, vista la debilidad del Estado, ocupó de pronto el primer término la cuestión de la fuerza [162]. Aproximábase una guerra europea, con implacable necesidad, como un siglo antes y como un siglo después, y, en efecto, aconteció dicha guerra en la forma de las guerras de la Revolución. Pero nadie observaba la situación exterior. La nobleza como clase ha pensado rara vez en forma de política exterior y de historia universal; y la burguesía, nunca. Nadie se pregunta si el Estado, transformado, puede mantenerse entre los demás Estados. Toda la cuestión es si asegura o no los «derechos».

Pero la burguesía, la clase de la «libertad» urbana, aunque su sentimiento de clase permaneció firme durante varias generaciones — en la Europa occidental, hasta después de la revolución de marzo —, no era, sin embargo, siempre dueña de sus actos. En primer término, resultaba en toda situación crítica que esa unidad era puramente negativa y sólo existía en realidad en los momentos de repulsa contra algo ajeno — tercera clase y oposición son conceptos casi idénticos —; pero dondequiera se tratase de edificar algo propio, en seguida divergían los intereses de los grupos particulares. Todos querían librarse

de algo; el intelecto quería hacer un Estado que fuese la realización de la «justicia» frente al poder de los hechos históricos, o la realización de los derechos del hombre o de la libertad crítica frente a la religión dominante; en cambio, el dinero quería libre campo para el éxito de los negocios. Muchos había que anhelaban paz y renuncia a grandezas históricas o respeto hacia algunas tradiciones y sus representantes, de las cuales vivían en cuerpo o en alma. Pero debe añadirse ahora un elemento, que aparece por primera vez y que en las luchas de la fronda, de la revolución inglesa, de la primera tiranía, no había existido, pero que ahora representaba una fuerza: ese elemento que en todas las civilizaciones recibe el inequívoco nombre de hez, populacho, plebe. En las grandes ciudades—que ahora lo deciden todo, siendo el campo a lo sumo capaz de tomar actitudes ante los hechos consumados, como demuestra todo el siglo XIX [163] —reúne una masa de población desarraigada, que no pertenece a ningún círculo social. Esos hombres no se sienten unidos a una clase, ni pertenecientes a un grupo profesional—y en el fondo de su corazón ni siquiera a la clase trabajadora, aunque están obligados a trabajar. Por instinto pertenecen a esta hez gentes de todas las clases y grupos, aldeanos desarraigados, literatos, hombres de negocios arruinados, y, sobre todo, nobles decaídos y desviados, como nos lo muestra con tremenda claridad la época de Catilina. Su poder es mucho mayor que su número, pues siempre están situados en la proximidad de las grandes decisiones, siempre dispuestos a todo, sin el menor respeto al orden, incluso al orden indispensable en un partido revolucionario. Estos hombres son los que dan a los acontecimientos el poder aniquilador que distingue la revolución francesa de la inglesa y la segunda de la primera tiranía. La burguesía se aparta, con verdadero terror, de esta masa, de la que ansia distinguirse—a uno de estos actos de repulsa, al 13 de Vendimiario, debe Napoleón su subida—; pero los límites no se pueden trazar en el bullicio de los hechos y dondequiera que la burguesía moviliza contra las viejas instituciones su fuerza de choque, harto escasa con relación al número (digo escasa porque en cada momento resulta problemática la unidad interna), siempre esa masa se infiltra en sus filas y se coloca delante y decide el éxito en su mayor parte, sabiendo luego utilizar la posición ganada para su provecho propio, muchas veces con el apoyo ideal de las personas cultas, que se sienten fascinadas por los conceptos y por el apoyo material del dinero, los cuales saben desviar el peligro sobre la nobleza y la clase sacerdotal.

Pero esta época tiene también el sentido de que por vez primera las verdades abstractas intentan penetrar en la esfera de los hechos. Las grandes ciudades se han hecho tan grandes y el hombre urbano tan superior en su influencia sobre la vigilia de toda la cultura — *esta influencia se llama opinión pública* —, que los poderes de la sangre y de la tradición arraigada en la sangre quedan conmovidos y pierden su posición hasta entonces inatacable. Piénsese, en efecto, que justamente el Estado barroco y la *polis* absoluta, en la última perfección de su forma, son la expresión integral de una *raza*, y la historia transcurriendo en esa forma posee el ritmo perfecto de dicha raza. Si aquí hay alguna teoría del Estado, es, desde luego, una teoría extraída de los hechos, y que se inclina ante la grandeza de los hechos. La idea del Estado predominó luego sobre la sangre de las clases primordiales, poniéndola toda a su servicio. Absolutismo — esto significa que el gran torrente de existencia está en forma, *como unidad*, y posee una especie de tacto e instinto, ya aparezca en forma de tacto diplomático o estratégico, o como costumbres distinguidas, o como gusto refinado por las artes y las ideas.

Pero ahora, en contradicción con todos estos grandes hechos, el racionalismo se propaga, esa *comunidad de vigilia entre los hombres educados* [164], cuya religión es la crítica y cuyos *numina* no son deidades, sino conceptos. Ahora alcanzan influjo político los libros y las teorías generales, en la China de Laotsé como en la Atenas de los sofistas y en la época de Montesquieu. Y la opinión pública, aderezada por las ideologías, viene a constituir una fuerza política de nueva especie, que se interpone en el camino de la diplomacia. Hipótesis absurda fuera la de que Pisistrato o Richelieu, o aun Cromwell, tomasen sus decisiones bajo la influencia de sistemas abstractos.

Pero tal sucede efectivamente, desde que vence la llamada «ilustración».

Desde luego, el papel histórico que desempeñan los grandes conceptos civilizados es harto diferente de su naturaleza y sentido en el nexo de las ideologías mismas. La influencia que una verdad ejerce es siempre distinta de la tendencia que en ella puso el pensamiento abstracto. En el mundo de los hechos, las verdades son simplemente *medios* para dominar sobre los espíritus y determinar acciones. Lo que decide del rango histórico de una verdad no es su profundidad, su exactitud, su lógica contextura, sino su eficacia real. Nada importa que una verdad sea mal entendida o no obtenga verdadera inteligencia por parte de nadie. Una verdad eficaz es una bandera. Lo que para las grandes religiones primitivas fueron algunos símbolos, que se transformaron en sentimientos, como el Santo Sepulcro para los cruzados y la substancia de Cristo para la época del Concilio de Nicea, eso mismo son dos o tres frases entusiastas para toda revolución civilizada. Sólo los lemas son hechos; el texto de los sistemas filosóficos o éticosociales no tiene importancia para la historia. Pero como tales lemas y banderas, poseen durante unos dos siglos un poder de primer orden y se revelan más fuertes que el ritmo de la sangre, que comienza a decaer en el mundo pétreo de las grandes ciudades.

Pero el espíritu crítico no es sino *una* de las dos tendencias que se destacan sobre la masa desordenada de los que no constituyen clase. Junto a los conceptos abstractos aparece el dinero abstracto, el dinero desligado de los valores primarios del campo; junto al gabinete del pensador aparece como fuerza política la oficina del banquero. Ambas fuerzas son íntimamente afines e inseparables. Es la oposición primitiva del sacerdocio y la nobleza, que perdura en forma urbana y con no menor fuerza dentro de la burguesía [165]. Y el dinero se revela como puro hecho, superior absolutamente a las verdades ideales, las cuales sólo existen como lemas, *como* medios para el mundo de los hechos. Si se entiende por democracia la forma que la tercera clase, como tal, desea imprimir a toda la vida pública, entonces hay que añadir que democracia y plutocracia significan lo mismo. Son una con respecto a la otra lo que el deseo con respecto a la realidad, lo que la teoría con respecto a la práctica, lo que el conocimiento con respecto al éxito. Hay un elemento tragicómico en la desesperada lucha que los reformadores y maestros de la libertad dirigen contra el efecto del dinero, y es que ellos mismos sostienen esa lucha con dinero. Entre los ideales de la clase formada por los que no pertenecen a ninguna clase está no solamente el respeto al gran número — respeto que se expresa en los conceptos de igualdad, de derecho innato y también en el principio del sufragio universal —, sino también la libertad de la opinión pública, sobre todo la libertad de prensa. Estos son ideales. Pero en realidad, la libertad de la opinión pública requiere la elaboración de dicha opinión, y esto cuesta dinero; la libertad de la prensa requiere la posesión de la prensa, que es cuestión de dinero, y el sufragio

universal requiere la propaganda electoral, que permanece en la dependencia de los deseos de quien la costea. Los representantes de las ideas no ven más que un aspecto; los representantes del dinero, trabajan con el otro aspecto. Todos los conceptos de liberalismo y de socialismo han sido puestos en movimiento por el dinero y en interés del dinero. El movimiento popular de Tiberio Graco fue posible merced al partido de los grandes financieros, los *equites* o caballeros; y terminó tan pronto como éstos hubieron afianzado la parte de las leyes que les interesaba. César y Craso costearon el movimiento de Catilina, dirigiéndolo no contra la propiedad, sino contra el partido senatorial. En Inglaterra algunos políticos autorizados afirmaban ya hacia 1700: «que en la Bolsa se actúa con elecciones lo mismo que con valores en papel, y que el precio de un voto es tan conocido como el de una fanega de tierra» [166]. Cuando llego a París la noticia de Waterloo, subió la cotización de la renta francesa: los Jacobinos habían roto los viejos lazos de la sangre, emancipando así el dinero, que ahora salía a la palestra y se adueñaba del país [167]. No hay movimiento proletario, ni siquiera comunista, que no actúe en interés del dinero y en la dirección marcada por el dinero y con la duración fijada por el dinero — sin que de ello se aperciban aquellos de los Jefes que son verdaderamente idealistas [168]. El dinero piensa; el dinero dirige; tal es el estado de las culturas decadentes, desde que la gran ciudad se ha adueñado del resto del país. Y en última instancia no es siquiera en menoscabo del espíritu, el cual ha resultado vencedor, pero vencedor en el reino de las verdades, es decir, en el reino de los libros y los ideales, reino que no es de este mundo.

Sus conceptos se han tornado sagrados para la civilización incipiente. Pero el dinero vence en *su* reino, que precisamente pertenece a este mundo y *sólo* a éste.

Dentro del mundo de los Estados occidentales, es en Inglaterra donde los dos aspectos de la política burguesa, el ideal como el real, han hecho su magno aprendizaje. Ha sido Inglaterra el único sitio donde no ha necesitado la tercera clase derribar un Estado absoluto para levantar sobre sus ruinas el predominio burgués, sino que pudo crecer en la forma enérgica de la primera clase, en donde encontró constituida ya una política de intereses y una táctica metódica de vieja tradición, como no podía deseársela mejor para sus propios fines. Aquí es donde el auténtico e inimitable parlamentarismo se encuentra en su propia casa, un parlamentarismo que supone una existencia insular en vez de Estado y los hábitos de la primera clase en vez de la tercera, y además la circunstancia de haberse desarrollado esa forma durante el barroco floreciente, por lo que tenía música dentro de su ser. El estilo parlamentario es idéntico totalmente a la diplomacia de gabinete [169].

Este origen *antidemocrático* es el secreto de sus éxitos.

Pero de igual manera los lemas racionalistas han nacido todos en tierra inglesa y en íntimo contacto con los principios de la doctrina manchesteriana: Hume fue el maestro de Adam Smith. *Liberty* significa con toda evidencia libertad espiritual y también comercial. En Inglaterra la oposición entre la política de hechos y el misticismo de verdades abstractas es tan imposible como fue inevitable en la Francia de Luis XVI. Más tarde pudo Edmundo Burke afirmar, frente a Mirabeau: «Nosotros no pedimos nuestras libertades como derechos del hombre, sino como derechos de los ingleses.» Francia recibió íntegras de Inglaterra sus ideas revolucionarias, como recibió de España el estilo de la monarquía absoluta; a ambas cosas les imprimió una forma brillante e irresistible, que resultó ejemplar para el continente

y aun más allá. Pero no supo aplicarlas prácticamente. El empleo de los grandes lemas burgueses, para el éxito político [170], supone la visión sagaz de una clase distinguida que conoce bien la condición espiritual de las capas sociales que aspiraban a gobernar, sin poder gobernar; por eso se ha formado en Inglaterra. Pero supone también la aplicación decidida del dinero a la política, no aquellos sobornos de personalidades aisladas preeminentes, como los practicaba el estilo español y veneciano, sino la elaboración de los poderes democráticos. En Inglaterra, durante el siglo XVIII, fueron dirigidas por el dinero primeramente las elecciones parlamentarias y luego las decisiones mismas de la Cámara baja [171]. En Inglaterra descubrióse el ideal de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, el hecho de que la prensa sirve a quien la posee. La prensa no propaga, sino que crea la opinión «libre».

Ambas cosas juntas son «liberalismo», esto es, son libres de las constricciones de la vida, adherida a la tierra, ya sean derechos, formas o sentimientos. El espíritu es libre para toda especie de crítica y el dinero es libre para toda clase de negocio.

Pero ambas también se orientan, sin contemplaciones, hacia el predominio de una clase que no reconoce sobre sí la superioridad del Estado. El espíritu y el dinero, puesto que son inorgánicos, no quieren el Estado, como forma orgánica de alto simbolismo, que impone respeto, sino como mecanismo que sirve para determinada finalidad. He aquí la diferencia con los poderes de la fronda, que defendían tan sólo el modo gótico de vivir «en forma» contra los poderes del barroco y que ahora, empujados a la defensiva, casi no se distinguen de éstos. Sólo en Inglaterra—esto debemos acentuarlo una vez más—desarmó la fronda al Estado en lucha abierta, y también a la tercera clase, por su superioridad interna, alcanzando de este modo la única manera democrática de «estar en forma», que no fue planeada ni imitada, sino que germinó y surgió orgánicamente como expresión de una vieja raza y de un tacto seguro e inquebrantable que sabe manejar todos los medios nuevos aportados por los tiempos. Por eso el Parlamento inglés colaboró en todas las guerras de sucesión de los Estados absolutos, pero considerándolas como guerras económicas con fines comerciales.

La desconfianza contra la forma elevada es tan grande en la tercera clase, en la clase sin forma íntima, que siempre y dondequiera ha preferido salvar su libertad—su falta de forma—merced a una dictadura irregular y, por tanto, enemiga de todo lo orgánico; pero, en cambio, favorable, por su actuación mecánica, al gusto del espíritu y del dinero. Recordad la estructura de la máquina política francesa, iniciada por Robespierre y terminada por Napoleón, La dictadura en interés de un ideal de clase fue deseada por Rousseau, Saint-Simon, Rodbertus y Lassalle no menos que por los ideólogos antiguos del siglo IV: Jenofonte, en la Ciropedia, e Isócrates, en el Nicocles [172].

En la conocida frase de Robespierre «el gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía», se expresa el profundo terror que acomete a las masas cuando ante los acontecimientos graves no se sienten seguras y «en forma».

Una tropa donde la disciplina está relajada concede a los Jefes de azar y de momento, un poder que no podría obtener el jefe legítimo ni en igual extensión ni en igual naturaleza y que, como jefe legítimo, tampoco admitiría. Esto mismo, traducido a términos más amplios,

sucede al comienzo de toda civilización. Nada caracteriza tanto la liquidación de la forma política *como el surgimiento de poderes informes, que* podemos denominar «napoleonismo» por el caso más famoso. La existencia de Richelieu y de Wallenstein estaba totalmente enlazada con una tradición incommovible. La revolución inglesa tiene una forma perfecta bajo el manto de los desórdenes externos. Aquí justamente la fronda combate *por* la forma; el Estado absoluto combate *en* la forma. Pero la burguesía combate *contra* la forma. La destrucción de un orden caduco no es cosa nueva; es lo que ya hicieron Cromwell y los jefes de la primera tiranía. Pero en la revolución burguesa no hay forma invisible que actúe tras las ruinas de la forma visible; Robespierre y Napoleón no encuentran ni en torno suyo ni en si mismos nada que permanezca como *evidente* base de toda transformación; en vez de un gobierno de tradición grande y experiencia, resulta inevitable un régimen de azar, cuyo porvenir no está asegurado ya por las cualidades de una minoría lentamente educada, sino que depende de que se encuentre un sucesor de importancia. Todo esto es lo que caracteriza esta época transitoria y lo queda a los Estados, que saben mantenerse más tiempo que los otros en una tradición, una superioridad enorme en el curso de *las* generaciones.

La primera tiranía terminó y perfeccionó la *polis* con ayuda de los no nobles. Estos no nobles destruyeron la ciudad con ayuda de la segunda tiranía. Con la revolución burguesa del siglo IV la *polis* queda aniquilada como idea, aunque siga existiendo como mecanismo, como costumbre, como instrumento del poder. El hombre antiguo no ha cesado nunca de pensar y vivir políticamente en la forma de ciudad; pero ya la ciudad no fue para la masa un símbolo respetado con sacro temor, como tampoco lo fue ya la monarquía occidental «por gracia de Dios», desde que Napoleón estuvo a punto de «hacer de su dinastía la más antigua de Europa».

En esa revolución, como en todos los fenómenos antiguos, las soluciones fueron locales y momentáneas. No hubo nada parecido al magnífico arco de la Revolución francesa, que comienza con la toma de la Bastilla y termina en Waterloo. Y las escenas en la Antigüedad son tanto más crueles cuanto que el sentimiento euclidiano de esta cultura no admite más que los choques corpóreos de los partidos, y en vez de una subordinación funcional de los vencidos a los vencedores, sólo tolera la total anulación de los vencidos. En Corcira (427) y en Argos (370) fueron los propietarios sacrificados en masa. En Leontini (422) los propietarios echaron de la ciudad a los ciudadanos de la clase inferior y se las arreglaron con esclavos hasta que, temerosos de verlos regresar, abandonaron la ciudad y emigraron a Siracusa. Los fugitivos de centenares de revoluciones semejantes llenaban las ciudades antiguas, ingresaban en los ejércitos mercenarios de la segunda tiranía y hacían inseguros los caminos de tierra y de mar. Entre las cláusulas de paz de los diadocos, y más tarde de los romanos, aparece constantemente la repatriación de los ciudadanos expulsados.

Pero la segunda tiranía se fundaba igualmente en actos de esta naturaleza. Dionisio I (405-367) se afianzó en el gobierno de Siracusa, cuya sociedad distinguida constituía antes, y junto a la de Atenas, el centro de la cultura helénica floreciente—en Siracusa representó Esquilo hacia 470 su trilogía de los Persas—, merced a ejecuciones en masa de los más cultos y confiscación de los patrimonios. Luego organizó de nuevo la población, concediendo arriba, la gran propiedad a sus partidarios e incorporando abajo a la ciudadanía

grandes masas de esclavos, entre los cuales se hallaban distribuidas las mujeres e hijos de la anterior clase distinguida [173].

También es característico de la Antigüedad el hecho de que el tipo de estas revoluciones no permita sino multiplicación de su número, no extensión de su esfera. Aparecen en masa; pero cada una se desenvuelve por sí sola en un solo punto, y sólo la simultaneidad de todas ellas les confiere e] carácter de un fenómeno conjunto que hace época. Otro tanto puede decirse del napoleonismo, con el cual, por vez primera, un gobierno sin forma se establece sobre la contextura del Estado-ciudad, sin poderse libertar íntimamente de ella. Se apoya sobre el ejército quien frente a la nación, que ya no se encuentra en forma, comienza a sentirse como fuerza política propia e independiente. Este es el breve camino que media entre Robespierre y

Bonaparte. A la caída de los jacobinos, el centro de gravedad pasa de la administración civil a los generales ambiciosos. Este nuevo espíritu había penetrado muy profundamente en todos los Estados occidentales, como lo demuestran las vidas de Bernadotte y de Wellington y el famoso llamamiento «A mi país» de 1813; aquí la continuación de la dinastía fue puesta en cuestión por los militares, en el caso de que el rey no se decidiera a romper con Napoleón.

La segunda tiranía se anuncia ya con la posición—disolvente de la ciudad—que Alcibíades y Lisandro adoptan a fines de la guerra del Peloponeso en el ejército de sus ciudades respectivas. El primero ejerció desde 411, a pesar de estar proscrito y, por tanto, de no desempeñar cargo alguno, el mando efectivo sobre la escuadra ateniense. El segundo, que ni siquiera era espartano, sintióse totalmente independiente en el mando de un ejército que le era personalmente adicto. En el año de 408 la lucha entre las dos potencias se convirtió en la lucha de dos hombres por el dominio sobre el mundo de los Estados sitos en el mar Egeo [174]. Poco después Dionisio de Siracusa formó el primer gran ejército de mercenarios—también introdujo el uso de las máquinas de guerra [175]—, dando así a la guerra antigua una forma nueva que fue ejemplar para los diádocos y para los romanos. A partir de ahora el espíritu del ejército se convierte en una fuerza política por sí misma y se plantea seriamente la cuestión de hasta qué punto es el Estado señor o instrumento de los soldados. Entre 390 y 367 [176] el gobierno de Roma fue dirigido exclusivamente por un directorio militar [177], lo que revela claramente una política propia del ejército. Bien sabido es que Alejandro, el romántico de la segunda tiranía, fue cayendo poco a poco bajo la dependencia de sus soldados y generales, que no sólo le obligaron a regresar de la India, sino que dispusieron con la mayor naturalidad de su herencia.

Todo esto es de esencia en el napoleonismo, como lo es igualmente la extensión de la soberanía *personal* sobre territorios cuya unidad no es ni de naturaleza nacional ni jurídica, sino simplemente militar y administrativa. Ahora bien: Justamente esta extensión es incompatible con la esencia de la *polis*.

El Estado antiguo es el único que no admite expansión orgánica.

Las conquistas de la segunda tiranía conducen, pues, a la *yuxtaposición* de dos unidades políticas, la *polis* y los territorios sometidos, nexa éste que siempre resulta accidental y

constantemente amenazado. Así se produce el cuadro notable, y no bien conocido aún en su profunda significación, que ofrece el mundo helenístico romano: un círculo de *territorios fronterizos* y en medio el enjambre de los minúsculos Estados-ciudades, a los cuales tan sólo es aplicable el concepto del Estado propiamente dicho, de la *res pública*. En ese centro, más aún, en un único punto—para cada una de esas soberanías—, reside el teatro de toda verdadera política. El *orbis terrarum*—expresión bien típica—no es sino medio u objeto. Los conceptos romanos del *imperium* o poder dictatorial allende el cerco de la ciudad (poder que cesa tan pronto como su titular franquea el *pomerium*) y de la *provincia*, como opuesta a la *res pública*, corresponden a un sentir antiguo universal, al sentimiento, que sólo reconoce como Estado y sujeto político al cuerpo de la ciudad, y lo de «fuera» lo considera como objeto. Dionisio «rodeó de ruinas de Estados» la ciudad de Siracusa, construida a modo de fortaleza, y su área de dominio se extendía sobre la Italia meridional y la costa de Dalmacia hasta el Adria septentrional, donde poseía Ancona y Hatria en la desembocadura del Po. En cambio, Filipo de Macedonia, siguiendo el ejemplo de su maestro Jason de Pherae (asesinado en 370), siguió el plan contrario: puso el centro de gravedad en el territorio fronterizo, es decir, prácticamente en el ejército, para ejercer desde aquí un predominio sobre los Estados de Grecia. Así Macedonia se extendió hasta el Danubio, y después de la muerte de Alejandro añádiéronsele el imperio de los Seleucidas y de los Ptolomeos, cada uno de los cuales era gobernado por una *polis*—Antioquía y Alejandría—, con la administración indígena tradicional en el país, administración que, después de todo, era mejor que cualquiera de las de territorio antiguo. La misma Roma, en esta época (320-361;), organizó su imperio centro italiano en la forma de un *Estado fronterizo*, afianzándolo con un sistema de colonias, aliados y comunidades de derecho latino.

Más tarde, desde 337, Hamílcar Barca conquistó España para Cartago, que vivía desde hacía tiempo en la forma antigua;

C. Flaminio, desde 225, conquistó para Roma la llanura del Po, y, finalmente, César, el mundo de las Galias. Sobre esta base descansan, en primer término, las guerras napoleónicas de los diadocos en Oriente; luego las guerras occidentales de Escipión y Aníbal, ambos igualmente superiores a las limitaciones de la *polis*, y, por último, las guerras cesáreas de los triunviros, que se apoyaban en la suma de *todos los* territorios fronterizos y sus recursos, para ser cada uno «el primero en Roma».

En Roma, la forma fuerte y feliz del Estado, conseguida hacia 340, mantuvo la revolución social en los límites constitucionales. Una figura napoleónica como la del censor de 310, Appio Claudio, el que construyó la primera traída de aguas y la vía Appia, el que gobernó en Roma casi como un tirano, fracasó bien pronto, cuando intentó excluir a los aldeanos por medio de la población urbana y dar a la política una dirección ateniense. Tal era, en efecto, la finalidad de aquella admisión de los hijos de esclavos en el Senado, de aquella

reorganización de las centurias según el dinero, en vez de la propiedad territorial [178], y de aquella distribución de los libertos y pobres en todas las tribus, donde podrían siempre superar con sus votos a los aldeanos, que rara vez venían a la ciudad. Los censores posteriores volvieron a inscribir esas gentes sin patrimonio en las cuatro grandes tribus urbanas. La clase de los no nobles, que estaba bien dirigida por una minoría de familias notables, vio que la finalidad a perseguir debía ser—como ya hemos dicho—, no la destrucción, sino la conquista del organismo administrativo senatorial. Por último, conquistó el ingreso en todos los cargos, y por medio de la ley Ogulnia (300) adquirió incluso el derecho a revestir los altos sacerdocios del pontificado y augurado. La sublevación de 287 concedió al plebiscito vigor jurídico, aun sin el consentimiento del Senado.

El resultado práctico de este movimiento de libertad fue justamente el contrario del que los ideólogos—en Roma no los había—hubieran esperado. El gran éxito privó de su finalidad a la protesta de los no nobles y, por consiguiente, quitó su fuerza impulsora a esta clase que, fuera de la oposición, no era nada políticamente. Desde 287 ya la forma del Estado existía plena; con ella se podía trabajar, justamente en un mundo en donde ya no contaban mas que los grandes Estados fronterizos; Roma, Cartago, Macedonia, Siria, Egipto. La forma política del Estado ya no corría peligro de zozobrar bajo la presión de los «derechos populares». Y por eso justamente se encumbró sobre todos los demás el único pueblo que había permanecido «en forma».

Por una parte, habíase constituido dentro de la plebe—informe y enturbiada desde hacia tiempo en sus tendencias raciales por la admisión en masa de los libertos [179] —una capa superior que se distinguía por sus grandes capacidades prácticas, por su rango y su riqueza. Esta capa superior se unió a otro sector correspondiente del patriciado, y así se formó en el estrecho círculo una fuerte raza con hábitos de vida distinguidos, con amplios horizontes políticos, y en su centro se condensó y transmitió el tesoro de las experiencias políticas (gobierno, mando militar y diplomacia). Esa raza superior consideró entonces como su vocación y como su privilegio tradicional la dirección del Estado, y educó a sus hijos en el arte del mando y en el mantenimiento de una tradición desmedidamente altiva. En el Senado encontró su instrumento constitucional esta nobleza, que en derecho político no tenía existencia legal. El Senado fue primitivamente la representación de los intereses patricios, esto es, de la nobleza «homérica»; pero desde mediados del siglo IV los ex cónsules—gobernantes y generales a la vez—constituyen, como miembros vitalicios del Senado, un círculo de grandes capacidades que dominan la asamblea y por ella el Estado.

Ya el embajador de Pirro, Cineas, creyó ver en el Senado un consejo de reyes (279). Finalmente, los títulos de *princeps* y *clarissimus* corresponden a un pequeño grupo de jefes que en nada les ceden, por su rango, su poder y su autoridad, a los soberanos de los reinos de los diádocos [180]. Surge un gobierno como no lo ha tenido ningún gran Estado en ninguna cultura. Se impone una tradición que a lo sumo encuentra su igual, con muy otras condiciones, en Venecia y en la curia pontificia durante el barroco. En Roma no hay ni las teorías, que arruinaron a Atenas, ni el provincialismo, que acabó por desprestigiar a Esparta; sólo hay una práctica de estilo supremo. Si Roma resulta un fenómeno único y maravilloso dentro de la historia universal, no lo debe al «pueblo romano», que en sí mismo fue como cualquier otro pueblo, una materia prima sin forma; lo debe a esa clase

gobernante que puso al pueblo «en forma» y lo mantuvo en esta situación con o contra su voluntad, de manera que esa corriente de existencia, que hacia 350 tenía apenas importancia en el centro de Italia, llegó poco a poco a incluir en su lecho toda la historia antigua, consiguiendo *romanizar* todo el último periodo de esta cultura.

Este pequeño círculo, que no poseía ningún derecho público especial, demostró la perfección de su tacto político en el manejo de las formas democráticas, creadas por la revolución, formas que, como siempre sucede, valían lo que valiera el uso que de ellas se hiciera. Justamente lo que podía ser en ellas peligroso, la yuxtaposición de dos poderes incompatibles, fue tratado con perfecta maestría y *tácitamente*, de manera que siempre dio la pauta la experiencia superior y el pueblo estuvo convencido de haber tomado él mismo la decisión y en el sentido de sus deseos. *Gobernar con el pueblo y, sin embargo, con el máximo éxito histórico*, tal fue el secreto de esta política y la nueva posibilidad de la política, en general, en tales tiempos. En este arte nadie nunca ha superado al gobierno romano.

Mas, por otra parte, el resultado de la revolución fue, sin embargo, la *emancipación del dinero*, que, desde entonces, imperó en los comicios centuriados. El llamado *populus* fue siendo cada día más el instrumento de las grandes fortunas, y fue necesaria toda la superioridad táctica de los círculos dirigentes para conservar en la *plebe* un contrapeso y tener siempre dispuesta en las treinta y una tribus rurales una representación de la propiedad territorial bajo la dirección de las familias nobles, con exclusión de la masa urbana. Así se explica la forma enérgica con que fueron anuladas las disposiciones de Appio Claudio. Para muchas generaciones resultó, pues, imposible la alianza natural entre la alta finanza y la masa, tal como se realizó más tarde bajo los Gracos y luego con Mario, para destrozarse la tradición de la sangre, alianza que también ha preparado, entre otras cosas, la revolución alemana de 1918.

La burguesía y los aldeanos, el dinero y la propiedad territorial, se hicieron contrapeso en órganos separados, siendo coordinados y fecundados por la idea del Estado, encarnada en la nobleza, hasta que, rotas las formas interiores, las dos tendencias se enfrentaron. La primera guerra púnica fue una guerra comercial dirigida contra los intereses de la agricultura, por lo cual el cónsul Appio Claudio, descendiente del gran censor, propuso la decisión en 264 a los comicios centuriados. La conquista de la llanura del Po, desde 225, correspondía, en cambio, a los intereses de los labradores y fue defendida en los comicios de tribus por el tribuno C. Flamínio, la primera figura cesárea de Roma, el constructor de la Vía Flaminia y del Circo Flaminio. Pero Justamente, persiguiendo esa misma política, prohibió en 220, siendo censor, que los senadores hiciesen negocios de dinero y simultáneamente hizo accesibles a la plebe las centurias de los caballeros, cosa que, en realidad, fue conveniente para la nueva nobleza financiera, nacida de la primera guerra púnica; y así resultó, sin quererlo, el creador de una alta finanza organizada en forma de clase, la clase de los *equites* (caballeros), que, un siglo después, pusieron fin a la gran época de la nobleza. A partir de entonces—desde la victoria sobre Aníbal, contra el cual cayó Flaminio—el dinero es, incluso para el gobierno, el medio último de seguir su política, la última verdadera política de Estado que existió en la Antigüedad.

Cuando los Escipiones y su círculo dejaron de ser el poder dirigente, no hubo ya más que una política privada, política de individuos que seguían sin contemplaciones su propio interés y para quienes el *orbis terrarum* era un botín. Cuando Polibio, que pertenecía a aquel círculo, ve en Flaminio un demagogo y el causante de todas las desventuras de la época de los Gracos, se equivoca en cuanto a los propósitos de Flaminio, pero acierta en cuanto a los efectos de la política practicada por éste. Flaminio consiguió justamente lo contrario de lo que quería, como le sucedió también a Catón el viejo, quien, con el celo ciego del Jefe aldeano, derribó al gran Escipión por hostilidad a su política mundial. En lugar de la sangre directora apareció el dinero, y el dinero, en menos de tres generaciones, aniquiló la clase aldeana.

En los destinos de los pueblos antiguos fue un feliz e inverosímil azar el que hizo de Roma el único Estado-ciudad que pudo encauzar la revolución social en una firme constitución.

En Occidente, con sus formas genealógicas fundadas para toda la eternidad, significa casi un milagro el hecho de que en un punto, en París, se produjese una revolución violenta. No la fuerza, sino la debilidad del absolutismo francés fue la que reunió aquí las ideas inglesas con el dinamismo del dinero, en una mezcla explosiva que dio figura viviente a los lemas de la «ilustración», que enlazó la virtud con el terror, la libertad con el despotismo y que siguió actuando en los pequeños incendios de 1830 y de 1848 y aun en el afán catastrófico del socialismo [181]. En la misma Inglaterra, donde la nobleza gobernaba con más absolutismo que cualquiera de los poderes franceses, formóse un pequeño círculo en torno a Fox y a Sheridan, que saludaron las ideas de la Revolución francesa—todas de origen inglés—. Hablóse de sufragio universal y de reforma parlamentaria [182]. Pero ello bastó para que los dos partidos, reunidos y dirigidos por un whig, Pitt el joven, adoptaran las medidas más severas, inutilizando todos los intentos enderezados a menoscabar el gobierno de la nobleza en favor de la tercera clase. La nobleza inglesa desencadenó la guerra de veinte años contra Francia y puso en movimiento a todos los monarcas de Europa, para poner término, en Waterloo, no al Imperio, sino a la revolución, que se había atrevido con notable ingenuidad a introducir en la política práctica las opiniones privadas de pensadores ingleses, dando así al informe «tiers» una posición cuyas consecuencias no preveían los salones parisienses, pero sí muy bien la Cámara baja inglesa [183].

Lo que en Inglaterra se llamaba oposición era la actitud de uno de los dos partidos de la nobleza, mientras el otro llevaba el gobierno. No significaba, como en el continente, una crítica profesional a una labor que otros, por su profesión, habían de realizar, sino el ensayo práctico de compeler la actividad del gobierno en una forma que uno mismo, en cualquier momento, estaba dispuesto y capacitado para recoger y proseguir. Pero esta clase de oposición fue en seguida, y sin conocimiento alguno de sus supuestos sociales, adoptada como modelo para lo que se proponían los hombres cultos en Francia y en los demás países continentales: el dominio del «tiers» bajo la dinastía, sobre cuya posición alejada no había desde luego una idea bien clara. Las instituciones inglesas fueron desde Montesquieu encomiadas con entusiástico desconocimiento de ellas; sin embargo, los Estados continentales no eran islas y no poseían, por lo tanto, las condiciones esenciales de la evolución inglesa. Sólo en un punto era Inglaterra realmente modelo. Cuando la burguesía empezó a convertir el Estado absoluto en un Estado de clase, halló en Inglaterra una

política que nunca había sido otra cosa. Sin duda era la nobleza sola la que gobernaba; pero por lo menos no era la corona.

El resultado de la época, la forma fundamental de los Estados continentales, a principios de la civilización, es la «monarquía constitucional», cuya extrema posibilidad se realiza en la República, tal como hoy entendemos esta palabra.

Pues conviene libertarse, al fin, de la fraseología doctrinaria que piensa en conceptos intemporales, esto es, ajenos a la realidad, y cree que «la república» es una forma en sí. Ni Inglaterra tiene una constitución en el sentido continental, ni el ideal republicano del siglo XIX tiene nada que ver con la *res publica* antigua, ni aun con Venecia o los Cantones Suizos.

Lo que llamamos así es una *negación* que supone, con íntima necesidad, constantemente posible lo que niega. Es la no monarquía, en formas tomadas de la monarquía. El sentido genealógico es tan enormemente fuerte en el hombre occidental y engaña su conciencia hasta tal punto, que la dinastía determina toda su actitud política, aun cuando ya no exista. En ella se encarna lo histórico, y no podemos vivir sin el sentido histórico. Hay una gran diferencia entre el hombre antiguo, que desconoce, por su fundamental sensibilidad, el principio dinástico, y el hombre occidental ilustrado, que, desde el siglo XVIII, y para otros dos siglos más, intenta anular en sí por motivos abstractos el sentimiento dinástico. Este sentimiento es el enemigo oculto de todas las constituciones que se han producido no espontánea, sino reflexivamente, constituciones que en última instancia no son sino medidas de precaución y productos del medio y la desconfianza. El concepto de la libertad en la ciudad—ser libre de algo—se estrecha hasta un sentido exclusivamente antidinástico; el entusiasmo republicano vive sólo de este sentimiento.

Es de esencia en esta negación inevitablemente la preponderancia de la teoría. Mientras que la dinastía y la diplomacia, a ella próxima y afín, conservan la vieja tradición, el ritmo, tienen en las constituciones los sistemas, los libros y los conceptos una supremacía que en Inglaterra es inconcebible, porque en este país la forma de gobierno no posee nada de negativo ni defensivo. No en vano es la cultura fáustica una cultura de lectores y escritores. El libro impreso es símbolo de la infinidad temporal; la prensa es símbolo de la infinidad espacial!. Frente a la enorme fuerza y tiranía de estos símbolos la civilización china misma aparece casi como sin escritura. En las constituciones la literatura argumenta contra el conocimiento de hombres y cosas, el idioma contra la raza, el derecho abstracto contra la tradición victoriosa, sin tener en cuenta si la nación, en el torrente de los sucesos, permanece aún capaz de trabajo y se mantiene en forma. Mirabeau sólo combatió en vano contra una asamblea que «confundía la política con una novela». No sólo las tres constituciones más doctrinarias de la época—la francesa de 1791, las dos alemanas de 1848 y 1919—, sino punto menos que todas, quieren ignorar el gran sino del mundo de los hechos, y creen que con eso lo han refutado. En vez de lo imprevisto, en vez del azar en las grandes personalidades y coyunturas, ha de regir la causalidad, intemporal, justa, siempre igual, nexos inteligibles de causa y efecto. Es característico que ningún texto constitucional conoce el dinero como magnitud política. Todas las constituciones contienen pura teoría.

Este dualismo en la esencia de la monarquía constitucional no puede eliminarse. Aquí la realidad y el pensamiento, el trabajo y la crítica, se encuentran frente a frente; y el choque y mutuo frotamiento de estas dos cosas es lo que aparece como política interior a los medios ilustrados. Sólo en Inglaterra—si prescindimos de Alemania, Prusia y Austria, donde al principio hubo una constitución, pero poco influyente frente a la tradición política—se conservaron enteras las costumbres de gobierno. Aquí la raza se afirmó frente al principio. Se vislumbró que la verdadera política, esto *es*, la política enderezada exclusivamente al éxito histórico, descansa en la crianza y no en la ilustración. No fue éste un prejuicio aristocrático, sino un hecho cósmico, que en las experiencias de los criadores ingleses se manifiesta mucho más claramente que en todos los sistemas filosóficos del mundo. La ilustración puede refinar la crianza, pero no sustituirla. Y así, la alta sociedad inglesa, la escuela de Eton, el Balliol College de Oxford son los establecimientos donde se crían los políticos, con una consecuencia sólo comparable a la crianza de la oficialidad alemana; críanse, pues, ahí unos peritos y conocedores que dominan el ritmo recóndito de las cosas y la pacífica marcha de las opiniones y de los ideales y que, por eso mismo, desde 1832 han podido ver pasar el torrente de los principios burgueses y constitucionales sobre la existencia por ellos dirigida, sin correr peligro de perder las riendas de la mano. Poseen esos hombres el *training*, la flexibilidad y el dominio de un cuerpo humano que, sobre el caballo cazador, *olfatea* la victoria. Dejaron que los grandes principios conmovieran las masas, porque sabían que el dinero es el que puede mover los grandes principios, y en vez de los métodos brutales del siglo XVIII encontraron otros procedimientos más puros, pero no menos eficaces, entre los cuales es el más sencillo la amenaza con los gastos de una nueva elección. Las constituciones doctrinarias del continente vieron sólo un aspecto del hecho democracia. Pero aquí, donde no hay constitución, sino que se vive en forma, se vio todo el hecho.

Un oscuro sentimiento de ello ha existido siempre en el continente. Para el Estado barroco, absoluto, había una forma clara. Para la monarquía constitucional sólo hay vacilantes arreglos, y el partido conservador y el liberal no se distinguen como en Inglaterra—desde Canning—por métodos de gobierno probados en luengas experiencias y que alternativamente entran en aplicación, sino por el sentido en que pretenden reformar la Constitución, esto es, unos en el sentido de la tradición y otros en el de la teoría. ¿Ha de servir la dinastía al parlamento, o al revés? Tal fue la controversia que hizo olvidar el fin último de la política exterior. La parte «española» y la parte «inglesa»—mal entendida—de la constitución no crecieron juntas; de modo que durante el siglo XIX el servicio exterior diplomático y la actividad parlamentaria se desarrollaron en dos sentidos diferentes, se hicieron extraños uno a otro en el sentimiento fundamental y en el método, y se despreciaron mutuamente. La vida se produjo un daño que ella misma por sí sola no se hubiera causado. Francia, desde Thermidor, cayó bajo el dominio de la bolsa, mitigado por alguna que otra dictadura militar: 1800, 1851, 1871, 1918. En la creación de Bismarck, que era dinástica en sus rasgos fundamentales, con un elemento parlamentario resueltamente subordinado, la interior contraposición se hizo tan fuerte que consumió toda la energía política y, desde 1916, el organismo mismo. El ejército tenía su propia historia y una gran tradición a partir de Federico Guillermo 1º, e igualmente la administración. Aquí está el origen del socialismo como una manera de hallarse políticamente en forma, que se contrapone estrictamente a la inglesa [184], pero que, como ésta, es la expresión perfecta de una raza fuerte. El oficial y el funcionario fueron perfectamente criados. Pero el problema

de criar el tipo correspondiente del político no fue conocido. La alta política fue «administrada»; la baja política fue una disputa sin esperanza. Así, el ejército y la administración llegaron a convertirse en fines por sí mismos, desde que la muerte de Bismarck se llevó al hombre que sabia utilizarlos como medios, y no quedó un plantel de políticos, que sólo la tradición crea. Cuando al terminar la guerra mundial desapareció la superestructura, quedaron sólo los partidos, educados en la oposición, y rebajaron de pronto la actividad gubernamental a un nivel que hasta ahora era desconocido en los Estados civilizados.

Pero el parlamentarismo hoy se halla en plena decadencia. *Fué la prosecución de la revolución burguesa con otros medios*: fue la revolución de la tercera clase, en 1789, reducida a forma legal y vinculada a su enemiga, la dictadura, en una unidad de gobierno. En realidad, la lucha electoral moderna es una guerra civil llevada con las armas de los votos y todos los recursos excitantes de la palabra y la prensa; cada Jefe de partido es una especie de Napoleón burgués. Esta forma calculada para perdurar y que pertenece exclusivamente a la cultura occidental, siendo en cualquier otra absurda e imposible, revela una vez más la propensión a lo infinito, la preocupación y la previsión [185] histórica, la voluntad de *ordenar el futuro* y aun de ordenarlo según los principios burgueses del presente.

Sin embargo, el parlamentarismo no es una cumbre, como la *polis* absoluta y el Estado barroco. Es un breve tránsito entre la época de la cultura posterior, con sus formas bien estructuradas, y la época de los grandes individuos en un mundo sin forma. Todavía conserva un resto de buen estilo barroco, como las casas y los muebles de la primera mitad del siglo XIX.

La costumbre parlamentaria es rococó inglés; pero ya no evidente, ya no anclada en la sangre, sino imitada superficialmente y asunto de buena voluntad. Sólo en los breves tiempos del entusiasmo inicial posee una apariencia de profundidad y duración; y ello es porque, habiendo salido vencedora, el respeto a la propia clase impuso como un deber las buenas maneras del vencido. Guardar la forma, aun cuando contradiga al provecho; he aquí la convención sobre que descansa la *posibilidad* del parlamentarismo. *Por el hecho mismo de ser conseguido, queda propiamente superado*. La clase tercera se divide, a su vez, en grupos de intereses; el *pathos* de la resistencia pasiva y victoriosa ha llegado a su término. Y tan pronto como la forma ya no posee la fuerza atractiva de un ideal joven, por el cual se lucha en las barricadas, surgen los medios extraparlamentarios para conseguir el propósito, a pesar de la votación y contra ella; el dinero, la presión económica, sobre todo la huelga. Ni la masa de las grandes ciudades, ni las individualidades enérgicas sienten verdadero respeto por esa forma sin profundidad y sin pasado, y tan pronto como se descubre que es sólo forma, queda convertida en máscara y sombra. Con el comienzo del siglo XX el parlamentarismo, incluso el inglés, se acerca a grandes pasos al papel que él mismo dejó a la realeza. Se convierte en un espectáculo impresionante para la masa de los fieles, mientras que el centro de gravitación de la gran política, habiendo pasado jurídicamente de la corona a la representación popular, pasa ahora efectivamente de ésta a los círculos privados y a la voluntad de determinadas personas.

La guerra mundial casi ha rematado ya esta evolución. De la soberanía de Lloyd George no retrocede ya ningún camino hacia el viejo parlamentarismo, y otro tanto sucede con el napoleonismo del partido militar francés, Y en cuanto a América, que hasta ahora vivía aparte y más era una comarca que un Estado, su entrada en la política mundial ha hecho insostenible la coexistencia del Presidente y el Congreso—tomada de una teoría de Montesquieu—; en épocas de verdadero peligro surgirán poderes informes, como los conocen desde hace tiempo ya Méjico y Sudamérica.

13

Queda, pues, así realizado el ingreso en la época de las luchas gigantescas, en la que nos hallamos. Es el tránsito del *napoleonismo* al *cesarismo*, estadio universal de la evolución, que comprende por lo menos dos siglos, y que en todas las culturas puede señalarse. Los chinos le llaman Tschankuo, tiempo de los Estados en lucha (480-230; en la Antigüedad, de 300 a 50) [186]. Al principio se cuentan siete grandes potencias, que, primero sin plan y luego cada vez con visión más clara del inevitable resultado final, entran en la serie espesa de enormes guerras y revoluciones. Un siglo después quedan aún cinco. En 441, el soberano de la dinastía Chu se convierte en pensionista político del «duque oriental», y así desaparece de la historia el resto de tierra que poseía. Al mismo tiempo comienza el rápido crecimiento del Estado romano Tsin, en el noroeste a filosófico [187], extendiendo su influencia por el Oeste y el Sur sobre el Tibet y Yunnan y atenazando en un amplio círculo los demás Estados. El centro del grupo contrario está formado por el reino Tsu en el Sur taoísta [188], desde donde la civilización china penetra lentamente en los países allende el gran río, países por entonces aún poco conocidos. Es esta una contraposición en realidad semejante a la del romanismo y el helenismo; por una parte, la clara y dura voluntad de potencia; por otra, la propensión al ensueño y al mejoramiento del universo. Entre 368-320 (próximamente correspondiendo a la época antigua que se inicia con la segunda guerra púnica) se intensifica la lucha, convirtiéndose en un pelear ininterrumpido de todo el mundo chino, con masas de ejércitos que se recluían con grandes esfuerzos de la población.

«Los aliados, cuyos países eran diez veces más extensos que los de Tsin, pusieron en pie un millón de hombres. En vano; Tsin tenía siempre preparadas reservas. Desde el principio hasta el final cayó un millón de hombres», escribe Se-ma-tsien. Su-tsin, que primero fue canciller de Tsin y luego como partidario de la liga de los pueblos (*hotsung*), se pasó a los enemigos, formó dos grandes coaliciones (333 y 321) que se deshicieron a las primeras batallas por disensiones intestinas. Su gran adversario, el canciller Tschang I, decidido imperialista, estaba a punto en 311 de reducir todo el mundo de los Estados chinos a voluntaria sumisión, cuando un cambio de monarca deshizo su combinación. En 294 comienzan las campañas de Pe-ki [189]. Bajo la impresión de sus victorias, el rey de Tsin toma en 288 el título místico de emperador, de la época legendaria [190], lo que lleva consigo la pretensión al dominio del mundo. Fue inmediatamente imitado por el soberano de Tsi en Oriente [191]. Con esto se inicia un nuevo momento de intensidad en las luchas decisivas. El número de los Estados independientes se reduce. En 255 desaparece la patria

de Confucio, Lu, y en 249 termina la dinastía Chu. En 246 es proclamado emperador de Tsin el poderoso Wang Cheng, a los trece años de edad; apoyado por su canciller Lui-Chi, el Mecenas chino [192] dirige la lucha final, en la cual el último enemigo, el imperio de Tsu, osa en 241 el último ataque. En 221 es ya el único soberano y adopta el título de Schi (Augusto). Empieza la época imperial de China,

No hay época que muestre tan claramente como la época de los Estados en lucha la alternativa histórica universal: *gran forma o grandes poderes particulares*. En la misma proporción en que las naciones van cesando de estar políticamente en forma, crecen, en cambio, las posibilidades para el individuo enérgico que quiere ser en política creador, que quiere poseer fuerza a toda costa y que por el ímpetu de su presencia se convierte en el sino de pueblos y culturas enteras. Los acontecimientos carecen de supuestos, en cuanto a la forma. En lugar de la tradición fija, que puede prescindir del genio, porque ella misma es fuerza cósmica potenciada, aparece ahora el azar de los grandes hombres de acción. El azar de su aparición pone de pronto un pueblo débil, como el macedónico, a la cabeza de los sucesos, y el azar de su muerte puede precipitar en el caos el mundo que se sostenía sobre un orden personal. Demuéstralo el asesinato de César.

Esto ya se vio antes, en las épocas críticas de transición.

La época de la fronda, de Mingchu, de la primera tiranía, cuando no estaban los pueblos en forma, sino que luchaban por la forma, ha provocado siempre una serie de grandes figuras que rebasaban los límites de un cargo público. El recodo de la cultura a la civilización repite el mismo hecho en el napoleonismo. Con éste, empero, que inaugura la época de la absoluta falta de forma histórica, despunta el tiempo en que propiamente florecen los individuos magnos. Este tiempo, entre nosotros, llega con la guerra mundial casi a su más alta cumbre. En la Antigüedad sucedió ello con Aníbal, quien, en nombre del helenismo, al que en su interior pertenecía, comienza la lucha con Roma. Pero Aníbal sucumbió porque el Oriente helenístico, de espíritu completamente antiguo, no comprendió o comprendió demasiado tarde el sentido de la hora. Con la caída de Aníbal comienza esa orgullosa serie que se inicia con los dos Escipiones y a través de Pablo Emilio, Flaminio, los Catones, los Gracos, Mario y Sila, conduce a Pompeyo, César y Augusto. Correspóndele en la China de los Estados en lucha, esa serie de políticos y generales que se agrupa aquí en torno a Tsin, como en la Antigüedad en torno a Roma. Con la falta de sentido que caracteriza el modo habitual de tratar el aspecto político de la historia china, han sido esos hombres llamados sofistas [193]. Y lo fueron en efecto, pero en el sentido en que los distinguidos romanos de la época correspondiente eran estoicos, después de haber recibido enseñanza filosófica y retórica en el Oriente griego. Todos eran oradores avezados y todos en ocasiones escribieron de filosofía, César y Bruto no menos que Catón y Cicerón; pero no como filósofos profesionales, sino por obedecer a una costumbre distinguida y realizar el *otium cum dignitate*. Prescindiendo de esto fueron maestros de realidades, en el campo de batalla como en la alta política; y otro tanto exactamente puede decirse de los cancilleres Tschang I y Su-tsin [194], del temido diplomático Fan Sui, que derribó al general Pe-ki, del legislador de Tsin, Wei-yang, del Mecenas del primer emperador, Lui-Chi, y de otros.

La cultura había vinculado todas las fuerzas en forma estricta. Ahora las fuerzas se sueltan y la «naturaleza», es decir, lo cósmico sale a la superficie. El tránsito del Estado absoluto a

las comunidades de pueblos — en lucha —, propio de toda civilización incipiente, podrá significar para idealistas e ideólogos lo que quiera; en el mundo de los hechos significa el paso de un gobierno que sigue el estilo y ritmo de una tradición fija, al *sic volo, sic jubeo* del régimen personal. El máximum de forma simbólica, suprapersonal, coincide con la culminación de las épocas posteriores: en China, hacia 600; en la Antigüedad, hacia 45; en Occidente, hacia 1700. El mínimum cae en la Antigüedad en las épocas de Sila y de Pompeyo, y será alcanzado por nosotros en el siglo próximo y acaso ya superado.

Las grandes luchas entre Estados se entrecruzan dondequiera con luchas interiores y revoluciones de tipo tremendo; pero, sépanlo y quiéranlo o no, sirven todas, sin excepción, para resolver problemas extrapolíticos y, en último término, puramente personales. Lo que por sí mismas aspiran a realizar teóricamente es, históricamente, insignificante y no necesitamos saber cuáles eran los lemas con que se hicieron las revoluciones chinas y árabes de esa época, ni si se hicieron con algún lema. Ninguna de las numerosas revoluciones de esa época, que son cada día más explosiones ciegas de masas urbanas desarraigadas, ha conseguido un fin; ni siquiera ha podido conseguirlo. El *hecho histórico* es la destrucción acelerada de las formas primordiales, destrucción que deja vía libre a los poderes cesáreos.

Pero lo mismo acontece con las guerras, en las cuales el ejército y su táctica van siendo, cada vez más, creaciones no de la época, sino de jefes absolutos, que muchas veces han descubierto tarde y por casualidad su genio. En el año 300 existe el *ejército romano*. Desde 100 existen los ejércitos de Mario, de Sila, de César; y Octavio fue más bien dirigido por su ejército, el ejército de los veteranos de César, que no director de él.

Pero con esto, los métodos de la guerra, sus medios y sus fines adoptan otras formas, formas naturalistas y terribles.

Ya no son, como en el siglo XVIII duelos en forma caballerisca, semejantes a un desafío en el parque de Trianón, encuentros con reglas fijas acerca del momento en que deben declararse exhaustas las fuerzas, acerca de la cantidad máxima de elementos guerreros que pueden desenvolverse, acerca de las condiciones que el vencedor, caballero, puede imponer. Son luchas tremendas de hombres rabiosos que pelean con todos los recursos imaginables y que llegan hasta la caída corporal del uno y al desenfrenado aprovechamiento de la victoria del otro.

El primer gran ejemplo de esa vuelta a la naturaleza lo dan los ejércitos de la Revolución y de Napoleón, que, en vez del artístico maniobrar con pequeños cuerpos de tropas, emplean el ataque en masas, sin temor a las pérdidas, deshaciendo así la fina estrategia del rococó. Poner sobre el campo de batalla toda la fuerza muscular de un pueblo, como sucede con la aplicación del servicio obligatorio, es una idea completamente ajena a la época de Federico el Grande.

E igualmente, en todas las culturas, la técnica de la guerra ha ido siempre a la zaga de la del oficio manual, hasta que a principios de la civilización, de pronto, toma la dirección, reduce sin contemplaciones a su servicio todas las posibilidades mecánicas y descubre nuevas esferas, acuciada por las necesidades militares. Pero con esto excluye en amplia proporción

el heroísmo personal del hombre de raza, el ethos de la nobleza y el espíritu refinado del periodo posterior. En la Antigüedad, donde la esencia de la ciudad hacia imposible los grandes ejércitos de masas —en relación con la pequeñez de todas las formas antiguas, incluso las tácticas, son enormes los números de Cannas, Filippi y Actium —, la segunda tiranía introdujo la técnica mecánica, merced a Dionisio de Siracusa, en grandes proporciones [195]. Ahora ya son posibles asedios como los de Rodas (305), Siracusa (213), Cartago (140) y Alesia (52), en donde la importancia creciente de la rapidez se deja ver, incluso para la estrategia antigua. Por las mismas razones, una legión romana — cuya estructura es una creación de la civilización helenística — produce el efecto de una máquina, comparada con los ejércitos atenienses y espartanos del siglo V. A todo esto corresponde el hecho de que en la época «correspondiente» de China, desde 474, se trabaje el hierro para las armas de percusión y de incisión, sea el pesado carro guerrero substituido desde 450 por la caballería ligera de tipo mongólico, y adquiera de pronto un incremento enorme la guerra de asedio y fortificación [196].

La tendencia fundamental del hombre civilizado a la rapidez, movilidad y acción de masas se ha reunido, finalmente, en el mundo europeo-americano con la voluntad fáustica de dominio sobre la naturaleza y ha conducido a métodos dinámicos que aun Federico el Grande hubiera declarado locuras, pero que hermanados con nuestra técnica de los transportes y nuestra industria resultan muy naturales. Napoleón montó la artillería a caballo, haciéndola así rápida de movimientos, y dividió el ejército macizo de la Revolución en un sistema de cuerpos singulares, fáciles de mover de un lado para otro. Ya en Wagram y en la Moskowa potenció su acción puramente física hasta un verdadero fuego rápido y graneado. El segundo periodo está representado — cosa harto característica —por la guerra Civil americana de 1861-65, que incluso en punto a efectivos fue la primera que superó con mucho los números de la época napoleónica [197]. En ella se emplearon por vez primera el ferrocarril para el movimiento de tropas, el teléfono eléctrico para el servicio de informes, una armada de grandes vapores en alta mar, durante meses, para los bloqueos. En ella fueron inventados el acorazado, el torpedero, las armas de repetición y los grandes cañones de extraordinario alcance [198]. El tercer período — tras el preludio de la guerra ruso japonesa [199] —está caracterizado por la guerra mundial, que puso a su servicio las armas aéreas y submarinas, que elevó a la categoría de un arma nueva la rapidez de las invenciones y que alcanzó el punto máximo en la amplitud—aunque no en la intensidad—de los medios empleados. Pero al gasto de fuerzas corresponde siempre en estas épocas la dureza de las decisiones. Al comienzo del periodo chino Tschan-kuo se encuentra el total aniquilamiento del Estado Wu (472), aniquilamiento que fuera imposible bajo las costumbres caballerescas del período antecedente Tschun-tsin. Napoleón derribó ya en la paz de Campo Formio todas las conveniencias del siglo XVIII, y desde Austerlitz estableció la costumbre de explotar los éxitos guerreros de manera que nada sino los obstáculos materiales podía detenerle. El último paso aún posible lo ha dado el tipo de la paz de Versalles, que ya no contiene un término definitivo, sino que deja abierta la posibilidad de poner nuevas condiciones cuando la situación adopte nuevas formas. Igual evolución presenta la serie de las tres guerras púnicas. Al vencedor de Zama no se le ocurrió la idea de eliminar de la faz de la tierra una de las potencias directoras, idea que después se hizo corriente y vulgar, como lo revela el famoso dicho de Catón: *Carthaginem esse delendam*.

Y pese a las salvajes costumbres de las antiguas ciudades, esa idea le hubiera parecido sacrilega a Lisandro cuando tomó Atenas.

La época de los Estados en lucha comienza para la Antigüedad con la batalla de Ipsos (301), que determinó en Oriente la trinidad de las grandes potencias, y con la victoria romana de Sentinum (295) sobre los etruscos y samnitas, que creó en Occidente junto a Cartago una nueva potencia centro-italiana.

La adhesión antigua a lo próximo y presente fue causa de que Roma, sin que nadie lo notara, se apoderase del Sur de Italia en la aventura con Pirro, y del mar en la primera guerra con Cartago, y del Norte céltico en la campaña de C. Flaminio.

Fue también causa de que el mismo Aníbal fuese incomprendido, siendo, sin embargo, este general cartaginés el único hombre de su tiempo — sin exceptuar a los romanos — que previo claramente la marcha de los acontecimientos. Ya en *Zama*, sin necesidad de esperar a Magnesia y Pydna, fueron vencidas las potencias helenísticas orientales. En vano intentó el gran Escipión — presa de verdadero miedo ante el sino que se imponía a la ciudad, cargada con los problemas del dominio universal — evitar en adelante toda conquista. En vano los amigos de Escipión, contra la voluntad de todos los círculos, impusieron la guerra macedónica sólo para poder sin peligro abandonar el Oriente a sí mismo. El imperialismo es un resultado tan necesario de toda civilización, que acomete por la espalda a un pueblo y le obliga a hacer el papel de señor y soberano, aunque se niegue a desempeñarlo. El Imperio romano *no fue* obra de conquista. El *orbis terrarum* se reunió en esa forma y obligó a los romanos a darle su nombre. Esto es perfectamente característico de la Antigüedad. Mientras que los Estados chinos defendieron hasta el último instante los restos de su independencia, en duras guerras, Roma, en cambio, desde 146 hubo de ir convirtiendo en provincias las comarcas orientales, porque ya no había otro medio de evitar la anarquía. Y aun esto tuvo por consecuencia que la forma interna de Roma, la última que había quedado en pie, vino a deshacerse bajo este peso, en los disturbios de los Gracos. No hay otro ejemplo en donde la lucha final por el Imperio haya sido llevada a cabo no por Estados, sino por los partidos de una ciudad; pero la forma de la *polis* no dejaba otra salida. Lo que antaño fueran Esparta y Atenas son hoy los partidos de los optimates y de los populares.

En la revolución de los Gracos, a la que en 134 precedió la primera guerra de los esclavos, fue el joven Escipión secretamente asesinado, y C. Graco públicamente ejecutado: son éstos el primer *princeps* y el primer tribuno, centros políticos de un mundo que se ha tornado informe. Cuando la masa urbana de Roma, en 104, por vez primera confirió a un particular — a Mario — tumultuaria e ilegalmente un *Imperium*, puede compararse la honda significación de este espectáculo con la adopción por Tsing de Tsing del título místico de emperador, en 288.

El inevitable término de la época, el cesarismo, se dibuja de pronto en el horizonte.

El heredero del tribuno es Mario, que, como aquél, une al populacho con la finanza, y en 87 ejecuta en masa la vieja nobleza. El heredero del príncipe fue Sila, que en 82 aniquiló la clase de los ricos, mediante sus proscripciones. A partir de este momento, las últimas

resoluciones vienen rápidamente, como en China desde la aparición de Wang-Cheng. El príncipe Pompeyo y el tribuno César—tribuno no por su cargo, sino por su actitud — representan aún partidos; pero se repartieron el mundo con Craso en Lucca por vez primera. Cuando los herederos combatían en Filippi contra los asesinos de César, ya no eran más que grupos. En Actium sólo había individuos.

El cesarismo se ha realizado.

La evolución correspondiente, en el mundo árabe, se basa no sobre la *polis* corpórea, sino sobre el *consensus* mágico, como la forma en la cual y por la cual los hechos se verifican y que excluye la posibilidad de una separación de las tendencias políticas y religiosas, hasta el punto de que incluso el ímpetu urbano y burgués hacia la libertad—con cuyas explosiones se inicia aquí la época de los Estados en lucha—aparece en ropaje ortodoxo y por eso ha pasado casi inadvertido hasta ahora [200].

Es la voluntad de separarse del Califato, que fue fundado, primero, por los Sassánidas y, siguiendo el modelo de éstos, por Diocleciano en las formas del Estado feudal. Desde Justiniano y Chosru Nuschirwan hubo de sufrir el ataque de la fronda, en la cual son los primeros, con los jefes de la iglesia griega y mazdaíta, la nobleza persa y mazdaíta, sobre todo del Irak, la nobleza griega, sobre todo del Asia Menor, y la nobleza armenia, dividida en las dos religiones. El absolutismo, casi conseguido en el siglo VII, fue de pronto derrocado por el empuje del Islam, que en sus comienzos *políticos* es totalmente aristocrático. Pues consideradas desde este punto de vista, las escasas estirpes árabes [201] que por doquiera conservan la dirección, forman en los países conquistados muy pronto una nueva alta nobleza de fuerte raza y orgullo enorme, nobleza que rebaja la dinastía islámica a la categoría de la inglesa «correspondiente». La guerra civil entre Otmán y Alí (656-61) es la expresión de una verdadera fronda, y se mueve exclusivamente en interés de dos estirpes y sus secuaces. Los *torys* y los *whigs* islámicos del siglo VIII hacen solos la gran política, como los ingleses del siglo XVIII; y sus enemistades familiares son para la historia de la época más importantes que todos los acontecimientos que suceden en la casa reinante de los Omeyas (661-750).

Pero con la caída de esta alegre e ilustrada dinastía, que había residido en Damasco, esto es, en la Siria aramea occidental—y monofisita—, vuelve a hacerse notar bien el centro natural de la cultura árabe, el territorio arameo oriental, antaño apoyo de los Sassánidas, ahora de los Abbassidas, y que ya con educación persica o árabe, ya con religión mazdaíta, nestoriana o islámica, representa siempre la misma línea de evolución y ha sido siempre ejemplar modelo para Siria como para Bizancio. De Kufa parte el movimiento que conduce a la caída de los Omeyas y de su «*ancien régime*», y este movimiento tiene — cosa que hasta ahora no ha sido reconocida en toda su importancia — *el carácter de una revolución social dirigida contra las clases superiores y la tradición distinguida en general* [202]. Comienza bajo los Mavali, los pequeños burgueses de Oriente, y se vuelve con hostilidad contra los árabes, no por defensores del Islam, sino por constituir una nueva nobleza.

Los Mavali, recién convertidos—casi todos eran antes mazdaitas —, tomaron el Islam con más seriedad que los árabes mismos, quienes representaban, además, un ideal de clase.

Ya en el ejército de Alí habían formado un grupo aparte los Carischitas, puritanos y demócratas. En sus círculos aparece ahora por primera vez la reunión del sectarismo fanático y el jacobinismo. Aquí surgieron entonces no sólo la dirección chiita, sino también el primer indicio de la Churramiya comunista, que puede retraerse a Mazdak [203] y que más tarde produjo los inauditos levantamientos bajo Babak. Los Abbassidas no eran muy bienquistos entre los sublevados de Kufa. A su gran habilidad diplomática debieron el ser admitidos como oficiales y, finalmente—casi como Napoleón—, pudieron hacerse con la herencia de la revolución, extendida por todo el Oriente. Después de la victoria edificaron Bagdad, nueva Ctesifon y monumento de la derrota del feudalismo árabe.

Y esta primera ciudad mundial de la joven civilización fue entre 800 y 1050 el teatro de aquellos sucesos que conducen del napoleonismo al cesarismo, del *Califato al Sultanato*, pues tal es en Bagdad como en Bizancio el tipo mágico de los poderes informes que, en último término, son también aquí los únicos posibles.

Debemos, pues, ver claramente que la democracia es también en el mundo arábigo un ideal de clase, un ideal de hombres urbanos, la expresión del deseo de libertarse de los viejos vínculos que les sujetan a la tierra, ya sea desierto, ya tierra laborable. La negativa frente a la tradición de los califas adopta formas muy variadas, y puede muy bien prescindir del libre pensamiento y del constitucionalismo en nuestro sentido. *El espíritu mágico y el difiero mágico tienen otro modo muy distinto de ser «libres»*. Los frailes bizantinos son liberales hasta la sublevación no sólo contra la corte y la nobleza, sino también contra los altos poderes sacerdotales, que, «correspondiendo» a la jerarquía gótica, se habían formado ya antes del concilio de Nicea. El *consensus* de los fieles, el pueblo en el sentido más pleno, es por Dios —Rousseau habría dicho por la Naturaleza— *querido* por igual y libre de todos los poderes de la sangre. La famosa escena en que el abad Teodoro de Studion negó la obediencia al emperador León V (813) tiene la importancia de una toma de la Bastilla en formas mágicas [204]. No mucho después comienza la sublevación de los pauliquianos [205], que eran muy piadosos y muy radicales en cuestiones sociales; fundaron una ciudad propia allende el Tauro, pusieron a contribución toda el Asia Menor, derrotaron uno tras otro los ejércitos imperiales y hasta 874 no pudieron ser reducidos. Corresponde este movimiento por completo al movimiento comunista religioso de los churramiyas, al este del Tigris, hasta Merw, cuyo Jefe, Babak, cayó después de una lucha de veinte años (817-837) [206], y al movimiento de los carmatas, en Oeste (890-904), que tenían inteligencias y relaciones desde Arabia por todas las ciudades de Siria y propagaron la sublevación hasta las costas de Persia. Pero, además, la lucha partidista adoptó otras formas. Al saber que el ejército bizantino era iconoclasta y que el partido militar, por tanto, se hallaba en oposición al partido iconólatra de los frailes, aparécenos de pronto en otra luz la pasión desarrollada en el siglo de la destrucción de las imágenes (740-840) y comprendemos que el final de la crisis, la derrota definitiva de los iconoclastas y *al mismo tiempo* de la política libre de los frailes, tuvo el sentido de una restauración como la de 1815 [207]. Finalmente, en esta época sucede la terrible sublevación de los esclavos en el Irak, centro de los Abbassidas, lanzando una luz súbita sobre toda una serie de conmociones sociales, de las que nada refieren los historiadores corrientes. Alí, el Espartaco del Islam, fundó en 869, al sur de Bagdad, con las masas de fugitivos, un verdadero Estado de negros; se construyó una capital, Muchtara, y extendió su poder por Arabia y Persia, donde tribus enteras se aliaron con él. En 871 fue Basra, el primer puerto del mundo islámico, tomada; los habitantes

fueron asesinados y la ciudad incendiada. Hasta 883 no pudo ser aniquilada esta sublevación de esclavos.

Así fue lentamente socavada la forma del Estado sasanídico-bizantino, y las tradiciones antiquísimas de la alta burocracia y de la nobleza cortesana fueron substituidas por el poder personal, sin tradición, de talentos accidentales: el *sultanato*.

Esta es, en efecto, la forma específicamente árabe, que aparece simultáneamente en Bizancio y Bagdad, y progresa desde los comienzos napoleónicos, en 800, hasta el cesarismo perfecto de los turcos a partir de 1050. Esta forma es puramente mágica; pertenece únicamente a esta cultura y no puede ser comprendida si no se tienen en cuenta los supuestos profundos del alma mágica. El califato, conjunto de tacto y estilo político, por no decir cósmico, no queda suprimido, pues el califa es sagrado como representante de Dios, reconocido por el *consensus* de los elegidos; pero se le quita todo el poder, que va unido al concepto de cesarismo, como Pompeyo y Augusto, de hecho, y Sila y César también nominalmente tomaron ese poder de las antiguas formas constitucionales romanas. Al califa le queda, al fin, de su antiguo poderío lo mismo que podía quedarle al Senado y a los comicios bajo Tiberio, por ejemplo. Multitud de formas supremas en el derecho, en el traje, en las costumbres, fueron antaño símbolos. Ahora se han convertido en simples máscaras que encubren un gobierno informe y puramente efectivo.

Así, junto a Miguel III (846-67) está Bardas; junto a Constantino VII (912-59), Romanos, nombrado coemperador [208]. En el año de 867, Basileios, que fue primero mozo de cuadra y que representa un tipo napoleónico, derriba a Bardas y funda la dinastía militar de los armenios (hasta 1081), en la que los generales gobiernan en vez del emperador, con hombres de acción como Romanos, Nicéforo y Bardas Focas, El más grande de todos es Juan Tzimiskes (969-76), en armenio Kiur Zan. En Bagdad son los *turcos* los que representan el papel de los armenios. A uno de sus jefes confiere el califa Al Watik, por vez primera, el título de Sultán. Desde 862 los pretorianos turcos ejercen la tutela sobre el soberano, y en 945 el califa abbassida queda, en debida forma, reducido a dignidad eclesiástica por Achmed, fundador de la dinastía de los sultanes Buyidas. A partir de este momento, se desencadena en las dos ciudades mundiales una lucha desenfadada de las poderosas familias provincianas por el poder supremo. Si, por el lado cristiano, Basileios II, sobre todo, procede contra los grandes propietarios de latifundios, ello no tiene ni mucho menos el sentido de una legislación social. Es simplemente la defensa del actual soberano contra sus herederos posibles; a lo que más se parece, pues, es a las proscripciones de Sila y los triunviros. Media Asia Menor pertenecía a Dukas, Focas y Skleros. Hace tiempo que ha sido comparado con Craso el canciller Basileios, que con su poderosa fortuna podía pagar un ejército [209]. Pero la época imperial, propiamente dicha, no comienza hasta los turcos seldyukidas [210]. Su Jefe, Togrulbek, tomó en 1043 el Irak, en 1049 Armenia, y obligó en 1055 al califa a conferirle el sultanato hereditario. Su hijo Alp Arslan conquistó Siria y, con la batalla de Mantzikert (1071), el Asia Menor oriental. Los restos de Bizancio carecen desde entonces de toda importancia para el sino ulterior del Imperio turco-árabe.

Esta misma época es también la que se esconde en Egipto bajo el nombre de época de los Hycsos. Entre la dinastía 12 y la dinastía 18 transcurren dos siglos [211], que comienzan

con la caída del «*ancien régime*», cuya cumbre es Sesostris III [212], y terminan cuando se instaaura el imperialismo del Imperio nuevo.

Ya la cuenta de las dinastías revela una catástrofe. En las listas de reyes aparecen los nombres pegados unos a otros; y unos junto a otros, usurpadores de obscuro origen, generales, gentes con títulos extraños que a veces gobiernan sólo unos días.

Egipto se divide en un gran número de pueblos y soberanías efímeras. Con el primer rey de la 13 dinastía se interrumpen las indicaciones de la altura del Nilo en Semne; con su sucesor cesan los documentos en Kahun. Es ésta la época que el papiro de Leyden describe al hacer la imagen de la gran revolución social [213]. A la caída del gobierno y a la victoria de las masas siguen las rebeliones en el ejército y la sublevación de soldados ambiciosos. Aparece aquí desde 1680 el nombre de los «infames», de los hycsos [214], con que los historiadores del Imperio nuevo—que no comprendían ya o no querían comprender el sentido de la época—escribieron la vergüenza de aquellos años. Esos hycsos han representado, sin duda alguna, el papel de los armenios en Bizancio; y no otro hubiera sido el sino de los cimbrios y teutones, de haber vencido a Mario y sus legiones, completadas con la hez de la ciudad; habrían entonces llenado con sus masas, siempre renovadas, los ejércitos de los triunviros y acaso, en último término, hubieran puesto sus Jefes en lugar de ellos. El ejemplo de Yugurtha demuestra bien de lo que eran capaces por entonces los extranjeros. Es completamente indiferente el origen y composición de los hycsos, y si eran guardias de corps, esclavos sublevados, Jacobinos o tribus extranjeras por completo. Lo importante es el papel que representaron durante un siglo en el mundo egipcio. En el Delta oriental fundaron, al fin, un Estado y construyeron una residencia, Auaris [215]. Uno de sus jefes, Chian, que en lugar del título de Faraón tomó los nombres revolucionarios de «abrazo de las tierras» y «príncipe de los jóvenes»—tan revolucionarios como «*consul sine collega*» y «*dictator perpetuus*»—, hombre probablemente semejante a Juan Tzimiskes, mandó en todo Egipto y propagó su nombre hasta Creta y el Eufrates. Después de él comenzó la lucha de todos los distritos por el Imperio, lucha de donde salió, con Amosis, la dinastía de Tebas vencedora.

Para nosotros, la época de los Estados en lucha ha comenzado con Napoleón y la violencia de sus resoluciones. En su cabeza empieza a hacerse efectiva la idea de una dominación universal, a un mismo tiempo militar y popular, algo muy distinto del Imperio de Carlos Quinto y del Imperio colonial inglés.

Si el siglo XIX ha sido pobre en grandes guerras y revoluciones, superando en congresos diplomáticos las crisis más difíciles, es porque la constante y tremenda preparación para la guerra ha hecho que el temor a las consecuencias conduzca a última hora a aplazar la decisión definitiva y a substituir la guerra por golpes de ajedrez políticos. Este siglo es el de los ejércitos gigantescos permanentes y el servicio obligatorio. Estamos demasiado cerca de él para sentir lo horrible de esa visión y su singularidad en toda la historia universal. Desde Napoleón, centenares de miles y aun millones de hombres están constantemente prestos para la marcha, y poderosas escuadras—renovadas cada diez años—están surtas en los puertos. Es una guerra sin guerra, una guerra de competencia en armamentos y eficacia, una guerra de números, de *tempo*, de técnica, y los diplomáticos no negocian entre cortes, sino entre cuarteles generales. Cuanto más se retrasa la solución, más intolerable aumenta la

tensión, más inauditos se intensifican los recursos. Esta es la forma fáustica, dinámica, de los Estados en lucha, durante su primer siglo. Ha llegado a su término con la exoneración de la guerra mundial. Pues las levadas de estos cuatro años han superado el principio del servicio obligatorio que, oriundo de la Revolución francesa, es en esa forma un principio totalmente revolucionario, y han superado con él los medios tácticos que de él han surgido [216]. En lugar de los ejércitos permanentes aparecerán, poco a poco, ejércitos profesionales de voluntarios, amantes de la guerra; en lugar de efectivos de millones de hombres, volverán los efectivos de algunos cientos de mil. Pero justamente por eso, este segundo siglo será realmente el de los Estados en lucha. La mera existencia de esos ejércitos no será ya un substitutivo de la guerra. Existiendo para la guerra, querrán guerra. En dos generaciones serán ellos los que manden, pues su voluntad es más fuerte que la de todos los amantes de la paz. En estas guerras por la herencia del mundo entero entrarán los continentes. India, China, África del Sur, Rusia, el Islam, serán cooperadores en ellas. Nuevas técnicas y tácticas entrarán en juego. Los grandes centros mundiales dispondrán a capricho de los Estados pequeños, de sus territorios, de su economía, de sus hombres; todo esto es ya sólo provincia, objeto, medio; su sino carece ya de importancia para la marcha de las cosas. En pocos años hemos aprendido a no hacer caso de sucesos que, antes de la guerra, hubieran conmovido al mundo. ¿Quién piensa hoy en serio en los millones que perecen en Rusia?

Entre estas catástrofes, llenas de sangre y de horror, resonará una y otra vez la voz que clama por reconciliación y paz entre los pueblos. Ello es necesario, como fondo y eco de un suceso grandioso; tanto, que debemos suponer esas voces pacifistas aun en los periodos «correspondientes», en donde no hay tradición que las asevere, como en el Egipto de los Hicsos, en Bagdad y en Bizancio. Podrá estimarse el deseo como se quiera, pero hay que tener el valor de ver las cosas como son. Esto es lo que caracteriza a los hombres de raza, a los que hacen la historia. La vida es dura, si ha de ser grande. Sólo admite elección entre victoria y derrota, no entre paz y guerra. Toda victoria hace víctimas. Sólo es literatura—literatura escrita o pensada o vivida—la que, lamentándose, acompaña los acontecimientos; meras verdades que se pierden en el apresuramiento de los hechos. La historia no ha dejado de tomar conocimiento de estas proposiciones pacifistas. En el mundo chino intentó Hiang-sui ya en 535 fundar una Liga de paz. En la época de los Estados en lucha, el imperialismo (*lienheng*;) encuentra frente a sí, sobre todo en el Sur, junto al Yangtsé, la idea de una Liga de pueblos (*hohtsung*) [217], idea que desde el principio estaba condenada a muerte, como todo término medio que intenta oponerse al extremo, y desapareció ya antes de la victoria definitiva del Norte. Pero ambos se volvieron contra el gusto antipolítico de los taoístas, que en aquellos terribles siglos emprendieron un desarme espiritual y quedaron por ello reducidos a simple materia que fue usada por otros y para otros en las grandes decisiones. Incluso la política romana—aunque toda previsión es ajena al pensamiento antiguo—intentó una vez reducir el mundo a un sistema de potencias coordinadas, sistema que había de hacer inútil toda guerra futura; fue cuando, vencedora de Aníbal, renunció a anexionar el Oriente. El resultado fue que el partido de Escipión el menor se pasó al imperialismo decidido, para poner término al caos, aun cuando su jefe previo con clara vista el sino de su ciudad, que poseía en sumo grado la incapacidad antigua de organizar la menor cosa. Pero el camino que conduce de Alejandro a César es unívoco e inevitable; la nación más fuerte de cada cultura ha tenido que recorrerlo, queriéndolo y sabiéndolo, o no.

No hay modo de eludir la dureza de estos hechos. La Conferencia de la Paz en la Haya, en 1907, fue el prelude de la guerra mundial. La Conferencia de Washington, en 1921, es el prelude de nuevas guerras. La historia de esta época ya no es un juego ingenioso en buenas formas, con el fin de obtener más o menos, y del que cabe retirarse siempre. Resistir o morir—no hay otro término. La única moral que la lógica de las cosas nos permite hoy es la de un alpinista en la cresta empinada. Un instante de debilidad y todo perece. La «filosofía» no es hoy mas que un interno abandono y la esperanza cobarde de eludir los hechos merced al misticismo. No otra cosa era en la época romana. Tácito refiere [218] cómo el famoso Musonio Rufo intentó conmover a las legiones, que en el año 70 acampaban a las puertas de Roma, dándoles conferencias sobre los bienes de la paz y los horrores de la guerra. Poco faltó que muriese aporreado. El general Avidio Cassio llamaba al emperador Marco Aurelio la vieja filósofica.

El resto de gran tradición que les queda a las naciones del siglo XX, el resto de «forma» histórica, de experiencia vertida en la sangre, elévase, pues, a un poder sin igual. La piedad *creadora* o, para concebirlo más hondamente, un remotísimo ritmo de las épocas primitivas, que actúa configurando la voluntad, no subsiste para nosotros sino en formas anteriores a Napoleón y la Revolución [219], en formas espontáneamente producidas y no reflexivamente planeadas. El más pequeño resto de dichas formas que se conserve en la existencia de alguna minoría cerrada, crecerá pronto hasta convertirse en inmensurable valor y producirá efectos históricos que en este momento nadie considera posibles. Las tradiciones de una vieja monarquía, de una vieja nobleza, si son aún bastante sanas para alejar de si la política como negocio o como abstracción, si poseen honra, renuncia, disciplina, auténtico sentido de una gran misión, *cualidades de raza*, crianza, sentido de los deberes y sacrificios, pueden llegar a ser el centro que contenga el curso vital de un pueblo y le ayude a trasponer estos tiempos y abordar a las costas del futuro. Todo estriba en estar «en forma».

Trátase de la época más difícil que conoce la historia de una gran cultura. La última raza «en forma», la última tradición viva, el último jefe que tenga ambas cosas tras de si, pasará vencedor y llegará a la meta.

14

Llamo cesarismo a la forma de gobierno que, pese a toda fórmula de derecho público, es en su esencia completamente informe. Nada importa que Augusto en Roma, Hoangti en China, Amosis en Egipto, Alp Arslan en Bagdad, envuelvan su posición en los nombres de viejos cargos. El espíritu de estas viejas formas está muerto [220]. Por eso todas las instituciones, aunque trabajosamente sean conservadas, carecen ya de sentido y peso. Lo único que significa algo es el poder personal que ejercen por sus capacidades el César o, en su lugar, un hombre apto. El mundo, colmado de forman perfectas, reingresa en lo primitivo, en lo cósmico ahistórico. Los periodos biológicos substituyen a las épocas históricas [221].

Al principio, cuando la civilización se desenvuelve en plena florescencia—hoy—, ofrécese el milagro de la ciudad mundial, magno símbolo pétreo de lo informe y enorme, suntuosa, dilatada en orgullo acaparador. Aspira las corrientes vitales del impotente campo, chupa las masas humanas que caen sobre ella como capas de arena empujadas por el viento y se introducen entre las piedras. En la ciudad mundial celebran el espíritu y el dinero su última y suprema victoria. Es la ciudad mundial lo más artificioso y refinado que se ofrece bajo la luz del mundo a los humanos ojos; algo inquietante e inverosímil que casi se encuentra ya allende las posibilidades de la forma cósmica.

Poco después desaparecen, desnudos y gigantes cos, los hechos puros, sin ideas. El ritmo eterno del cosmos ha superado definitivamente las tensiones espirituales de pocos siglos. El dinero triunfó bajo la forma de la democracia. Hubo un tiempo en que él solo—o casi solo—hacía la política. Pero tan pronto como hubo destruido los viejos órdenes de la cultura, surge sobre el caos una magnitud nueva, prepotente, que ahonda sus raíces hasta el fondo de todo suceder; los hombres de cuño cesáreo. Estos son los que aniquilan la omnipotencia del dinero.

El Imperio significa, en toda cultura, el término de la política de espíritu y de dinero. Los poderes de la sangre, los impulsos primordiales de toda vida, la inquebrantable fuerza corporal, recobran su viejo señorío. Despunta pura e irresistible la raza.

El éxito para el fuerte y el resto, botín. Apodérase del gobierno del mundo y el imperio de los libros y de los problemas se anquilosa o se sumerge en el olvido. A partir de este instante, vuelven a ser posibles sinos heroicos, como los de los tiempos primitivos, sinos que no se velan para la conciencia tras un sistema de causalidades. Ya no existe ninguna diferencia interior entre la vida de Séptimo Severo y Galieno o la de Alarico y Odoacro. Ramsés, Trajano, Wu-ti, pertenecen al uniforme fluctuar de los periodos inhistóricos [222].

Desde que despunta la época imperial ya no hay problemas políticos. Las naciones se las arreglan con las situaciones y los poderes que encuentran. Torrentes de sangre habían enrojecido en la época de los Estados en lucha las calles de las ciudades mundiales para realizar las grandes verdades de la democracia y conquistar derechos, sin los cuales la vida no parecía valiosa y digna de ser vivida, Pero ahora estos derechos ya están conquistados y, sin embargo, los nietos no se deciden a emplearlos, ni aun bajo la amenaza de castigos. Cien años más, y ya ni los historiadores comprenden las viejas controversias. Ya en la época de César la población distinguida casi no tomaba parte en las elecciones [223]. Al gran Tiberio le amargó la vida el hecho de que los hombres más capaces de su tiempo se retrayesen de toda política. Nerón no pudo obligar, ni siquiera por la amenaza, a los caballeros a que vinieran a Roma a ejercitar sus derechos. Es el fin de la gran política, que antaño fuera un substitutivo de la guerra por sus recursos espirituales, y que ahora abandona el puesto a la guerra en la forma más primitiva.

Por eso desconoce por completo Mommsen el sentido de la época [224], cuando emprende un profundo análisis de la «monarquía» creada por Augusto con su división de poderes entre el príncipe y el Senado. Un siglo antes, esta constitución hubiera sido algo real; pero, por lo mismo, no se le habría ocurrido a ninguno de los hombres fuertes de entonces. Pero ahora ya no significa nada más que el intento de una personalidad débil para engañarse con

meras formas acerca de los hechos irreparables. César vio las cosas como eran y orientó su soberanía, sin sentimentalismo, según puntos de vista prácticos. La legislación de sus últimos meses se ocupó exclusivamente en prescripciones transitorias, ninguna de las cuales estaba pensada en duración. Esto es lo que no se ha tenido nunca en cuenta.

Era harto profundo conocedor de las cosas para querer, en aquel momento, ante la inminencia de la campaña contra los Partos, prever la evolución e imponerle formas definitivas. Pero Augusto, como antes Pompeyo, no era el dueño de sus partidarios, sino que dependía de éstos y de sus opiniones. La forma del principado no es invención suya, sino la realización doctrinaria de un vetusto ideal partidista, que otro débil—Cicerón—había bosquejado [225]. Cuando Augusto, en el 13 de enero de 27, en una escena sincera, pero por lo mismo tanto más absurda, devolvió «al Senado y al pueblo romano» el poder político, conservó para sí el tribunado, y éste fue, en verdad, el único trozo de realidad política que se manifestó entonces.

El tribuno era el legítimo sucesor del tirano [226], y ya C. Graco había dado en 122 al título un contenido que no reconocía los límites legales de una función, sino sólo los del talento personal que poseyese el titular. De él conduce una línea recta por Mario y César, hasta Nerón joven, cuando se opuso a los propósitos políticos de su madre Agripina. En cambio, el *princeps* [227] fue desde entonces un traje, un rango y acaso un hecho social, pero desde luego no un hecho político. Justamente este concepto iba ya en la teoría de Cicerón envuelto en un resplandor y unido al de divo [228]. En cambio, la colaboración del Senado y el pueblo es una ceremonia tradicional, en la cual no había más contenido de vida que en los usos—restablecidos también por Augusto—de los hermanos Arvales. Los grandes partidos de la época de los Gracos se habían convertido hacía tiempo en séquitos, Cesarianos y Pompeyanos. Finalmente, quedó por una parte la omnipotencia informe, el «hecho», en el sentido más brutal, el «César» o quien consiguiera reducirlo a su influencia, y, por otra parte, el manojito de limitados ideólogos que ocultaban su descontento tras la filosofía e intentaban realizar su ideal por medio de conjuraciones.

En Roma fueron éstos los estoicos; en China, los confucianos.

Ahora ya se comprende bien la famosa «gran quema de libros» que mandó hacer el Augusto chino en 212 antes de Cristo y que en las cabezas de literatos posteriores ha tomado el cariz de una inaudita barbarie. Pero César cayó, sacrificado por los entusiastas estoicos en pro de un ideal que ya era imposible [229]; al culto al divo opusieron los círculos estoicos un culto de Catón y de Bruto; los filósofos en el Senado (que por entonces era tan sólo una especie de club de los nobles) no se cansaron de lamentar la caída de la libertad y de organizar conjuras, como la de Pisón en 65, cosa que, a la muerte de Nerón, casi resucitó los tiempos de Sila. Por eso Nerón mandó matar al estoico Paeto Thrasea y Vespasiano a Helvidio Prisco; por eso fue recogida y quemada la obra histórica de Cremutius Cordus, que ensalzaba a Bruto como el último romano. Fue un acto defensivo del Estado frente a una ideología ciega. Conocemos muchos semejantes de Cromwell y Robespierre. En situación idéntica se encontraban los Césares chinos frente a la escuela de Confucio, que antaño había elaborado su ideal de un orden político y no sabía ahora soportar la realidad. La gran quema de libros no fue sino la destrucción de una parte de la literatura político-filosófica y la supresión de la enseñanza y de las organizaciones secretas

[230]. Esta actitud defensiva duró en ambos Imperios un siglo. Después desapareció hasta el recuerdo de las pasiones políticas partidistas, y las dos filosofías se convirtieron en la concepción dominante, cuando llegó el Imperio a su madurez [231]. El mundo se ha transformado ahora en el teatro donde se desarrollan las *historias trágicas de algunas familias*, que deshacen la historia de los Estados, como la ruina de la casa Julia-Claudia y de la casa de Schi Hoang-ti (ya en 206 antes de Jesucristo), o como los destinos de la soberana egipcia Hatschepsut y sus hermanos (1501-1447). Es el último paso hacia lo definitivo. Con la paz mundial—*la paz de la alta política*—retrocede «el lado de la espada» en la existencia y recobra su dominio el «lado del huso» [232]. Ya no hay más que historia privada, sinos privados, ambiciones privadas, desde las míseras necesidades del felah hasta las tremendas peleas de los Césares por la *posesión privada* del mundo. Las guerras en la época de la paz mundial son guerras privadas; mucho más terribles que las guerras entre Estados, porque son informes.

Pues la paz mundial—que ha existido muchas veces—significa la renuncia privada de la enorme mayoría a la guerra; por lo cual esta mayoría, aunque no lo declare, está dispuesta a ser el botín de los otros, de los que *no* renuncian. Comienza con el deseo—mortífero para los Estados—de una reconciliación universal y termina no moviendo nadie el dedo cuando la desgracia cae sobre el vecino. Ya bajo Marco Aurelio no pensaba cada ciudad ni cada comarca más que en si misma, y la actividad del soberano era una actividad privada, junto a otras. Para los remotos habitantes eran él, sus tropas y sus fines, tan indiferentes como los propósitos de las mesnadas germánicas. Sobre esta base *psíquica*, sobre esta disposición de los ánimos desarróllase un segundo período de «Wikingos». Ya no son las naciones las que están «en forma», sino las banderías y séquitos de aventureros, llámense Césares, generales rebeldes o reyes bárbaros, para quienes la población, en último término, no es sino un elemento del país mismo. Existe una profunda afinidad entre los héroes de los tiempos micenianos y los emperadores-soldados, entre Menes acaso y Ramsés II.

En el mundo germánico resucitarán los espíritus de Alarico y Teodorico, de los que la aparición de Cecil Rhodes nos da como un vislumbre; y los exóticos directores de la época primitiva rusa, desde Gengis Kan hasta Trotzki, no son demasiado distintos de muchos pretendientes de las repúblicas románicas de Centro América, cuyas luchas privadas hace tiempo que han anulado la época formalista del barroco español.

Con el Estado en forma, échase a dormir también la alta historia. El hombre torna de nuevo a ser planta, siervo de la gleba, obtuso y permanente. La aldea «fuera del tiempo», el eterno aldeano reaparece, engendrando niños y metiendo trigo en la madre tierra, laborioso enjambre sobre el que pasa con viento de tormenta el torrente de los soldados imperiales.

En medio del campo yacen las viejas ciudades mundiales, vacíos habitáculos de un alma extinta, en los que lentamente anida la humanidad sin historia. Se vive al día, con una felicidad mezquina y una gran paciencia. Los conquistadores que buscan botín y fuerza en ese mundo pisotean las masas; pero los supervivientes llenan pronto los vacíos con fecundidad primitiva y siguen aguantando, Y mientras en las alturas alternan victoriosos y vencidos en eterno cambio, abajo los pequeños rezan, con esa poderosa devoción de la segunda religiosidad que ha superado para siempre toda duda [233]. En las almas la paz universal se ha hecho realidad, la paz de Dios, la beatitud de frailes ancianos y de

anacoretas; pero sólo en las almas. Se ha desarrollado en ellas esa profundidad en la aceptación del dolor, profundidad que el hombre histórico desconoce en el milenio de su desenvolvimiento. Con el término de la gran historia reaparece la gran conciencia sacra y tranquila. Es un espectáculo que, en su falta de finalidad, resulta sublime, un espectáculo sin objetivo y lleno de grandeza, como el curso de los astros, la rotación de la tierra, la alternancia de tierra y mar, de hielos y bosques. Podremos llorar o admirar; pero la realidad es esa.

FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

Sobre el concepto de la política hemos meditado más de lo que para nosotros era conveniente. Por eso hemos sido menos capaces de observar la política real. Los grandes estadistas suelen obrar inmediatamente, con un sentido seguro de los hechos. Es esto para ellos tan evidente, que la posibilidad de meditar sobre conceptos generales de esa acción no les viene a las mentes, aun suponiendo que tales conceptos existan.

Saben desde luego lo que tienen que hacer. Una teoría sobre esto no corresponde ni a su talento ni a su gusto. Pero los pensadores de profesión, que dirigen su mirada a los hechos creados por los hombres, son tan ajenos a esa acción, que van a perderse en abstracciones, sobre todo en figuras místicas, como la justicia, la virtud, la libertad, y por ellas aprecian el suceder histórico del pasado y principalmente del futuro. Olvidan, al fin, el rango de los meros conceptos y llegan a la convicción de que la política existe para configurar el curso del mundo según una receta idealista. Mas como esto no ha ocurrido ni ocurre nunca, la actividad política les parece tan nimia frente al pensamiento abstracto, que llegan en sus libros a discutir si existe en general un «genio de la acción».

Frente a esto inténtase dar aquí, en vez de un sistema ideológico, una *fisiognómica* de la política, tal como ha sido realmente hecha en el transcurso de la historia y no tal como hubiera debido hacerse. El problema es, pues, penetrar en el último sentido de los grandes hechos, verlos, sentir y describir lo que tienen de importancia simbólica. Los bosquejos de quienes aspiran a mejorar el mundo no tienen nada que ver con la realidad histórica [234].

Las corrientes de la existencia humana llamárnoslas historia cuando las percibimos como movimiento. Las llamamos generación, estirpe, clase, pueblo, nación, cuando las percibimos como algo movido [235]. Política es el modo y manera cómo esa existencia fluyente se afirma, *crece*, triunfa sobre otras corrientes de vida. *Toda la vida es política*, en el menor asgo instintivo, como en la médula interna [236]. Lo que solemos llamar hoy energía vital, vitalidad, ese «quid» en nosotros que a toda costa quiere ir arriba y adelante, el impulso cósmico y añorante hacia la preeminencia y la prepotencia, impulso vegetativo y racial que va unido a la tierra, a la «patria», orientación, dirección, necesidad de acción, eso es lo que entre los hombres superiores busca, como vida política, las grandes decisiones,

para resolver sí ha de serse sino o si ha de sufrirse el sino. Pues o se crece o *se muere*. No hay una tercera posibilidad.

Por eso la nobleza, como expresión de una raza fuerte, es la clase propiamente política; y la crianza, no la enseñanza, es el modo de hacer políticos. Todo gran político, centro de fuerzas en el torrente del suceder, tiene algo de nobleza en su vocación y en sus vínculos internos. En cambio, todo lo microcósmico, todo «espíritu», es impolítico; por eso la política y la ideología programáticas tienen algo de sacerdotal. Los mejores diplomáticos son los niños cuando Juegan o quieren obtener algo. Ábrese camino inmediatamente, y con seguridad somnambúlica, ese elemento cósmico vinculado en el ser individual.

Esa maestría de los primeros años va desapareciendo con la creciente conciencia vigilante de la juventud. Por eso es entre los hombres el hombre de Estado tan raro.

Esas corrientes de existencia en la esfera de una cultura superior son sólo posibles en plural; en ellas y entre ellas existe la gran política. Un pueblo existe realmente sólo con relación a otros pueblos [237]. Pero por eso la relación natural, racial entre ellos es la guerra. Es éste un hecho que las verdades no pueden alterar. La guerra es la política primordial de *todo* viviente, hasta el grado de que en lo profundo lucha y vida son una misma cosa y el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha. Viejos vocablos germánicos, para indicarlo, como *orrusta* y *orlog*, significan seriedad y sino, en oposición a broma y juego; es más bien una sublimación que una diferencia esencial. Y si es cierto que toda alta política quiere substituir la espada por otras armas más espirituales y la ambición del hombre de Estado en la cúspide de todas las culturas consiste en no necesitar ya casi de la guerra, queda siempre la primordial afinidad entre la diplomacia y el arte militar: el carácter de la lucha, igual táctica, igual astucia guerrera, la necesidad de fuerzas materiales en retaguardia, para dar peso a las operaciones. También es el fin idéntico: el crecimiento de la propia unidad vital—clase o nación—a costa de las demás.

Y todo intento de eliminar ese elemento racial conduce tan sólo a desviarlo hacia otra esfera; en vez de actuar entre Estados actuará entre partidos, entre comarcas, y si también aquí se extingue la voluntad de crecimiento, actuará entre los séquitos de aventureros a quienes voluntariamente se somete el resto de la población.

En toda guerra entre potencias vitales se trata de saber quién gobernará el conjunto. Siempre es una vida, nunca un sistema, una ley o un programa, quien lleva el compás en el curso del suceder [238]. Ser el centro de acción, el elemento actuante de una multitud [239], elevar la forma interna de la propia persona a forma de pueblos enteros y de épocas enteras, tener el mando de la historia para colocar el propio pueblo o la estirpe propia, con sus fines propios, a la cabeza de los acontecimientos, éste es el instinto apenas consciente e irresistible que actúa en todo individuo de vocación histórica. No hay más que historia *personal* y, por tanto, política *personal*. La lucha, no de principios, sino de hombres, no de ideales, sino de rasgos raciales por el poder, es lo primero y lo último; y las revoluciones no constituyen en esto excepción ninguna, pues la «soberanía del pueblo» no es más que una palabra que expresa que el poder soberano adopta el nombre de «jefe popular» en vez del nombre de rey. El método de gobierno casi no varía, y desde luego no varía la situación de los gobernados. Y aun la paz universal, siempre que ha existido, no ha sido otra cosa que la

esclavitud de toda una humanidad bajo el mando de un escaso número de tipos fuertes, decididos a mandar.

Al concepto del poder efectivo le es esencial el estar dividida una unidad vital—incluso entre los animales—en sujetos y objetos del gobierno. Es esto tan evidente, que ni en las más difíciles crisis—como la de 1789—se pierde ni un momento siquiera esta estructura interna de toda unidad de masas. Desaparece el titular, pero no el cargo, y cuando realmente pierde un pueblo toda dirección en el torrente de los acontecimientos y camina sin regla ni rumbo, esto quiere decir que su dirección se ha trasladado afuera, que se ha convertido, *como conjunto*, en un objeto.

No hay pueblos dotados de talento político. Sólo hay pueblos que están firmemente en la mano de una minoría gobernante y que, por tanto, se sienten bien «en forma». Los ingleses, considerados como pueblo, son tan imprudentes, tan estrechos y poco prácticos en cosas políticas como cualquier otra nación. Pero poseen una *tradición de confianza*, pese a su gusto por los debates y controversias públicos. La diferencia está en que el inglés es objeto de un gobierno con antiquísimos y triunfantes hábitos, gobierno al que el inglés se acomoda gustoso porque por experiencia conoce su utilidad. Esa conformidad, que, vista desde fuera, parece comprensión, se convierte fácilmente en la convicción de que el gobierno depende de su voluntad, aunque en realidad es al revés: el gobierno es quien, por motivos técnicos, impone esa creencia al pueblo. La clase gobernante en Inglaterra ha desarrollado sus fines y sus métodos con entera independencia del «pueblo», y trabaja con y en una constitución no escrita, cuyas finezas, completamente atórcas, nacidas del uso, son tan imperceptibles como incomprensibles para el no iniciado. Pero el valor de una tropa depende de su confianza en la dirección, y confianza significa involuntaria renuncia a toda crítica. El oficial es quien convierte el cobarde en héroe o el héroe en cobarde. Y esto es cierto para los ejércitos, los pueblos, las clases, como para los partidos. *El talento político de una masa, no es sino confianza en la dirección*. Pero esta confianza precisa ser conquistada; madura lentamente, se confirma en los éxitos y se solidifica con la tradición. Cuando en la capa dominante faltan capacidades directivas, en los dominados falta el sentimiento de seguridad, y ello se revela en toda suerte de crítica, sin instinto ni prudencia, crítica que por su sola existencia hace que el pueblo «pierda su forma».

16

¿Cómo se *hace* política? El verdadero hombre de Estado es ante todo un conocedor, conocedor de hombres, situaciones, cosas. Tiene una «visión» que sin vacilar, inmediatamente, abarca el círculo de las posibilidades. El conocedor de caballos examina de un golpe de vista la actitud del animal y sabe qué probabilidades tiene en la carrera. El jugador lanza una mirada al adversario y sabe la jugada inmediata. Hacer lo conveniente sin «saberlo», tener la mano segura, la mano que acorta o alarga insensiblemente las riendas; esto es justamente lo contrario del talento propio del hombre teórico. El compás secreto de todo devenir es en el político y en las cosas históricas uno y el mismo. Se adivinan, se

acoplan perfectamente. Nunca el hombre de los hechos corre el peligro de construir política de sentimientos y programas. No cree en las palabras sonoras.

Continuamente tiene en la boca la pregunta de Pilatos. El verdadero hombre de Estado está allende lo verdadero y lo falso. No confunde la lógica de los acontecimientos con la lógica de los sistemas. Las verdades—o los errores, que aquí es lo mismo — no significan para él sino corrientes espirituales que computa por sus *efectos* y cuya fuerza, duración y dirección estima e introduce en sus cálculos, para el sino del poder dirigido por él. Posee, sin duda, convicciones que le son muy caras; pero las posee como hombre privado. Ningún político de alto rango se ha sentido al actuar vinculado por sus convicciones. «El que obra no tiene conciencia; sólo el que contempla tiene conciencia» (Goethe). Esto puede decirse de Sila y de Robespierre, como de Bismarck y de Pitt. Los grandes papas y los jefes de los partidos ingleses, cuando tenían que dominar las cosas, no han seguido otros principios que los que siguieron los conquistadores y caudillos de todos los tiempos. Si de los actos de Inocencio III, que llevó a la Iglesia casi al dominio universal, se deducen las reglas fundamentales, se obtiene un catecismo del éxito, que representa el extremo opuesto de toda moral religiosa; pero sin el cual no habría Iglesia, ni colonias inglesas, ni capitales americanos, ni revolución victoriosa, ni, finalmente. Estado, partido, pueblo, en situación soportable. Es la *vida*, no el individuo, quien carece de conciencia.

Por eso hace falta comprender el tiempo, *para el cual* se ha nacido. Quien no vislumbre y comprenda las potencias más íntimas de la época; quien no sienta en si mismo algo afín a ellas, algo que le empuja por vías indescriptibles en conceptos; quien crea en lo superficial, en la opinión pública, en las palabras sonoras y en los ideales del día, ese no está a la altura de los acontecimientos. Los acontecimientos le tienen a él, no él a ¡os acontecimientos. ¡NO mirar hacia atrás ni buscar el criterio en el pasado! ¡Menos aún mirar de lado hacia un sistema! En épocas como la actual o la de los Gracos, hay dos clases de idealismo, ambas fatales: el reaccionario y el democrático. El primero cree en la reversibilidad de la historia; el segundo, en un fin de la historia. Pero para el inevitable fracaso que ambos vierten sobre la nación, en cuyo sino tienen poder, es indiferente que haya sido sacrificado el país a un recuerdo o a un concepto. El verdadero hombre de Estado es la historia en persona, es su dirección como voluntad individual, es su lógica orgánica como carácter.

El político de alto bordo debe, empero, ser educador en un sentido superior, no representar una moral o doctrina, sino ofrecer un ejemplo en su acción [240]. Es bien conocido el hecho de que ninguna nueva religión ha cambiado nunca el estilo de la existencia. Ha penetrado la conciencia, ha impregnado el hombre *espiritual*, ha lanzado nueva luz sobre un mundo allende este mundo, ha creado inmensurable beatitud por la fuerza de la limitación, de la renuncia, de la paciencia, hasta la muerte. Pero no ha tenido nunca el menor poder sobre las fuerzas de la vida. Sólo la gran personalidad, sólo el elemento racial en ella, sólo la fuerza cósmica vinculada en la persona pueden realizar creaciones en lo viviente, no por enseñanza, sino por crianza, transformando el tipo de clases y pueblos enteros. No *la* verdad, *el* bien, *lo* sublime, sino *el* romano, *el* puritano, *el* prusiano son hechos. El sentido del honor, el sentimiento del deber, la disciplina, la decisión—nada de esto se aprende en libros, sino que se *despierta* en el curso vital, por medio de un modelo vivo. Por eso fue Federico Guillermo I uno de los primeros educadores de todos los tiempos, cuya personal actitud educativa de la raza no ha desaparecido en la serie de las

generaciones. Lo que distingue al verdadero hombre de Estado del mero político, del jugador que juega por el gozo de jugar, del cazador afortunado en las simas de la historia, del interesado avariento, del vanidoso, del vulgar, es que le es lícito exigir sacrificios y los recibe, porque su sentimiento de ser necesario para la época y la nación es compartido por miles de personas, transformándolas interiormente y capacitándolas para hazañas a cuya altura no estarían de otro modo [241].

Pero lo supremo no es obrar, sino *poder mandar*. Con el mando crece el individuo sobre sí mismo y se convierte en centro de un *mundo* activo. Hay una manera de mandar que hace de la obediencia un hábito libre, orgulloso y distinguido.

Napoleón *no* poseía esta manera. Un resto de sentido subalterno le impidió educar hombres y no instrumentos registradores. No dominó por medio de personalidades, sino por órdenes. Y habiéndole faltado este refinado tacto del mando, tuvo que hacer siempre por sí mismo lo realmente decisivo y hubo de perecer lentamente en la desproporción entre los problemas de su posición y los límites de la capacidad humana. Pero quien posee este último y supremo don de humanidad perfecta, como César o Federico el Grande, ese siente sin duda, en la noche de una batalla, cuando las operaciones llegan al término deseado y con la victoria se decide la campaña, o al poner la firma última que cierra una época de la historia, un maravilloso sentimiento de poder, que el hombre de las verdades nunca conocerá. Hay momentos, y ellos señalan las cumbres de las corrientes cósmicas, en que un individuo se sabe idéntico con el sino y centro del universo y siente su personalidad casi como la cáscara en que la historia del futuro está formándose.

Lo primero es hacer uno mismo algo; lo segundo—menos aparente, pero más difícil y de efecto lejano más profundo— es *crear una tradición*, empujar en ella a los demás, para que prosigan la propia obra, su ritmo y su espíritu, desencadenar un torrente de actividades uniformes que ya no necesiten del primer jefe para mantenerse «en forma». Así, el hombre de Estado se eleva a un rango que los antiguos hubieran calificado de divino. Tómase creador de una nueva vida, fundador «espiritual» de una raza joven. El mismo, como ser, desaparecerá a los pocos años. Pero una minoría por él creada—otro ser de extraña índole—aparece en su lugar para un tiempo incalculable. Ese algo cósmico, ese alma de una capa dominadora y gobernante puede un individuo engendrarlo y dejarlo en herencia; esto es lo que ha producido en toda historia los efectos más duraderos. El gran hombre de Estado es raro. Que aparezca, que se imponga y que esto suceda demasiado pronto o demasiado tarde, depende del azar. Los grandes individuos destruyen a veces más que edifican—por el hueco que su muerte deja en el torrente del suceder. Pero crear una tradición significa eliminar el azar. Una tradición cría hombres de un nivel medio superior; con los cuales puede contar el futuro. No crea un César, pero sí un Senado; no un Napoleón, pero sí un incomparable cuerpo de oficiales. Una fuerte tradición atrae los talentos y con pequeñas dotes alcanza grandes éxitos. Demuéstranlo las escuelas de pintura en Italia y Holanda, no menos que el ejército prusiano y la diplomacia de la curia romana.

Fue una gran debilidad de Bismarck, en comparación con Federico Guillermo I, el que, sabiendo actuar, no supiera crear una tradición. No pudo producir junto al cuerpo de oficiales de Moltke una raza correspondiente de políticos que se sintiese idéntica con su Estado y los nuevos problemas de éste y que acogiese de continuo los hombres importantes

de abajo, infundiéndoles para siempre su ritmo de acción. Cuando no sucede esto, queda, en lugar de una capa gobernante, una colección de cabezas que no pueden valerse ante lo imprevisto.

Pero si se realiza, entonces *surge un pueblo «soberano»*, en el único sentido digno de un pueblo y posible en el mundo de los hechos: una minoría perfectamente criada y que se completa y renueva a si misma; una minoría con tradición segura, probada en larga experiencia; una minoría que incluye en su esfera todos los talentos y los emplea, y, por tanto, se encuentra en armonía con el resto del país gobernado. Semejante minoría se convierte lentamente en una verdadera raza, incluso si una vez ha sido un partido, y decide con la seguridad de la sangre y no del intelecto. Pero precisamente por eso sucede en ella todo «por si mismo», sin necesidad del genio. Esto significa, por decirlo así, la *substitución del gran político por la gran política*.

Mas ¿qué *es* política?—Es el arte de lo posible; este viejo vocablo casi lo dice todo. El jardinero puede extraer una planta de la semilla o ennoblecer su tallo. Puede desenvolver o destruir en ella disposiciones ocultas, el tronco y el aspecto, las flores y los frutos. De la percepción que el hortelano tenga de lo posible y, por lo tanto, necesario, depende la perfección, la fuerza, el sino todo de la planta. Pero la figura fundamental y la dirección de su existencia, los periodos, la rapidez y duración de su desarrollo, la «ley según la cual se suceden», no están en poder del hortelano. Tiene que cumplirlos ella misma o perecer. Y otro tanto sucede a esas plantas enormes llamadas «culturas» y a los torrentes de generaciones humanas incluso en su mundo de formas políticas. El gran hombre de Estado es el hortelano de un pueblo.

Todo individuo activo ha nacido en un tiempo y para un tiempo. Con esto queda definido el círculo de lo asequible *para él*. Para sus abuelos y sus nietos, otras fueron las condiciones dadas y, por lo tanto, otros los fines y los problemas. El círculo de lo asequible estréchase, además, por los límites de su personalidad y por las propiedades del pueblo, situación y hombres con quienes ha de trabajar. El político de alto rango se caracteriza porque rara vez ha de sacrificar algo que crea posible, ilusionándose sobre esos límites, ni tampoco es frecuente que deje de ver lo que realmente puede realizarse. A esta cualidad pertenece—y ello debe repetirse una y otra vez para enseñanza precisamente de los alemanes—el no confundir lo que debe ser con lo que tiene que ser. Las formas fundamentales del Estado y de la vida política, la dirección y estado de su evolución están vinculados a una época y son inalterables. Todos los éxitos políticos se consiguen con ellos, no contra ellos. Los adoradores de ideales políticos crean de la nada. Son en su espíritu libres; pero sus construcciones ideológicas, basadas en los conceptos aéreos de sabiduría, justicia, libertad, igualdad, son al cabo siempre las mismas y reaparecen una y otra vez. Al que domina los hechos le basta empujar imperceptiblemente lo que para él existe absolutamente. Esto parece poco, y, sin embargo, aquí es donde comienza la libertad en sentido superior. Lo que aquí importa son los *pequeños* rasgos, la última presión providente sobre el timón, el fino sentido de las más delicadas oscilaciones en los pueblos y las almas particulares, El arte político es la visión clara de las grandes líneas, trazadas inmutables, y la mano segura para lo *singular*, lo personal, que dentro de esas líneas puede convertir una inminente fatalidad en un éxito decisivo. El secreto de todas las victorias está en la organización de lo imperceptible. Quien sabe desenvolverse de esta manera puede, como representante del

vencido, dominar al vencedor. así, Talleyrand en Viena. César, cuando su situación era casi desesperada, puso en Luca el poder de Pompeyo insensiblemente al servicio de sus fines, con lo que logró enterrarlo. Pero existe un límite peligroso de la posibilidad, límite con el que casi nunca ha chocado el perfecto tacto de los diplomáticos barrocos, siendo, en cambio, privilegio de ideólogos el tropezar de continuo con él. Hay giros en la historia por los que el entendido se deja llevar durante buen tiempo para no perder la dominación.

Cada situación tiene determinada elasticidad, que conviene apreciar con la mayor exactitud. El estallido de una revolución demuestra siempre falta de tacto político en los gobernantes y en sus adversarios.

Lo necesario debe hacerse *a tiempo*, cuando es aún una merced o regalo con que la fuerza gobernante se afirma en la confianza de los gobernados. No debe realizarse como un sacrificio que revela debilidad y provoca menosprecio. Las formas políticas son formas vivientes que inevitablemente cambian en determinado sentido. Y cesa de estar «en forma» quien pretenda obstaculizar ese curso o desviarlo en el sentido de un ideal. La nobleza romana tuvo buen tacto en esto; la espartana, no. En el periodo de la democracia creciente se ha alcanzado una y otra vez el momento fatal (en Francia 1789 en Alemania 1918) en que ya era demasiado tarde para ofrecer la necesaria reforma como un libre obsequio; y entonces hubiera sido mejor negarla con energía decidida, porque ya lo que significaba era un *sacrificio* y, por tanto, la disolución. Pero quien no sabe ver la primera necesidad a tiempo, desconocerá más seguramente la segunda. La marcha hacia Canossa puede comenzar o demasiado pronto o demasiado tarde. Esta precisión es lo que decide que los pueblos en lo futuro sean un sino para los demás o padezcan el sino de los demás. Ahora bien; la democracia ascendente repite el mismo error y se empeña en conservar lo que era el ideal de ayer. Este es el peligro del siglo XX. En todos los senderos del cesarismo se encuentra siempre un Catón.

La influencia que un hombre de Estado, incluso el de posición excepcionalmente fuerte, ejerce sobre los *métodos* políticos es muy escasa. El político de rango no se engaña tampoco sobre este punto. Es su problema el laborar con la forma y en la forma histórica dada. Sólo el teórico se entusiasma inventando formas más ideales. Mas para «estar en forma» política hace falta *dominar en absoluto los recursos y medios más modernos*. En esto no hay elección posible. Los medios y los métodos están dados con el tiempo y pertenecen a la forma interna del tiempo. Quien se equivoque en esto, quien deje que sus gustos y sentimientos tengan más fuerza que su tacto, abandonará los hechos, que se le irán de la mano. El peligro de una aristocracia consiste en ser conservadora en los medios; el peligro de la democracia es confundir la fórmula con la forma. Los medios del presente son todavía por muchos años los parlamentarios; elecciones y prensa. Podrá pensarse acerca de ellos lo que se quiera, podrá admirárseles o despreciarlos; pero hay que *dominarlos*. Bach y Mozart *dominaban* los medios musicales de su época. Tal es el signo de toda maestría. No de otra suerte sucede en el arte del Estado. Pero lo que importa no es la forma exterior visible para todos; ésta es simplemente la vestidura de la otra. Por eso puede cambiar sin que nada cambie en la esencia del suceder; puede reducirse a conceptos y textos constitucionales sin tocar siquiera a la realidad, y la ambición de todos los revolucionarios y doctrinarios se limita a mezclarse en ese juego de derechos, principios y libertades sobre la superficie histórica. El hombre de Estado sabe que la extensión de un derecho electoral

es inesencial, comparada con la técnica de *hacer* elecciones, técnica diferente entre atenienses o romanos, entre jacobinos, americanos y aun alemanes. ¿Qué importa el texto de la Constitución inglesa ante el hecho de que su aplicación está dominada por un pequeño número de familias distinguidas, de suerte que Eduardo VII era un ministro de su Ministerio? Y por lo que se refiere a la prensa moderna, podrá el místico descansar en la idea de que es constitucionalmente una prensa «libre»; el entendido, en cambio, pregunta tan sólo: ¿A la disposición de quién está?

La política es, por último, la forma en que se cumple la historia de una nación dentro de una pluralidad de naciones.

El gran arte consiste en mantener la nación propia «en forma» interiormente, para afrontar los acontecimientos exteriores.

Esta es, no sólo para los pueblos, los Estados y las clases sociales, sino para toda unidad viva, hasta los más sencillos enjambres animales y aun hasta el cuerpo singular, la relación natural entre política interior y política exterior, *la primera de las cuales existe exclusivamente para la segunda y no al revés*. El genuino demócrata suele considerar la política interior como un fin en si; el diplomático de término medio no piensa más que en la política exterior. Por esta *razón* los éxitos de uno y de otro están todos en el aire. El maestro político se muestra sin duda del modo más visible en la táctica de reformas interiores, en su actividad económica y social, en la habilidad para mantener la forma pública del conjunto, los «derechos y libertades» armónicos con el gusto de la época y al *mismo tiempo* dotados de capacidad de ejercicio, en la educación de los sentimientos, sin los que es imposible que un pueblo permanezca «en forma»: confianza, respeto a la dirección, conciencia de la fuerza, contento y, si es necesario, entusiasmo. Pero todo eso recibe su valor cuando se refiere al hecho fundamental de la historia superior: que un pueblo no está solo en el mundo y que sobre su futuro decide la proporción de sus fuerzas respecto de los demás pueblos y no la mera ordenación interna.

Y como la visión del hombre corriente no llega tan lejos, ha de poseer esa visión aguda la minoría regente, esa minoría en donde el hombre de Estado encuentra el instrumento para realizar sus propósitos [242].

Para la política primitiva de todas las culturas están fijamente dadas las potencias directivas. Toda la existencia está estrictamente en forma patriarcal y simbólica; los vínculos de la madre tierra son tan fuertes, la relación feudal y también el Estado de clase son tan evidentes para la vida, que la política de los tiempos homéricos y góticos se limita a actuar en el marco de la forma absolutamente dada. Estas formas varían en cierto modo por si mismas. A nadie se le ocurre clara la idea de que esa sea una *tarea* de la política, incluso cuando una monarquía es derrocada o una nobleza sojuzgada. No hay más que política de

clase, política imperial, papal, de los vasallos. La sangre, la raza habla en empresas instintivas, semi conscientes; pues también el sacerdote, por cuanto hace política, obra como hombre de raza. Todavía no han aparecido los «problemas» del Estado. La soberanía y las clases primordiales, todo el mundo de las formas primitivas, está establecido por Dios y dentro de su *supuesto* es como combaten las minorías orgánicas, las *facciones*.

Pertenece a la esencia de la facción la imposibilidad en que se halla de concebir que sea posible cambiar el plan de las cosas. Lo que la facción quiere es conquistar un rango dentro del orden dado; quiere fuerza y riqueza, como todo cuanto crece en un mundo creciente. Las facciones son grupos en los que la afinidad de las casas, el honor, la fidelidad, las alianzas de una intimidad casi mística, representan un papel y las ideas abstractas quedan por completo excluidas.

Así son las facciones en la época homérica y gótica, Telémaco y los pretendientes en Itaca, los azules y los verdes bajo Justiniano, los güelfos y los gibelinos, las casas de Lancaster y de York, los protestantes [243], los hugonotes y también las fuerzas impulsivas de la fronda y de la primera tiranía. El libro de Maquiavelo alienta todo él en este espíritu.

El cambio aparece cuando, con la gran ciudad, toma la dirección la burguesía, la tercera clase o la no-clase [244]. Ahora, por el contrario, es la *forma* política la que se convierte en objeto de la lucha, en problema. Hasta entonces había sido producida por maduramiento; ahora debe ser creada. Despierta la política; no es sólo que ahora es entendida, sino que es, además, reducida a conceptos. Frente a la sangre y a la tradición álzanse los poderes del espíritu y del dinero. En lugar de lo orgánico aparece lo organizado; *en lugar de la clase, el partido*. Un partido no es un producto de la raza, sino una colección de individuos. Por eso es tan superior a las viejas clases en espíritu, como les es inferior en instinto. El partido es enemigo mortal de toda articulación espontánea de las clases, cuya mera existencia contradice a la esencia del partido. Justamente por eso el concepto de partido va unido siempre al concepto *negativo*, destructivo, nivelador, *de la igualdad*. Ya no son reconocidos los ideales de clase, sino los intereses de profesión [245].

Pero lo mismo ocurre con el concepto de la libertad, que también es negativo [246]: los *partidos son un fenómeno puramente urbano*. Con la completa liberación de la ciudad respecto del campo, la política de clase cede el paso a la política de partido, ya tengamos de ello conocimiento o no; en Egipto al final del Imperio medio, en China con los Estados en lucha, en Bagdad y Bizancio con la época de los Abbassidas. En las grandes ciudades de Occidente fórmanse los partidos de estilo parlamentario; en las ciudades-Estados de la Antigüedad, los partidos del foro; y en los *mavalí* y en los frailes de Teodoro de Studion [247] reconocemos partidos de estilo mágico.

Pero siempre es la clase tercera, la no-clase, la unidad de la protesta contra la esencia misma de la clase, la que en su minoría directiva—«educación y posesión»—se presenta como un partido, con un programa, con un fin no sentido, sino definido y la negación de todo cuanto no concibe el entendimiento.

Por eso, en el fondo, no hay más que un solo partido, el de la burguesía, el liberal, que tiene perfecta conciencia de ese rango.

Se equipara al «pueblo». Sus enemigos, los que forman verdaderas clases, los «aristócratas y los curas», son enemigos del «pueblo» y traidores al «pueblo». Su opinión es la «voz del pueblo», que es inyectada en éste por todos los medios de la propaganda política—la oración del foro, la prensa de Occidente—para luego ser representada.

Las *clases primordiales* son la nobleza y la clase sacerdotal.

El *partido primordial* es el del dinero y el espíritu, el liberal, el de la gran ciudad. Aquí está la profunda justificación de los conceptos de democracia y aristocracia, para *todas* las culturas.

Es aristocrático el desprecio del espíritu urbano; es democrático el desprecio del aldeano, el odio a la tierra [248]. Es la diferencia entre la política de clase y la política de partido, entre la *conciencia* de clase y la *opinión* de partido, entre la raza y el espíritu, entre el crecimiento espontáneo y la construcción. Es aristocrática la cultura plena; es democrática la incipiente civilización de las ciudades mundiales; hasta que la oposición queda anulada por el cesarismo. Así como la nobleza es *la* clase y el «*tiers*» resulta siempre incapaz de estar realmente «en forma» de ese modo. Así también la nobleza no puede nunca, no diré organizarse, pero ni sentirse como partido.

Pero no es libre de renunciar a ello. Todas las constituciones modernas niegan las clases y se fundan sobre los partidos, como forma fundamental evidente de la política. El siglo XIX —y, por tanto, también el siglo ni antes de Jesucristo— es la época más brillante de la política de partido. Su rasgo democrático obliga a la formación de *contrapartidos*, y si antaño — aun en el siglo XVIII — el *tiers* se constituyó según el modelo de la nobleza, como clase, ahora se forma según el modelo del partido liberal, un partido conservador como *arma defensiva* [249], partido dominado enteramente por las formas del liberal, partido aburguesado sin ser burgués y atenido a una táctica cuyos modos y métodos están exclusivamente determinados por el liberalismo. Sólo les queda la elección: o manejar estos métodos mejor que sus adversarios [250], o perecer. Pero uno de los más profundos rasgos de la clase consiste en no comprender esta situación y combatir no al enemigo, sino la forma, apelando a los extremos recursos, cosa que al comienzo, de toda civilización devasta la política interior de Estados enteros y los entrega inermes al enemigo exterior. La necesidad para todo partido de aparecer en forma burguesa se convierte en caricatura, cuando bajo las capas urbanas cultas y ricas se organiza el resto en partido. El marxismo, que en teoría es una negación de la burguesía, es hasta la médula burgués en su actitud y conducta como partido. Existe un conflicto permanente entre la voluntad, por una parte, que necesariamente se sale del marco de toda política de partido y, por ende, de toda constitución—ambas cosas son exclusivamente liberales—, y que honradamente sólo podría denominarse guerra civil, y, por otra parte, la actitud, que se cree obligatoria y que desde luego hay que adoptar para conseguir en esta época algún éxito duradero. Pero la actitud de un partido de la nobleza en un Parlamento es íntimamente tan falsa como la del proletariado. Sólo la burguesía está aquí en su elemento.

En Roma, los patricios y los plebeyos lucharon esencialmente como clases desde la institución de los tribunos (471) hasta el reconocimiento de su poder legislativo en la revolución de 287. A partir de este instante, su hostilidad no tiene ya más que un sentido

genealógico. Nacen partidos que muy bien pueden llamarse liberal y conservador, el *populus* [251], que da el tono en el foro, y la *nobilitas*, que se apoya en el Senado. Hacia 287 se convierte éste, de un consejo familiar de las viejas estirpes, en un consejo político de la aristocracia administrativa.

Próximos al *populus* se hallan los comicios centuriados, escalonados según la fortuna, y los *equites*, grupo de los grandes ricachos. Próxima a la *nobilitas* se halla la clase aldeana muy influyente en los comicios tribunos. Recuérdese, en el primer caso, a los Gracos y a Mario; en el segundo, a C. Flaminio; y basta con mirar detenidamente para ver cambiada la posición de los cónsules y tribunos. Estos ya no son los hombres de con-fianza, nombrados, respectivamente, por la primera y la tercera clase y cuya actitud está definida por ello; ahora representan los partidos y cambian con estos. Hay cónsules «liberales», como Catón el Antiguo, y tribunos «conservadores», como Octavio, el enemigo de Ti. Graco. Ambos partidos designan sus candidatos para las elecciones e intentan sacarlos por todos los medios de la propaganda demagógica; y si el dinero no ha tenido éxito en las elecciones, lo tiene—y cada día más—en los elegidos.

En Inglaterra, los *torys* y los *whigs* se han constituido como partidos a principios del siglo XVIII. En la forma ambos se han aburguesado, ambos han aceptado la letra del programa liberal, con lo que la opinión pública—como siempre—se ha quedado perfectamente convencida y satisfecha [252]. Este habilísimo y oportunísimo giro ha hecho que no se formara un partido hostil a la clase, como en la Francia de 1789. Los miembros de la Cámara baja convirtiéronse de delegados de la clase dominante en representantes del pueblo, siguiendo, empero, en dependencia económica de aquella clase; la dirección siguió en las mismas manos, y la oposición entre los partidos, para los que desde 1830 se introdujo espontánea la denominación de liberal y conservador, consistió en un más o menos, pero no en un esto o aquello. Son los mismos años en que el sentimiento liberal literario de la «Joven Alemania» se convirtió en un credo de partido; y los mismos también en que en América, bajo el presidente Jackson, se organizó el partido republicano frente al democrático, y se reconoció en toda forma el principio de que las elecciones son un negocio y que todos los funcionarios del Estado son el botín del vencedor [253].

Pero la forma de la minoría gobernante sigue un desenvolvimiento que *de la clase pasa al partido y de éste, inevitablemente, al séquito de un individuo*. El final de la democracia y su conversión en cesarismo se manifiesta, pues, no en que desaparezca el partido de la tercera clase, sino en que desaparece el partido como forma en general. La convicción, el fin popular, los ideales abstractos de toda auténtica política de partido dejan de existir y en su lugar aparece la política *privada*, la irreprimida voluntad de poder, que manifiestan unos pocos hombres de raza. Una clase posee instintos, un partido tiene un programa; pero un séquito tiene un señor: este es el camino que del patriciado y la plebe pasa por los optimates y populares para llegar a los pompeyanos y cesarianos. La época de la auténtica dominación de los partidos comprende apenas dos siglos, y para nosotros hállase ya desde la guerra mundial en plena decadencia. El hecho de que toda la masa electoral, movida por un común impulso, envié hombres para que gestionen sus ideales, como creen ingenuamente todas las constituciones, no es posible mas que en los comienzos, en el

primer ímpetu, y supone que no existen ni los indicios de una organización de determinados grupos. Así era en la Francia de 1789; así en la Alemania de 1848. Pero con la existencia de una asamblea va unida en seguida la formación de unidades tácticas, cuya cohesión obedece a la voluntad de *afirmar* la posición dominante conquistada, y que no se consideran, ni mucho menos, como los altavoces por donde hablan sus electores, sino al revés, se esfuerzan por todos los medios de la propaganda en captar el ánimo de los votantes, para utilizarlos en pro de sus propios fines. Una dirección popular, cuando se ha organizado, se convierte en el *instrumento* de la organización, y avanza incesantemente por ese camino, hasta que la organización misma se convierte en instrumento de su jefe. La voluntad de poderío es más fuerte que toda teoría. Al principio surge la dirección y el aparato para servir al programa; luego son éstos defendidos por sus poseedores para conservar el poderío y el provecho, como es hoy muy general el caso de que en todos los países miles de personas viven del partido y de los cargos y negocios que el partido da. Por último, el programa desaparece del recuerdo y la organización labora por sí sola.

Todavía con Escipión el viejo y Qu. Flaminio puede hablarse de amigos que los acompañan en la guerra; pero Escipión el joven se ha formado ya una *cohors amicorum* primer ejemplo de un séquito organizado, que trabaja también en los tribunales de justicia y en las elecciones [254]. Igualmente la relación de fidelidad entre el patrón y el cliente, relación que primordialmente era toda patriarcal y aristocrática, se desarrolla en forma de una comunidad de intereses con bases materiales; y ya antes de César existen acuerdos escritos entre candidatos y electores, con exacta determinación del pago y de la contraprestación.

Por otra parte se forman, exactamente como hoy en América, clubs y sociedades electorales, que dominan la masa de los electores del distrito, para tratar sobre el negocio electoral, de potencia a potencia, con los grandes Jefes, precursores de los Césares [255]. Esto no es un fracaso de la democracia, sino su sentido y su necesario resultado final, y las quejas de los idealistas soñadores sobre esta destrucción de sus esperanzas caracteriza tan sólo la ceguera que padecen para la inflexible dualidad de las verdades y los hechos, y el vínculo interior del espíritu y el dinero.

La *teoría* político-social es sólo una base—aunque necesaria—de la política de partido. La orgullosa serie que va de Rousseau a Marx tiene su «pendant» en los antiguos, desde los sofistas hasta Platón y Zenón. En China, los rasgos fundamentales de las doctrinas correspondientes pueden reconocerse en la literatura confuciana y taoística. Basta citar el nombre del socialista Moh-Ti. En la literatura bizantina y árabe de la época abbasida, donde el radicalismo aparece siempre en forma severamente ortodoxa, ocupan un amplio espacio y actúan como fuerzas impulsoras en todas las crisis del siglo IX. En Egipto y en la India su existencia se demuestra por el espíritu de los acontecimientos en las épocas de los Hicsos y de Buda. No necesitan expresión literaria. No menos eficaz es la propaganda oral, la predicación en sectas y hermandades, tan corrientes en las direcciones puritanas, esto es, en el Islam y en el Cristianismo anglo americano.

¿Son esas doctrinas «verdaderas» o «falsas»? Esta pregunta carece de sentido para el mundo de la historia política. Hay que repetirlo constantemente. La «refutación», por ejemplo, del marxismo pertenece a la esfera de las disertaciones académicas o debates

públicos, donde siempre tiene cada cual razón y los demás nunca. Lo que importa es si son eficaces, desde cuándo y para cuánto tiempo es la creencia en la posibilidad de mejorar el mundo, según un sistema ideológico, una potencia con la cual haya de contar la política. Nos encontramos en un tiempo de ilimitada confianza en la omnipotencia de la razón.

Los grandes conceptos universales, libertad, derecho, humanidad, progreso, son sagrados. Las grandes teorías son evangelios. Su fuerza de persuasión no descansa en razones, pues la masa de un partido no tiene ni la energía crítica ni la distancia suficiente para examinarlas en serio, sino en la consagración sacramental de sus grandes lemas. Sin duda este encanto se limita a la población de las grandes urbes y a la época del racionalismo, «religión de los educados» [256]. No tiene influjo sobre el aldeano, y sí lo tiene sobre la masa ciudadana es por cierto tiempo; pero lo tiene con la energía de una nueva revelación.

Hay conversiones; las gentes se adhieren con devoción a las palabras y a sus profetas; hay mártires en las barricadas, en los campos de batalla, en los cadalsos; ante las miradas febriles se abre un paraíso futuro político y social, y la crítica sobria parece mezquina y profana y digna de la muerte.

Por eso libros como el *Contrato social* y el *Manifiesto comunista* son poderes de primer orden, en la mano de hombres de voluntad que han sabido encumbrarse en la vida de partido y formar y utilizar la convicción de las masas dominadas [257].

Pero la fuerza de estas ideas abstractas no se extiende más de los dos siglos que dura la política de partido. Al fin ya no son refutadas, sino tediosas. Hace ya tiempo que Rousseau es aburrido. Marx lo será en breve. Por último, no es ya esta o aquella teoría lo que se abandona, sino la fe misma en toda teoría, y con ella el optimismo del siglo XVIII, que creyó poder mejorar los hechos insuficientes merced a la aplicación de conceptos. Cuando Platón, Aristóteles y sus contemporáneos definieron y mezclaron las formas antiguas de constitución para obtener la más sabia y la más bella, todo el mundo escuchó atento, y precisamente Platón, en su intento de transformar a Siracusa, según receta ideológica, arruinó esta ciudad [258].

Creo también seguro que los Estados meridionales de China fueron estropeados por experimentos filosóficos de la misma especie, cayendo inermes en manos del imperialismo de Tsin [259]. Los jacobinos, fanáticos de la libertad e igualdad, han entregado a Francia, desde el directorio, para siempre, al dominio alternativo del ejército y de la bolsa, y toda revuelta socialista abre nuevas vías al capitalismo. Pero cuando Cicerón escribió su libro del Estado para Pompeyo, y Salustio escribió sus dos libros de advertencias para César, nadie ya hizo caso. En Ti. Graco quizá pueda reconocerse aún una influencia de aquel entusiasta estoico Blossio, que se suicidó después, habiendo causado la ruina de Aristoneikos de Pergamo [260]. Pero en el último siglo anterior a Cristo ya las teorías son un tema manido de la escuela y ya de lo que se trata es de la fuerza nada más.

Nadie debe engañarse: para nosotros termina ahora la época de la teoría. Los grandes sistemas del liberalismo y el socialismo han nacido todos entre 1750 y 1850. El de Marx tiene ya casi un siglo y es el último que ha quedado. Interiormente significa, con su concepción materialista de la historia, la consecuencia extrema del racionalismo y, por lo

tanto, un punto final. Pero así como la fe en los derechos del hombre (Rousseau) perdió su energía hacia 1848, así la fe en Marx pierde su fuerza con la guerra mundial. El que compare la devoción hasta la muerte que las ideas de Rousseau hallaron en la Revolución francesa, con la actitud de los socialistas en 1918, que hubieron de mantener ante sus partidarios y en éstos mismos una convicción que ya no poseían, y no por la idea, sino por el poder que de ello dependía; quien haga esa comparación verá prefijado el camino por donde ha de ir al fin todo programa, pues que ya sólo representa un obstáculo en la pugna por el poder. La fe en los programas caracteriza al abuelo; para el nieto esa fe es prueba de provincialismo. En su lugar empieza a germinar ya hoy una nueva devoción resignada, que arraiga en la miseria del alma y la tortura de la conciencia, una devoción que ya no pretende reformar este mundo y que en lugar de los conceptos crudos busca el misterio, y ha de encontrarlo en las profundidades de la segunda religiosidad [261].

18

Este es un aspecto, el aspecto verbal del gran hecho democracia. Réstanos considerar el otro—decisivo—, el de la raza [262].

La democracia hubiera permanecido en las cabezas y en el papel, si no hubiese habido entre sus defensores algunas naturalezas señoriales para quienes el pueblo no era sino objeto y los ideales sino medios, bien que esos hombres no se hayan dado siempre cuenta de ello. Todos los métodos, incluso los más inocentes, de la demagogia—que es por dentro lo mismo que la diplomacia del antiguo régimen, sólo que aplicada a las masas en vez de a los príncipes y embajadores, enderezada a opiniones violentas y explosiones de voluntad en vez de dirigida a refinados espíritus, una orquesta de instrumentos de cobre en vez de la vieja música de cámara—, han sido elaborados por demócratas honrados, pero prácticos, y los partidos de la tradición los han aprendido de éstos.

Pero, desde luego, lo que caracteriza la vía de la democracia es que los creadores de constituciones populares no han adivinado jamás los efectos reales de sus bosquejos; ni el creador de la constitución «serviana» en Roma, ni la Asamblea nacional de París. Estas formas no han crecido espontáneamente, como el feudalismo, sino que han sido obra de reflexión, y no sobre la base de un profundo conocimiento de hombres y cosas, sino sobre representaciones abstractas del derecho y la justicia; por eso se abre un abismo entre el espíritu de las leyes y las costumbres prácticas, que se forman en silencio bajo la presión de las leyes, para adaptarlas al ritmo de la vida real o mantenerlas alejadas de ésta. Sólo la experiencia ha mostrado, al cabo de la evolución, que los derechos del pueblo y la influencia del pueblo son cosas distintas. Cuanto más general es el sufragio, tanto *menor* es el poder de los electores.

En los comienzos de una democracia todo el campo pertenece al espíritu. Nada hay más noble y puro que la sesión de la noche del 4 de agosto de 1789 y el juramento del juego de Pelota o los entusiasmos en la iglesia de San Pablo, de Francfort, donde con el poder en las

manos se discutió sobre verdades universales, tanto tiempo, que los poderes de la realidad pudieron reunirse y eliminar a los soñadores. Pero bien pronto se presenta la otra magnitud de toda democracia, haciendo patente el hecho de que para hacer uso de los derechos constitucionales hay que tener dinero [263]. Para que un derecho electoral realice aproximadamente lo que el idealista imagina, hace falta que no haya jefatura organizada que influya sobre los electores en su propio interés y en la medida del dinero disponible. Pero cuando dicha jefatura existe, ya la elección sólo significa una censura que la masa ejerce sobre las organizaciones particulares, en cuya formación no tiene, al fin, la menor influencia.

Igualmente el derecho fundamental, ideal, de las constituciones occidentales, el derecho de la masa a escoger libremente sus representantes, es mera teoría, pues toda organización desarrollada se completa, en realidad, a sí misma [264]. Por último, despunta el sentimiento de que el sufragio universal no contiene ningún derecho real, ni siquiera el de elegir entre los partidos; porque los poderes, alimentados por el sufragio, dominan merced al dinero todos los medios espirituales de la palabra y la prensa, y de esta suerte desvían la opinión del individuo sobre los partidos, a su gusto, mientras que, por otra parte, disponiendo de los cargos, la influencia y las leyes, educan un plantel de partidarios incondicionales, justamente el «Caucus», que elimina a los restantes y los reduce a un cansancio electoral que ni en las grandes crisis puede ya ser superado.

Al parecer, existe una poderosa diferencia entre la democracia occidental parlamentaria y las democracias de la civilización egipcia, china, árabe, que no conocen la idea de elecciones populares. Pero para nosotros, en esta época, la masa, como *cuerpo electoral*, está «en forma», en el mismo sentido exactamente en que lo estaba antes, cuando era cuerpo de subditos, esto es, que *sigue siendo un objeto para un sujeto*, como lo era en Bagdad y Bizancio en figura de secta o clero regular, y en otros lugares en figura de ejército dominante, o asociación secreta o Estado particular dentro del Estado. La libertad es, como siempre, puramente negativa [265]. Consiste en la repulsa de la tradición, de la dinastía, de la oligarquía, del califato. Pero el poder efectivo pasa en seguida de estas formas a otras potencias nuevas, jefes de partido, dictadores, pretendientes, profetas y su séquito. Y ante éstos sigue siendo la masa *objeto sin condiciones* [266]. El «derecho del pueblo a regirse a sí mismo» es una frase cortés; en realidad, todo sufragio universal—inorgánico—. nula bien pronto el sentido primordial de la elección. Cuanto más a fondo quedan eliminadas las espontáneas articulaciones de clases y profesiones, tanto más amorfa se toma la masa electoral y tanto más indefensa queda entregada a los nuevos poderes, a los jefes de partido que dictan a la masa su voluntad, con todos los medios de la coacción espiritual, que luchan entre sí la lucha por el poder con métodos ignorados e incomprensidos por la masa y que esgrimen la opinión pública como arma para atacarse unos a otros. Así, la democracia va empujada por un impulso irresistible que la conduce a anularse a sí misma [267].

Los derechos fundamentales de un pueblo antiguo (*demos, populus*) se extienden a la ocupación de las altas magistraturas políticas y a la justicia [268]. Para ello estaba «en forma» en el foro. Estaba allí en sentido euclidiano, masa corporalmente presente, reunida en un punto, en donde era objeto de una preparación típicamente antigua, con medios próximos, corpóreos, sensibles; con una retórica que actuaba inmediatamente sobre todos los oídos y los ojos, retórica que, con sus recursos, para nosotros repugnantes e

insoportables—lágrimas fingidas, vestiduras rasgadas [269], desvergonzado encomio de los presentes, extravagantes mentiras sobre los adversarios, copioso arsenal de brillantes giros y sonoras cadencias—, nació exclusivamente en ese punto y para ese fin. También actuaban sobre aquella masa los juegos, los regalos, las amenazas, los golpes, pero sobre todo el dinero. Conocemos los comienzos de esto por la Atenas de 400 [270] y el final, en proporciones horribles, por la Roma de César y Cicerón. Ocurre lo de siempre: el nombramiento de los representantes de la clase se convierte en pugna entre candidatos de partido. Con lo cual queda preparado el campo para la actuación del dinero, actuación que desde Zaina crece en dimensiones de un modo tremendo.

«Cuanta mayor fue la riqueza que se encontraba en las manos de algunos individuos, tanto más se convertía la lucha política en cuestión de dinero» [271]. Con esto está dicho todo. Sin embargo, en un sentido profundo sería falso hablar de corrupción.

No se trata de una degeneración de la práctica; es la práctica misma, la práctica de la democracia madura, la que toma estas formas con necesidad fatal. El censor Appio Claudio (310), que sin duda era un auténtico helenista, un ideólogo de la Constitución—como cualquier personaje del círculo de madame Roland—, pensó seguramente siempre, al hacer su reforma, en derechos electorales y no en el arte de hacer elecciones; pero aquellos derechos preparan este arte. En este arte es donde se revela la raza, que pronto se impone por completo. Dentro de una dictadura del dinero no puede considerarse la labor del dinero como una corrupción.

La carrera romana de las magistraturas, desde que se verificaba en forma de elecciones, requería un capital que hacia del político incipiente el deudor de los que le rodeaban. Sobre todo el cargo de edil, en el que había que sobrepasar a los antecesores mediante juegos públicos, para obtener en adelante los votos de los espectadores. Sila perdió su primera elección de pretor porque no había sido antes edil. Añádase a esto el brillante séquito con que habla que presentarse en el foro para adular a la masa ociosa. Había una ley que prohibía el pago de los acompañantes; pero todavía era más caro obligar a personas distinguidas con préstamos, recomendaciones para cargos y negocios y defensas ante los tribunales, que imponían a los defendidos el deber de acompañar y visitar por las mañanas al defensor. Pompeyo era patrón de medio mundo, desde los aldeanos de Picenum hasta los reyes de Oriente; representaba y protegía a todos; éste era su capital político, capital que pudo oponer a los préstamos sin interés de Craso y a los «dorados» [272], que el conquistador de Galia confería a todos los ambiciosos. A los electores se les servían comidas por distritos [273], se les señalaban entradas para los juegos de gladiadores o, como Milón hacía, se les remitía el dinero a casa. Cicerón llama a esto respetar las costumbres de los padres. El capital electoral llegó a adquirir dimensiones americanas y a veces alcanzó a centenares de millones de sestercios. Durante las elecciones del 54 el interés del dinero subió de 4 a 8 por 100, porque la mayor parte de las enormes masas metálicas que había en Roma fue dedicada a la propaganda. César, siendo edil, gastó tanto, que Craso hubo de garantizarlo por veinte millones para que los acreedores le dejasen marchar a la provincia; y en las elecciones de pontífice máximo volvió a abusar de su crédito hasta tal punto, que su adversario Cátulo pudo ofrecerle dinero si se retiraba, pues de no vencer estaba perdido. Pero la conquista y explotación de Galia—que por eso mismo acometió—hizo de él el hombre más rico del mundo.

En este momento ya propiamente estaba ganada la batalla de Farsalia [274]. Pues César conquistó esos millares de millones para tener *poder*, como Cecil Rhodes, y no por afición a la riqueza, como Verres, y, en el fondo, como Craso, gran financiero con aficiones políticas. Comprendió César que sobre el suelo de una gran democracia los derechos constitucionales no son nada sin dinero y lo son todo con dinero. Cuando Pompeyo soñaba con poder sacar legiones de la tierra, ya César las había obtenido merced a su dinero. César se encontró con estos métodos; los aplicó con maestría, pero no se identificó con ellos.

Hay que comprender claramente que hacia 150 los partidos que se habían formado en torno a ciertos principios, comienzan a convertirse en los séquitos personales de ciertos hombres, que tenían fines políticos personales y dominaban el manejo de las armas de su tiempo.

Además del dinero era necesario tener influencia en los tribunales. Como las asambleas populares antiguas se limitaban a votar, y no deliberaban, el proceso ante los Rostra era *una forma de la lucha partidista*, y propiamente constituía la escuela de la elocuencia *política*. El joven político comenzaba su carrera acusando y si le era posible aniquilando alguna gran personalidad [275], como Craso, a los diecinueve años, acusó y venció al famoso Papirio Carbon, amigo de los Gracos, que más tarde se pasó a los optimates. Catón fue, por el mismo motivo, acusado cuarenta y cuatro veces y siempre absuelto.

La cuestión de derecho no era en esto lo importante [276]. La posición política de los jueces, el número de los patronos, la extensión y cuantía del séquito constituyen los elementos decisivos; y el número de los testigos sirve sólo propiamente para poner de manifiesto el poder político y financiero del acusador.

Toda la elocuencia de Cicerón contra Verres tiende, bajo la máscara de un suntuoso *pathos* moral, a convencer a los jueces de que su interés de clase les manda condenar al acusador.

Según la concepción antigua general, es evidente que el que tiene asiento en el tribunal ha de servir a los intereses privados y a los intereses de partido. Los acusadores democráticos en Atenas solían, al término de sus discursos, advertir a los jurados del pueblo que sí absolvían al acusado rico perderían sus devengos procesales [277]. La gran fuerza del Senado descansa en gran parte en el hecho de que, ocupando todos los tribunales, tenía en sus manos el destino de todo ciudadano. Puede, pues, comprenderse la trascendencia de la ley de 122, presentada por C. Graco, transfiriendo los tribunales a la clase de los *equites* (caballeros), lo cual equivalía a entregar la nobleza, esto

es, los altos magistrados, al mundo financiero [278]. Sila, en el año 83, además de las proscripciones de los grandes ricachos, decretó también la devolución al Senado de los tribunales, *como arma política*, naturalmente, y la lucha final de los poderosos halla también su expresión en el constante cambio en el modo de nombrar a los jueces.

Así, pues, la antigüedad—y el foro romano el primero— reunía la masa popular en un cuerpo sólido y visible, para obligarla a hacer de sus derechos el uso que los dirigentes querían. En época «correspondiente», la política europeo- americana ha creado *por la prensa* un campo de fuerza, con tensiones espirituales y monetarias, que se extiende sobre la tierra entera y en el que *todo* individuo está incluso, sin darse cuenta, de modo que ha de

pensar, querer y obrar como tiene por conveniente cierta dominante personalidad en lejano punto del globo. Es esto dinamismo en vez de estática; es sentimiento fáustico en vez del apolíneo y pathos de la tercera dimensión en vez de presente puro y sensible. No se habla de hombre a hombre; la prensa, y con ella el servicio de noticias radiotelefónicas y telegráficas, mantienen la conciencia de pueblos y continentes enteros bajo el fuego graneado de frases, lemas, puntos de vista, escenas, sentimientos, y ello día por día, año por año, de modo que el individuo se convierte en mera función de una «realidad» espiritual enorme. El dinero hace su camino político, bien que no como metal que pasa de una mano a otra. No se transforma tampoco en juegos y en vino. Se transforma en energía y determina por su cuantía la intensidad de la propaganda.

La pólvora y la imprenta guardan una relación íntima.

Ambas han sido inventadas en el alto gótico; ambas proceden del pensamiento germánico de la técnica; *ambas* son los grandes medios de la táctica fáustica a larga distancia. La Reforma, a principios de la época posterior, vio las primeras hojas volantes y las primeras piezas de campaña. La Revolución francesa, a principios de la civilización, vio el primer gran ataque de folletos, en otoño de 1788 y en Valmy el primer fuego en masa de la artillería. Con esto la palabra impresa, preparada en enormes masas y extendida sobre infinitos planos, se convierte en arma terrible en las manos de quien sepa manejarla. En Francia tratábase en 1788 de una expresión espontánea de convicciones privadas; pero en Inglaterra ya se había llegado al punto de producir metódicamente cierta impresión en los lectores. El primer gran ejemplo de esta táctica es la guerra de artículos, hojas volantes, memorias apócrifas que desde Londres se lanzaban contra Napoleón, incluso en territorio francés. Las hojas sueltas del siglo XVIII se convierten en «la prensa», como se dice con significativa anonimidad [279]. La campaña de prensa surge como continuación—o preparación— de la guerra con otros medios; y su estrategia, combates de vanguardia, maniobras aparentes, sorpresas, ataques en masa, se ha ido perfeccionando durante el siglo XIX, hasta el punto de que una guerra puede estar perdida antes de disparar el primer tiro, porque la prensa, entretanto, la ha ganado.

Hoy vivimos tan entregados sin resistencia a la acción de esa artillería espiritual, que pocos son los que conservan la distancia interior suficiente para ver con claridad lo monstruoso de este espectáculo. La voluntad de poderío, revestida en forma puramente democrática, ha llegado a su obra maestra, ya que el sentimiento de libertad se siente acariciado y halagado por la misma técnica que le impone la más completa servidumbre que ha existido jamás. El sentido liberal burgués está *orgulloso* de haber suprimido la censura, la última barrera; mientras tanto el dictador de la prensa—Northcliffe—mantiene a sus rebaños de esclavos lectores bajo el látigo de sus artículos, telegramas e ilustraciones. *La democracia ha substituido en la vida espiritual Se las masas populares el libro por el diario.* El mundo de los libros, con su abundancia de puntos de vista, que obligaba el pensamiento a crítica y selección, ya sólo existe en realidad para círculos pequeños. El pueblo lee *un* diario, «su» diario, que en millones de ejemplares entra todos los días en todas las casas, mantiene a los espíritus bajo su encanto, hace que se olviden los libros y, si uno u otro de éstos se insinúa alguna vez en el círculo visual, elimina su efecto mediante una crítica parcial,

¿Qué es la verdad? Para la masa, es la que a diario lee y oye. Ya puede un pobre tonto recluirse y reunir razones para establecer «la verdad»—seguirá siendo simplemente *su* verdad.

La otra, la verdad pública del momento, la única que importa en el mundo efectivo de las acciones y de los éxitos, es hoy un producto de la prensa. Lo que ésta quiere es la verdad. Sus jefes producen, transforman, truecan verdades. Tres meses de labor periodística, y todo el mundo ha reconocido la verdad [280].

Sus fundamentos son irrefutables mientras haya dinero para repetirlos sin cesar. La antigua retórica también procuraba más impresionar que razonar—Shakespeare, en el discurso de Antonio, ha mostrado brillantemente que éralo importante—; pero se limitaba a los presentes y al instante. El dinamismo de la prensa quiere efectos *permanentes*. Ha de tener a los espíritus *permanentemente* bajo presión. Sus argumentos quedan refutados tan pronto como una potencia económica mayor tiene interés en los contra argumentos y los ofrece con más frecuencia a los oídos y a los ojos. En el instante mismo, la aguja magnética de la opinión pública se vuelve hacia el polo más fuerte. Todo el mundo se convence en seguida de la nueva verdad. Es como si de pronto se despertase de un error.

Con la prensa política se relaciona la necesidad de educación escolar, educación que la antigüedad desconocía por completo. Hay en esto un afán inconsciente de reducir las masas, como objeto de la política de partido, a la violencia del diario.

Para el idealista de la democracia primera esto era «ilustración»; y aun hoy existen acá y allá algunas cabezas débiles que se entusiasman con la idea de la libertad de la prensa.

Pero eso precisamente es lo que da vía libre a los futuros cesares de la prensa mundial. El que sepa leer cae bajo su imperio; y la ensoñada autonomía se convierte, para la democracia posterior, en una radical servidumbre de los pueblos bajo los poderes que disponen de la palabra impresa.

La lucha hoy gira alrededor de esas armas. En los ingenuos primeros tiempos, el poderío periodístico era menoscabado por la censura, que servía de arma defensiva a los representantes de la tradición. Entonces la burguesía puso el grito en el cielo, proclamando en peligro la libertad del espíritu. Hoy la masa sigue tranquilamente su camino; ha conquistado definitivamente esa libertad; pero entre bastidores se combaten invisibles los nuevos poderes, comprando la prensa. Sin que el lector lo note, cambia el periódico y, por tanto, el amo [281]. También aquí triunfa el dinero y obliga a su servicio a los espíritus libres. No hay domador de fieras que tenga mejor domesticada a su jauría. Cuando se le da suelta al pueblo—masa de lectores—precipitase por las calles, lánzase sobre el objetivo señalado, amenaza, ruge, rompe. Basta un gesto al estado mayor de la prensa para que todo se apacigüe y serene. La prensa es hoy un ejército, con armas distintas, cuidadosamente organizadas; los periodistas son los oficiales; los lectores son los soldados. Pero sucede aquí lo que en todo ejército: el soldado obedece ciegamente y los cambios de objetivo y de plan de operaciones se verifican sin su conocimiento. El lector no sabe nada de lo que sucede y no ha de saber tampoco el papel que él representa.

No hay más tremenda sátira contra la libertad de pensamiento.

Antaño no era lícito pensar libremente; ahora es lícito hacerlo, pero ya no puede hacerse. Piénsase tan sólo qué sea lo que debe quererse; y esto es lo que se llama hoy libertad.

Otro aspecto de esta libertad es que, siéndole lícito a todo el mundo decir lo que quiera, la prensa es también libre de tomarlo en cuenta y conocimiento o no. Puede la prensa condenar a muerte una «verdad»; bástale con no comunicarla al mundo. Es esta una formidable censura del silencio, tanto más poderosa cuanto que la masa servil de los lectores de periódicos no nota su existencia [282]. Resurge aquí, como siempre sucede en los alumbramientos del cesarismo, un trozo de la época primitiva desaparecida [283]. El círculo del acontecer está a punto de cerrarse. Así como en los edificios de cemento y acero resurge de nuevo la voluntad expresiva del primer goticismo, pero fría, dominada, civilizada, así también anunciase aquí la férrea potencia de la iglesia gótica sobre los espíritus— en forma de «libertad democrática». La época del «libro» queda encuadrada entre el sermón y el periódico. Los libros son *expresión* personal; pero el sermón y el periódico obedecen a un *fin* impersonal. Los años de la escolástica ofrecen en la historia universal el único ejemplo de una crianza espiritual que no permite en ningún país libro, discurso, pensamiento alguno que contradiga a la unidad *querida*. Es este un dinamismo espiritual. Los antiguos, los indios, los chinos hubieran visto con horror este espectáculo. Pero justamente resurge esto como resultado *necesario* del liberalismo europeo-americano; como decía Robespierre, es: «el despotismo de la libertad contra los tiranos». En lugar de la hoguera aparece ahora el gran silencio. La dictadura de los Jefes de partido se apoya sobre la dictadura de la prensa. Por medio del dinero se pretende arrebatar a la esfera enemiga enjambres de lectores y pueblos enteros, para reducirlos al propio alimento intelectual. El lector se entera de lo que *debe* saber y una voluntad superior informa la imagen de su mundo. Ya no hace falta obligar a los súbditos al servicio de las armas, como hacían los príncipes de la época barroca. Ahora se fustigan sus espíritus con artículos, telegramas, ilustraciones—¡Northcliffe!—hasta que ellos mismos *exigen* las armas y obligan a sus jefes a una guerra a la que estos jefes *querían* ser obligados.

Este es el final de la democracia. Si en el mundo de las verdades la prueba lo decide todo, en el mundo de los hechos es el *éxito* lo decisivo. El éxito significa el triunfo de una corriente vital sobre otras. La vida se ha impuesto; los ensueños de místicos filántropos se han convertido en instrumentos que manejan las naturalezas dominadoras. En la democracia posterior resurge la *raza* y esclaviza los ideales o los tira con sarcasmo al arroyo. Así sucedió en la Tebas egipcia, en Roma, en China; pero en ninguna civilización adoptó la voluntad de poderío una forma tan implacable. El pensamiento, y con él la acción de la masa, queda sujeto bajo una presión de hierro. Por eso, y sólo por eso, se es lector y elector, esto es, dos veces esclavo. Mientras tanto los partidos se convierten en obedientes séquitos de unos pocos, sobre los cuales el cesarismo ya empieza alanzar sus sombras. Así como la monarquía inglesa en el siglo XIX, así los Parlamentos en el XX serán poco a poco un espectáculo solemne y vano. Como allí el cetro y la corona, así aquí los derechos populares serán expuestos a la masa con gran ceremonia y reverenciados con tanto más cuidado cuanto menos signifiquen. Esta es la razón de por qué el *prudente* Augusto no desperdició ocasión de acentuar los usos sagrados de la libertad romana. Pero ya hoy el poder se muda de casa y de los Parlamentos se traslada a círculos privados; igualmente las

elecciones se convierten en una comedia. lo mismo para nosotros que en la antigua Roma. El dinero organiza la cosa en interés de los que lo tienen [284] y las elecciones se tornan un juego preparado que se pone en escena como si fuera la autonomía del pueblo. Y si primordialmente toda elección era una *revolución en formas legales*, esta forma ya se ha agotado y no queda más que «elegir» uno mismo su sino con los medios primitivos de la fuerza sangrienta, cuando la política del dinero resulta intolerable.

Por el dinero la democracia se anula a sí misma, después que el dinero ha anulado el espíritu. Mas justamente *porque* todos los ensueños han volado, aquellos ensueños de que la realidad pudiera cambiarse por las ideas de un Zenón o de un Marx; Justamente por haber aprendido que, en el reino de la realidad, una voluntad de poderío sólo puede ser derribada *por otra* voluntad de poderío—esta es la gran experiencia en la época de los Estados en lucha—; justamente por eso despierta al fin un anhelo profundo de todo cuanto vive de viejas y nobles tradiciones. La economía monetaria hastía hasta producir asco.

Espérase una salvación; escúchase atento por si llegara un sonido claro de honor y caballerosidad, de nobleza interior, de renuncia, de deber. Y despunta entonces de nuevo una época en la que despiertan en lo hondo los poderes formales de la sangre, que habían sido reprimidos por el racionalismo de las grandes urbes. Todo lo que se ha conservado de tradición dinástica, de vieja nobleza, de distinguidos hábitos superiores al dinero; todo lo que es en si bastante fuerte para ser, según la frase de Federico el Grande, *servidor* del Estado en labor dura, precavida, renunciadora, en posesión precisamente de un poder ilimitado; todo lo que frente al capitalismo he llamado yo socialismo [285], todo eso se tornará de pronto centro de enormes fuerzas vitales. El cesarismo *crece* sobre el suelo de la democracia; pero sus raíces penetran en los subsuelos de la sangre y de la tradición. El César antiguo debe su poder al tribunado, y su dignidad—y, por tanto, su duración—la posee como príncipe. También retorna aquí otra vez el alma del gótico primero; el espíritu de las órdenes de caballería supera a la rapiña de los Vikingos. Aunque los poderosos del futuro —ya que la gran forma política de la cultura está irremediamente superada— dominen el mundo como su posesión privada, sin embargo, este poderío informe e ilimitado tiene una *misión* que cumplir: la de cuidar sin descanso por ese mundo, cuidado que es lo contrario de los intereses en la época del dominio del dinero, y que requiere un alto sentimiento y conciencia del deber. Pero justamente por eso se produce entonces la lucha final entre la democracia y el cesarismo, entre los poderes directivos de una economía dictatorial y la voluntad de los Césares que es *puramente de orden político*. Para comprender esto, para comprender esta lucha final entre la *economía* y la *política*, lucha en la que la política *reconquista*, su imperio, hace falta dedicar una mirada a la fisonomía de la historia económica.

Notas:

[58] Véase t. III, pág. II, y nota a la pág. II.

[59] Sólo la mujer sin raza, la que no puede o no quiere tener hijos, la que ya no es historia, podría *hacer* la historia de los hombres, imitarla. Por otra parte, hay un profundo sentido en

la designación de «viejas mujeres» con que se califican a veces, por sus convicciones antipolíticas, los pensadores, doctrinarios y místicos del humanitarismo.

Quieren imitar la otra política, la de las mujeres, aunque no pueden.

[60] Véase t. III, pág. 171 y ss.

[61] Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht [Derecho imperial y derecho popular]*, 1891, pág. 63.

[62] Sohm, *Institutionen*, 1911, pág. 614.

[63] Sobre este principio descansa el concepto de dinastía en el mundo árabe—Omegas, Comnenos, Sassanidas—, concepto difícil para nosotros. Cuando un usurpador ha conquistado el trono despósase con algún miembro femenino de la comunidad consanguínea, y continúa de este modo la dinastía. No hay, en principio, la menor idea de una sucesión regular. Véase J. Wellhausen. *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit [Comunidad sin superioridad]*, 1900.

[64] R. Fick, *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit [La división social en la India del nordeste en la Época*

de Buda], 1897. pág. 301; K. Hillebrandt, *Alt-Indien [La India antigua]*. 1899, pág. 82.

[65] La facilidad con que en Rusia ha extinguido el bolchevismo las cuatro llamadas clases sociales de la época petrínica—nobles, comerciantes, pequeños burgueses, labradores— demuestra que estas clases eran simple imitación y práctica administrativa, pero sin simbolismo.

Pues el simbolismo no se ahoga por la fuerza. Corresponden a las diferencias exteriores de rango y de fortuna en el reino franco y visigodo y en el periodo miceniano, como aún las entrevemos por las partes más viejas de la *Ilíada*. En lo futuro han de constituirse las auténticas nobleza y sacerdocio rusos.

[66] Según el cual es un contrato sobre la mutua posesión de dos personas, contrato que se cumplimenta en el mutuo uso de las peculiaridades sexuales.

[67] Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden [La doctrina de los Upanishads]*, 1915, pág. 5

[68] Véase t. III, pág. 178.

[69] Véase t. III, pág. 13.

[70] Véase pág. 112 y s.

[71] *Allende el bien y el mal*, § 260.

[72] Al contrario, es posible refutar la propiedad, como tantas veces ha ocurrido en la filosofía china, antigua, india y occidental.

Pero refutarla no es suprimirla.

[73] Más joven y de menor fuerza simbólica es la posesión de *muebles*, como alimentos, utensilios, armas, posesión extendida en el reino animal. En cambio, el nido de un pájaro es propiedad vegetativa.

[74] Propiedad, en este importante sentido, como algo que crece con uno mismo, no se refiere tanto a la posesión individual como a la serie de generaciones en que la persona se halla incluida. Esto se manifiesta con gran fuerza en toda lucha entre familias aldeanas como entre casas principescas; el señor posee el terreno en nombre de la estirpe.

Así se explica el miedo a la muerte sin sucesor. *La propiedad es también un símbolo del tiempo*; por eso está en profunda conexión con el matrimonio. El matrimonio es una convivencia y mutua posesión, honda, vegetativa, entre dos seres humanos; acaba por reflejarse incluso en la creciente semejanza de los rasgos individuales.

[75] Véase t. III, pág. 351.

[76] Después de la muerte, los heterodoxos quedan excluidos de la eterna beatitud del tratado doctrinal y condenados al purgatorio de las notas, de donde, purificados por las oraciones de los creyentes, ascienden al paraíso de los párrafos.

[77] Negros judíos, que se dedican todos a la profesión de herreros.

[78] El *mir* primitivo no nace hasta 1600 y no desaparece hasta 1861 contrariamente a lo que afirman los entusiastas socialistas y paneslavos. La tierra es *comunal*, y los habitantes de la aldea son mantenidos en ella para poder sacarles, con su trabajo, el importe del impuesto.

[79] Brentano, *Byzant. Volkswirtschaft*, [Economía popular bizantina], 1917, pág. 15.

[80] El esclavo antiguo desaparece, en estos siglos, por sí mismo. Es éste uno de los más claros indicios que revelan la extinción del sentimiento antiguo del mundo y *de* la economía.

[81] Belisario entregó 7.000 jinetes para la guerra contra los godos; ese contingente era el que correspondía a sus dominios particulares. Pocos príncipes alemanes hubieran podido hacer eso bajo Carlos V.

[82] Poehlmann, *Röm Kaiserzeit* [La época del Imperio romano], en la Historia universal de Pflugk-Harttung, I, págs. 600 y ss.

[83] Véase pág. 42.

[84] A pesar de ED. Meyer, *Gesch. d. Altertums [Historia de la Antigüedad]*, 1, § 343.

[85] Véanse las jerarquías chinas en Schindler, *Das Priestertum im alten China [El sacerdocio en la antigua China]*, págs. 61 y ss.; las egipcias correspondientes, en ED. Mater, *Gesch. d. Altertums [Historia de la Antigüedad]*, 1, § 222; las bizantinas, en la *Notitia dignitatum*, que en parte proceden de la corte sassánida. En las ciudades antiguas hay viejos títulos que aluden a cargos cortesanos—kolakretes, pritanes, cónsules—, Véase más adelante,

[86] Hardy, *Indische Religionsgeschichte [Historia de la religión en la India]*, pág. 36.

[87] M. Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique, Toung-pao*, 1912 págs. 517 y ss.

[88] Ejemplo de ello es la vida de San Juan Crisóstomo,

[89] Las Memorias del duque de Saint-Simon muestran a las claras este proceso.

[90] Véase t. III, pág. 110.

[91] Corresponde a nuestro siglo XVII.

[92] K. J. Neumann, *Die Grundherrschaft der römischen Republik [El señorío del suelo en la República romana]*, 1905; ED. MEYER, *Kl. Schriften [Escritos breves]*.

[93] A. Rosenberg, *Studien zur Entstehung der Plebs [Estudios sobre el origen de la plebe]*, *Hermes*, XLVIII, 1913, págs. 359 y ss.

[94] Tomo III, pág. 148.

[95] Véase t. III, pág. 224 y ss.

[96] Véase t. III, págs. 241 y ss.

[97] Por eso rechazan los derechos de la nobleza y el sacerdocio, y defienden los del dinero y el espíritu, con expresa parcialidad en favor de la propiedad mueble sobre la inmueble.

[98] Véase t. III, pág. 112. El intento correspondiente de los Estuardos—espíritus absolutistas—por introducir en Inglaterra el derecho romano fue desbaratado principalmente por el jurista puritano Coke (+ 1634), lo que prueba una vez más que el espíritu de un derecho es siempre espíritu partidista.

[99] Véase t. III, pág. 95.

[100] Sobre todo en la esfera del divorcio, para la cual rigen, yuxtapuestas y sin unión, la concepción civil y la canónica.

[101] Tales son las formas del «Estado policía» y del «Estado cuartel», como los adversarios recíprocos se adjetivan en son de burla y con incompreensión absoluta. Denominaciones semejantes, con el mismo sentido, se encuentran en las teorías políticas de los chinos y los griegos; O. Franke, *Studien zur Geschichte des Confusianischen Dogmas [Estudios sobre la historia, del dogma confuciano]*, 1920, págs. 211 y siguientes; R. v. Poehlmann, *Geschichte der sozialen Frage un des Sozialismus in der antiken Welt [Historia de la cuestión social y del socialismo en el mundo antiguo]*, 1912. En cambio, el gusto político, por ejemplo, de Guillermo de Humboldt, que, como clásico, opone el individuo al Estado, no pertenece a la historia política, sino a la literaria. Pues aquí no es considerada la capacidad vital del Estado dentro del mundo real de los Estados, sino la vida privada por sí, sin tener en cuenta si semejante ideal puede subsistir un momento, habiendo menospreciado la situación exterior. Error fundamental de los ideólogos ha sido el prescindir por completo de la posición exterior y fuerza exterior de un Estado, para no fijarse sino en la vida privada y en la estructura interior del Estado, referida a la vida privada. Pero, en realidad, la libertad de la forma interior depende enteramente de la fuerza y posición exterior. La diferencia entre la revolución francesa y la alemana» por ejemplo, consiste en que aquélla dominó desde el principio la situación exterior y, *por lo tanto, la interior*, mientras que ésta no. Por eso ésta ha sido desde el principio una farsa.

[102] Que no es idéntica a la historia económica, en el sentido del materialismo histórico. Sobre esto, véase el capítulo siguiente.

[103] Las grandes dignidades eclesiásticas han sido ocupadas, en los siglos, exclusivamente por la nobleza de Europa, que puso al servicio de la Iglesia las cualidades políticas de su sangre. De esa escuela salieron hombres de Estado como Richelieu, Mazarino y Talleyrand.

[104] Véase pág. 133.

[105] Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, 1, § 244.

[106] Incluso por la crítica china. Enfrente, en cambio, Schindler, *Das Priestertum im alten China [El sacerdocio en la vieja China]*, 1, Páginas 61 y ss.; Conrady, *China*, pág. 533.

[107] Véase pág. 131.

[108] Véase pág. 32 y s.

[109] Para el soberano del medio no hay «extranjero» (Kung-Yang) «El cielo no habla; hace que un hombre anuncie sus pensamientos»

(Tung Chung-chu). Sus equivocaciones influyen en todo el cosmos y conducen a conmociones en la naturaleza (O. Franke, *Zur Geschichte des confuzianischen Dogmas [Historia del dogma confuciano]*, 1920, páginas 212 y ss. y 244 y ss.). Este rasgo místico universal es totalmente ajeno a las ideas de los antiguos y de los indios sobre el Estado.

[110] No debe olvidarse que las enormes propiedades de la Iglesia se habían convertido en feudos hereditarios de los obispos y arzobispos, los cuales no pensaban en permitir al papa, *como* señor feudal, la menor intromisión.

[111] Tras la caída de la tiranía, hacia 500, los dos gobernantes del patriciado romano llevan los títulos de pretor o de *judex*; pero justamente por eso me parece verosímil que procedan de época anterior a la tiranía, del tiempo de la oligarquía antecedente y aun de la auténtica monarquía. Como cargos cortesanos, tendrían entonces el mismo origen que el duque (*praeitor*, conductor de ejércitos, en Atenas, polemenco) y el conde. La denominación de cónsul (desde 366) es idiomáticamente arcaica; no significa, pues, una creación nueva, sino la resurrección de un título (¿consejero del rey?) que acaso por los sentimientos oligárquicos fuese durante mucho tiempo mal visto.

[112] Beloch. *Griechische Geschichte* [Historia griega], 1, S, páginas 214 y ss.

[113] Los espartanos, en la época mejor del siglo VI, podían armar unos 4.000 hombres frente a una población total de casi 300.000 ilotas y periecos (Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, III, § 264). Una fuerza aproximadamente igual debían tener las estirpes romanas frente a los clientes y a los latinos.

[114] Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]* 1, § 264.

[115] *Ibid.*, § 267 y s.

[116] Véase Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum [La idea del Derecho en la Grecia primitiva]*. 1921, pág. 65.

[117] Véase t. III, pág. 34 y ss.

[118] Véase t. III, pág. 243.

[119] Véase t. III, pág. 256.

[120] F. Cumont, *Mysterien des Mithra*, 1910, págs. 74 y ss. El Gobierno sassánida, que hacia 300 pasó del feudalismo al Estado de clases, fue, en todo y por todo, el modelo de Bizancio en el protocolo, en la guerra caballeresca, en la administración y, sobre todo, en el tipo del soberano. Véase A. Christensen, *L'Empire des Sassanides, le peuple, L'Etat, la cour*, Copenhague, 1907.

[121] Ed. Meyer, *Kl. Schriften [Obras breves]*, pág. 146.

[122] Véase t. III, pág. 344.

[123] Krümbacher, *Byzantin. Literaturgeschichte [Historia de la literatura bizantina]*, pág. 918.

[124] Hay un hecho que proyecta gran claridad sobre la formación de ese cuadro, y es que los descendientes de las dinastías Hia y Chang —que se suponían derrocadas—reinaron en los Estados Ki y Sung durante la época Chu (Schindler, *Das Priestertum im alten China [El sacerdocio en la China antigua]*. 1, pág. 39.) Esto demuestra, primero que el cuadro del Imperio refleja retrospectivamente una situación anterior e incluso quizá contemporánea *de esos Estados*: pero, sobre todo, que el concepto de la dinastía no es el corriente entre nosotros, sino que supone una idea muy distinta de la familia. Puede compararse con esto la ficción de que el emperador alemán, elegido siempre en terreno franco y coronado en la capilla mortuoria de Carlomagno, es un «franco»; de lo cual en otras circunstancias pudiera muy bien haberse formado la idea de una dinastía franca desde Carlos hasta Conradino (v. Amira, en el *German. Recht. [Derecho germánico]*, en el *Grundriss [Manual]*, de Herman Paul, III pág. 147 nota [*Derecho germánico*]). Desde la época de la ilustración, con Confucio, ese cuadro sirve de base a una teoría del Estado, y más tarde aún ha sido usado por los Cesares.

[125] O. Franke, *Slud. z. Gesch. d. Konf. Dogmas [Estudios sobre la historia del dogma confuciano]*, págs. 247 y 251.

[126] Ejemplo característico es la unión personal de los Estados Ki y Tseng, tachada de ilegal en Franke, pág. 251.

[127] Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, 1, § 281.

[128] G. Busolt, *Griech. Staatskunde [El derecho político en Grecia]*, 1920, págs. 319 y ss. En su libro *Staat und Gesellschaft der Griechen [El Estado y la sociedad de los griegos]*, Wilamowitz niega la monarquía patriarcal, desconociendo así la enorme distancia entre la situación del siglo VIII, indicada en la *Odisea*, y la del siglo VII.

[129] A. Rosenberg, *Der Staat der alten Italiker [El Estado de los antiguos itálicos]*, 1913, págs. 75 y ss.

[130] Partidos *de clase* eran también las dos grandes corporaciones bizantinas, que han sido falsamente llamadas «partidos de circo». Esos verdes y esos azules se llamaban *demoi* y tenían sus juntas directivas. El Circo no era—como el Palais Royal en 1789—sino el lugar de las manifestaciones públicas, y tras éstas se hallaba la reunión de clases en el Senado. Cuando Anastasio I, en 520, hizo triunfar la orientación monofisita, los verdes cantaban a diario himnos ortodoxos y obligaron al emperador a presentar excusas públicas. En la historia de Occidente, lo que corresponde a esto son los partidos parisienses bajo «los tres Enrique» (1580), o los güelfos y gibelinos en la Florencia de Savonarola, o, sobre todo, las facciones sublevadas en Roma bajo el papa Eugenio IV. La represión de la sublevación de Nika en 532 por Justiniano funda el absolutismo político, en contra de las clases.

[131] De aquí se deriva un doble concepto de la emigración. Los reyes de Prusia llamaron emigrantes a sus *tierras*, como los protestantes de Salzburgo y los refugiados franceses. En cambio, Gelon de Siracusa, hacia 480, metió a la fuerza en Siracusa la población de otras ciudades, y así Siracusa, de pronto, fue la primera gran ciudad de la Antigüedad.

[132] De esta época proceden los lekytos griegos encontrados en sepulcros del Esquilino.

[133] Wissowa, *Religiön der Römer [Religiön de los romanos]*, página 242.

[134] W. SCHULZE, *Zur Geschichte lateinischer Eigennahmen [Historia de los nombres propios latinos]*, págs. 379 y ss.

[135] Véase pág. 135.

[136] Esto se revela también en la relación del *Pontifex maximus* con el *Rex sacrorum*. Este, con los tres grandes Flamines, pertenece a la monarquía; los pontífices y las vestales pertenecen a la nobleza.

[137] Véase t. III, pág. 91 y as.

[138] Véase t. III, pág. 245 y ss.

[139] Esto se ve claramente en Wilcken, *Grunzüge der Papyruskunde [Principios de papirología]*, 1912, págs. 1 y ss.

[140] Ed. MEYER, *Cäsars Monarchie [La monarquía de César]*.

[141] Plutarco y Apiano describen las masas humanas que por las carreteras de Italia caminaban hacia Roma para votar sobre las leyes de Ti. Graco. Pero esto justamente demuestra que el hecho no había acontecido antes; y poco después de su acto de violencia contra Octavio, advierte Graco su propia ruina, porque las masas se han vuelto a sus respectivas tierras y no hay modo de reunirías en Roma por segunda vez. En tiempos de Cicerón, los comicios muchas veces no consistían sino en conversaciones entre algunos políticos, sin participación de nadie. Pero jamás se le ocurrió a un romano la idea de que pudiera cada cual votar en su pueblo; ni siquiera a los itálicos cuando en 90 luchaban por conseguir el derecho de ciudadanía. Tal era la fuerza del sentimiento localista de la *polis*.

[142] En los Estados dinásticos occidentales el derecho privado es *territorial*, es decir, que se aplica a todos los que habitan en el territorio, sin consideración a su ciudadanía. En cambio en el Estado-ciudad el derecho privado tiene validez sólo para los ciudadanos. Por tanto, la *civitas* significa infinitamente más que la ciudadanía moderna, pues sin ella el hombre carece de derecho y no existe como persona.

[143] Véase t. III, pág. 88.

[144] Gercke-Nordeu, *Einl. m. d. Alt.-Wiss. [Introducción a la arqueología]*, II, pág. 202.

[145] BUSOLT, *Griech. Gesch. [Historia griega]*, II, pág. 346.

[146] Véase págs. 39 y 80. La fronda y la tiranía están ligadas con el puritanismo tan profundamente—la misma época manifestándose en el Mundo político en vez de en el religioso—*como* la Reforma está ligada con el Estado de clase, el racionalismo con la revolución burguesa y la «segunda religiosidad» con el cesarismo.

[147] G. Wissowa, *Religi6n d. R6mer [Religi6n de los romanos]*, p6gina 297.

[148] BELOCH, *Griech. Gesch. [Historia griega]*. I, 1, p6g. 354.

[149] Ed. Meyer, *Gesch. S. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, I, § 281. Véase también en «Cantos y cuentos del antiguo Egipto» (Madrid, Biblioteca de la *Revista de Occidente*) la historia completa de Sinué.

[150] Ed. Meyer, *Ibíd.*, § 280 y ss.

[151] Sobre la seguridad en la sucesi6n al trono véase p6g. 175.

[152] § 286.

[153] § 283. Véase A. Erman, *Die Mahnworte eines 6gyptischen Propheten [Las advertencias de un profeta egipcio]*. Actas de la Academia de Prusia, 1919, p6g. 804.

[154] S. Plath, *Verfassung und Verwaltung Chinas [Constituci6n y administraci6n de China]*, Actas de la Academia de Munich, 1864, p6gina 97; O. Franke, *Stud. s. Gesch. d. Konf. Dogmas [Estudios sobre la historia del dogma confuciano]* p6gs. 255 y ss.

[155] La distancia de cincuenta a6os entre estos dos puntos cr6ticos,

distancia que se destaca claramente en la estructura hist6rica del barroco y que puede reconocerse tambi6n en el curso de las tres guerras p6nicas, indica una vez m6s que las fluctuaciones c6smicas, en figura de vida humana sobre la superficie de un peque6o astro, no son nada substantivo por s6 mismas, sino que est6n en profunda armon6a con la infinita movilidad del Todo. Un breve y muy extra6o libro (*Die Kriegs und Geistesperioden im V6lkerleben und Verk6ndigung des n6chsten Weltkrieges [Los per6odos de guerra y de esp6ritu en la vida de los pueblos y anuncio de la pr6xima guerra mundial]*, 1896) R. MEWES, establece una afinidad entre los periodos de guerra y los periodos meteorol6gicos, las manchas solares y ciertas constelaciones planetarias, a consecuencia de la cual predice una gran guerra entre 1910-1920.

Pero estos y muchos otros nexos que aparecen en la esfera de nuestros sentidos (véase t. III, p6g. 13) ocultan un misterio que debemos admirar, sin intentar violentarlo con explicaciones causales o fantasmas intelectuales m6sticos.

[156] Sobre esto y lo que sigue véase mi libro *Preussentum und Socialismus [Prusianismo y socialismo]*, págs. 31 y ss.

[157] *Landed y Funded interest* (J. Hatschek, *Engl. Verfassungsgeschichte [Historia continental inglesa]*, 1913, págs. 589-785.). R. Walpole, el organizador del partido *whig* (desde 1714), solía calificarse a sí mismo y al secretario de Estado Townshend como la «firma» que, con diferentes propietarios, gobernó sin limitación hasta 1760.

[158] Véase R. Von Pöhlmann, *Griech. Gesch. [Historia de Grecia]*, 1914, págs. 223-245.

[159] Ed. MEYER, *Gesch. d. Alter. [Historia de la Antigüedad]*. Véase § 809. Si el latín no llegó a ser idioma literario sino posteriormente, después de Alejandro Magno, hay que deducir que bajo los Tarquines era corriente el uso del griego y del etrusco, cosa que se comprende perfectamente en una ciudad de aquel tamaño y situación, que mantenía relaciones con Cartago, que hizo la guerra junto con Kyme, que usó el tesoro de Massalia en Delfos, cuyas pesas y medidas eran dóricas, cuya organización militar era siciliana y en la cual había una gran colonia extranjera. Livio (IX, 36) advierte—según datos antiguos—que hacía 300 los niños romanos recibían una educación etrusca, como más tarde la recibieron griega. La vieja forma de Ulises para designar a Odiseo demuestra que la leyenda homérica no sólo era conocida, sino popular (véase pág. 43). Las leyes de las XII tablas (hacia 450) concuerdan tan exactamente, no sólo por el contenido, sino por el estilo, también con las de Gortyn en Creta—que tenían igual edad—, que no hay más remedio sino admitir que los patricios romanos, sus autores, conocían al dedillo el griego de los juristas.

[160] Esta medida—usurpación de la administración por el ejército popular—corresponde al establecimiento de tribunos consulares en Roma, por las revueltas militares de 438.

[161] Según B. Niese. La investigación moderna tiene razón al afirmar que el decenvirado fue primeramente pensado como transitorio.

Pero la cuestión es saber qué se proponía el partido de los decenviros al reorganizar las magistraturas, y *sobre esto* debió haber una crisis.

[162] A. Wahl, *Vorgeschichte der französischen Revolution [Prehistoria de la Revolución francesa]*, t. II, 1907, es la única exposición hecha desde puntos de vista universales. Todos los franceses, incluso los más modernos, como Aulard y Sorel, ven las cosas desde algún punto de vista partidista. Es un absurdo materialista el hablar de causas económicas de esa revolución. La situación era mejor que en la mayoría de los demás países, incluso entre los aldeanos—de los cuales no partió el movimiento—. La catástrofe se inició entre los *cultos de todas las clases*, en la alta nobleza y en el clero, aun antes que en la alta burguesía, porque el curso de la primera junta de notables (1787) había revelado la posibilidad de modificar radicalmente la forma de gobierno conforme a los deseos de la clase burguesa.

[163] Incluso la revolución de marzo en Alemania, movimiento marcadamente provinciano, fue un acontecimiento urbano y se verificó entre una parte mínima de la población.

[164] Véase t. III, pág. 140, y este tomo, pág. 70.

[165] Véase págs. 131 y 143 y s.

[166] J. Hatschek, *Engl. Verfassungsgeschichte [Historia constitucional inglesa]*, pág. 588.

[167] Aun durante la época del terror existía en París el establecimiento del Dr. Belhomme, en donde los miembros de la alta nobleza podían banquetear y danzar sin el menor peligro, mientras pagasen a los jacobinos (G. Lenotre, *Das revolutionäre Paris*, pág. 409).

[168] El gran movimiento que hace uso de los lemas marxistas no ha puesto a los patronos bajo la dependencia de los trabajadores, sino que ha puesto a ambos—patronos y trabajadores—bajo la dependencia de la Bolsa.

[169] Los dos partidos retrotraen su tradición y costumbres a 1680.

[170] La «ilustración» moral y política fue *también* en Inglaterra un producto de la tercera clase (Priestley, Paley, Paine, Godwin), y por eso no sabe qué hacer con el gusto distinguido de Shaftesbury.

[171] El canciller del Tesoro, Pelham, sucesor de Walpole, hacía entregar por su secretario, al término de cada período, a los miembros de la Cámara baja, sumas que oscilaban entre 500 y 800 libras, según el valor respectivo de sus servicios al Gobierno, es decir, al partido *whig*.

El agente político Dodington escribía en 1741 sobre su actividad parlamentaria: «Nunca asistí a un debate, a no ser obligado; nunca estuve ausente de una votación a la que pudiera concurrir. Oí razones que me convencieron; pero ninguna influyó en mi voto.»

[172] Semejante ideal de gobierno personal significa aquí, efectivamente, la dictadura en interés de ideales burgueses e «ilustrados».

Ello se deduce de la oposición al ideal estricto de la *polis*, el cual, según Isócrates, lleva consigo la maldición de no poder morir.

[173] Diodoro XIV, 7. El espectáculo se repite en 317, cuando Agatocles, antiguo alfarero, lanza sus bandas de mercenarios y de populacho sobre la nueva capa social superior. Después de la matanza reunióse del pueblo» de «la ciudad purificada» y transfirió la dictadura al «salvador de la verdadera y auténtica libertad» (Diodoro, XIX, 6 y ss.). Sobre todo este movimiento, véase Busolt, *Griech. Staatskunde [El derecho político griego]*, págs. 396 y ss., y Pöhlmann, *Gesch. d. Sor. Frage [Historia de la cuestión social]*, I, págs. 416 y ss.

[174] Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*, IV, § 626 y 630.

[175] H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst [Historia del arte militar]*. 1908, I, pág. 142.

[176] Año de la muerte de Dionisio, lo cual acaso no sea un azar.

[177] Unos tres o cinco *tribuni militares consulari potestate*, en vez de los cónsules. Justamente por entonces el establecimiento de la soldada y de largo tiempo de servicio debió tener por resultado la formación en las legiones de un núcleo de soldados profesionales que tendrían en sus manos la elección de los centuriones y determinarían el espíritu de las tropas. Es completamente falso hablar de levadas entre los aldeanos.

Sin contar con que las cuatro grandes tribus urbanas daban una gran parte de la recluta, cuya influencia era mucho mayor que su número.

Incluso la descripción arcaizante de Livio y otros revela claramente la influencia que ejercían en la lucha de los partidos.

[178] Que, según K. J. Neumann, fue obra del gran censor.

[179] Según el derecho romano, el esclavo liberto obtiene el derecho de ciudadanía con muy escasas limitaciones. Pero los esclavos procedían de todo el Mediterráneo, sobre todo de Oriente; de donde resultó que en las cuatro tribus urbanas se reunió una enorme masa desarraigada, alejada de todas las tendencias de la sangre romana primitiva.

Esta masa destruyó pronto la vieja sangre, cuando consiguió, desde

los Gracos, poner el gran número en el primer plano *de* la fuerza política.

[180] La nobleza—*nobilitas*—se desenvuelve desde fines del siglo IV formando un estrecho círculo de familias que tenían, o pretendían tener, entre sus antepasados algún cónsul. Cuanto más rígida es esta condición tanto más abundantes se hacen las falsificaciones de las viejas listas consulares, para «legitimar» las familias encumbradas, de fuerte raza y grandes cualidades. El primer gran momento revolucionario de esas falsificaciones se encuentra en la época de Appio Claudio, cuando el edil curul Cn. Flavio, hijo de un esclavo, ordenó la lista—entonces fueron inventados los sobrenombres de los reyes romanos según estirpes plebeyas—. El segundo fue en la época de la batalla de Pydna (168), cuando el dominio de la nobleza comenzó a adoptar formas cesáreas (E. Kornemann, *Der Priesterkodex in der Regia [El código sacerdotal en la Regia]*, 19121 pág. 56). De los 200 Consulados entre 232 y 133 corresponden 159 a 26 familias; y a partir de entonces, estando ya la raza cansada, y, por lo mismo, tanto más apegada al formalismo, el *homo novus*—como Catón y Cicerón—es un fenómeno cada día más raro.

[181] Incluso en Francia, donde la clase judicial, en los «Parlements», menospreciaba abiertamente al Gobierno y hasta mandaba arrancar de las esquinas las ordenanzas regias para sustituirlas por sus propios *arrêts* (R. Holtzmann, *Fransös. Verfassungsgeschichte [Historia constitución de Francia]*, 1910, pág. 353); en Francia, donde «se mandaba sin

que nadie obedeciese y había leyes que nadie cumplía» (A. Wahl *Vorgesch. d. franz. Revolution [Prehistoria de la revolución francesa]*. 1, pág. 29); donde la alta finanza podía derribar a Turgot y a quienquiera le incomodase con planes de reforma; donde el mundo educado de los príncipes, nobles, clérigos y militares habían caído en la anglomanía y aplaudían a toda especie de oposición; en Francia misma, digo, no hubiera sucedido nada si no hubiera actuado de súbito una serie de casos intermedios; la moda de los oficiales de ayudar a los republicanos americanos contra la monarquía inglesa, la derrota diplomática en Holanda (27 de octubre de 1787) en medio de la gran actividad reformadora del Gobierno, el continuo cambio de Ministerio bajo la presión de circuios irresponsables. En el Imperio británico, la pérdida de las colonias americanas fue consecuencia de los intentos hechos por los altos círculos torys, de acuerdo con Jorge III, para robustecer el poder regio, aunque, claro está, que en interés de dichos aristócratas. Este partido tenía en las colonias muchos adheridos realistas, sobre todo en el Sur, que luchando por parte de Inglaterra decidieron la batalla de Camden y emigraron al fiel Canadá, en su mayor parte, después de la derrota de los rebeldes.

[182] En 1793 fueron elegidos 306 miembros de la Cámara baja por

un total de 160 personas. Old Sarum, el distrito electoral del viejo Pitt, constaba de una casa de labor que enviaba dos diputados.

[183] Desde 1833 la nobleza inglesa ha empezado a *colaborar* con la burguesía, por medio de una serie de reformas cautas, pero bajo su continua dirección y, sobre todo, en el marco de su tradición, en la cual van creciendo los talentos jóvenes. La democracia se realizó de manera que el Gobierno siguió estando estrictamente en forma, en la forma antigua aristocrática, pero todo el mundo tuvo derecho—según su opinión—a hacer política. Esta transición, en medio de una sociedad sin aldeanos y dominada por intereses comerciales es la obra política más grande que en política interior se ha hecho en el siglo XIX.

[184] Véase *Preussentum und Sozialismus [Prusianismo y socialismo]*. págs. 40 y ss.

[185] La institución del tribunado romano es un ciego azar, cuyas felices consecuencias nadie sospechaba. En cambio, las constituciones occidentales están meditadas y calculadas en sus efectos exactamente; no nos importa ahora saber si esos cálculos son falsos o no.

[186] De las pocas obras europeas occidentales que se ocupan de la vieja historia china, resulta que en la literatura china existen abundantes materiales sobre esta época, correspondiente con exactitud a nuestro presente. Pero no hay todavía quien los haya tratado de una manera seria. Véase Hübotter, *Aus den Plänen der Kämpfenden Reiche [De los planes de los imperios en lucha]*, 1912; PITON, *The six great chancellors of Tsin [China Rev.]*, XIII, págs. 102, 255 y 365; XIV, pág. 3; Ed. Chavannes, *Mém. hist. de Se-ma-tsien*, 1895 ss.; Pfizmaier, *Sits. Wien. Ak. [Actas de la Academia vienesa]*, XLIII, 1863 (Tsin), XLIV (Tsu); A, Tschepe, *historie du royaume de Ou* (1896), *de Tchou* (1903).

[187] Provincia actual de Schensi.

[188] En el Yangtsé medio.

[189] XIII biografía de Se-ma-tsien. Hasta donde puede juzgarse por las referencias traducidas, Pe-ki aparece, por la preparación y disposición de sus campañas, por la audacia de sus operaciones, que empujan al enemigo al lugar en donde mejor puede ser batido, y por la nueva dirección de las batallas, como uno de los mayores genios militares de todos los tiempos, que merecería un estudio especial. De esta época procede también la muy influyente obra de Sun-tsé (Sun Tzú) sobre la guerra: GILES, *Sun-tsé on the art of war*, 1910.

[190] Véase págs. 83 y ss.

[191] Hoy hacía Chantung y Petschili.

[192] PITON, *Lü-Puh-Weih*, *China Rev.*, XIII, págs. 365 y ss.

[193] Si en los textos chinos la expresión es tan absurda como en las traducciones, ello demostrará solamente que la inteligencia de los problemas políticos desapareció en la época imperial china tan rápidamente como en la romana, justamente porque no había ya problemas vivos. El tan admirado Se-ma-tsien no es, en el fondo, sino un compilador, del rango de Plutarco, con el que se corresponde en el sincronismo de los tiempos. El punto culminante de la inteligencia histórica, *que supone una vida histórica, de igual valía*, debe de haber estado en la época misma de los Estados en lucha, como para nosotros comienza en el siglo XIX.

[194] Los dos, como la mayor parte de los políticos directores de la época, escucharon las enseñanzas de Kwei-ku-tsé, quien, por su conocimiento de los hombres, por su honda visión de las posibilidades históricas y su dominio de la técnica diplomática—arte de lo vertical y lo horizontal—, aparece como una de las personalidades más influyentes de aquella época. Una significación semejante tuvo, después, el ya citado pensador y teórico militar Sun-tsé, que fue el educador del canciller Li-si.

[195] Esto es, en comparación con la técnica ordinaria, que era insignificante. Frente a la asiría y a la china aparecía como poco importante.

[196] El libro del socialista Moh-ti, de esta época, habla en la primera parte de la filantropía universal y en la segunda de la artillería de fortaleza, extraño ejemplo de la oposición entre verdades y hechos. Véase Forke, en *Ostasiat, Zfschf.* [*Revista del Asia oriental*], VIII.

[197] Más de 1 1/2 millón de hombres sobre unos 20 millones de habitantes en los Estados del Norte.

[198] Entre los problemas modernos que entonces fueron resueltos se cuenta también la rápida construcción de carreteras y puentes. El puente de Chattanooga, hecho para los trenes militares más pesados, y que tenía 240 metros de largo y 30 de alto, fue construido en cuatro días y medio.

[199] El Japón moderno pertenece a la civilización occidental, como la Cartago «moderna» trescientos años antes de Jesucristo pertenecía a la antigua.

[200] Falta sobre la historia política y social del mundo arábigo, lo mismo que para la del chino, una investigación profunda. La única excepción está formada por la evolución de la frontera occidental hasta Diocleciano, que ha sido considerada hasta ahora como «antigua».

[201] Son unos cuantos miles que, formando el séquito de los primeros conquistadores, se extienden desde Túnez al Turquestán y en seguida constituyen una clase cerrada en tomo a los nuevos soberanos.

No puede hablarse en modo alguno de una «invasión de pueblos árabes».

[202] J. WELLHAUSEN, *Das arabische Reich und sein Sturz*, [El Imperio Árabe y su caída], 1902, págs. 309 y ss.

[203] Véase t. III, pág. 372.

[204] K. Dieterich, *Byz. Charakterköpfe*. [Figuras bizantinas], página. 54: «Ya que quieres obtener de nosotros una respuesta, óyela: Pablo ha dicho: a algunos hízolos Dios apóstoles de su Iglesia, a otros profetas. Pero no ha dicho nada de emperadores. *No seguiremos*, aun cuando nos lo mandase un ángel; cuanto menos a ti.»

[205] Véase pág. 86.

[206] Huart, *Gesch. d. Araber* [Historia de los árabes]. 1914, I, página 299.

[207] Krumbacher, *Bys. Litt. Gesch.* [Historia de la literatura bizantina], pág- 969.

[208] Sobre lo que sigue, véase Krumbacher, págs. 960 - 990; C Neumann, *Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen*. [La posición del Imperio bizantino en el mundo antes de las Cruzadas]. 1894, págs. 21 y ss.

[209] Krumbacher, pág. 993.

[210] El genial Maniakes, que fué proclamado emperador por el ejército en Sicilia y cayó en 1043 en su marcha contra Bizancio, era, al parecer, un turco.

[211] 1795-1580. Sobre lo que sigue, véase Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* [Historia de la Antigüedad], I, § 298 y ss.; Weill, *La fin du moyen empire Egyptien* (1918). La cronología de Meyer es exacta, contra la de Petrie (1670 años); demuéstalo la solidez de las capas de los hallazgos y el *tempo* de la evolución estilística, incluso la minoica; también lo comprueban nuestras comparaciones con las épocas correspondientes de otras culturas.

[212] Véase pág. 180.

[213] Erman, *Mahnworte eines ägyptischen Propheten [Advertencias de un profeta egipcio]*, Sitz. Preuss. Ak. [Actas de la Academia prusiana], 1919, págs. 804 y ss.: «Los altos funcionarios están depuestos, el país ha sido privado de la monarquía por unos pocos insensatos y los consejeros del viejo Estado hacen la corte a los advenedizos; la administración ha cesado, los documentos están destruidos, todas las diferencias sociales suprimidas y los tribunales de justicia han caído en manos del populacho. Las clases distinguidas pasan hambre y andan vestidas de andrajos; los padres golpean a los niños contra los muros y arrancan las momias de los sepulcros; los míseros se hacen ricos y se pavonean en los palacios con los rebaños y los barcos que han quitado a sus legítimos poseedores; antiguas esclavas hablan recio, y los extranjeros sobresalen. El robo y, el asesinato reinan; las ciudades están desiertas, los edificios públicos son presa de las llamas. Las cosechas disminuyen; nadie piensa en la limpieza; los nacimientos se hacen raros. ¡Ay! ¡Ojalá el hombre deje de existir!» Esta es la imagen de una revolución en la gran urbe de época postrera, semejante a las revoluciones helenísticas (pág. 213) y a las de 1789 y 1871 en París. Las masas de las grandes ciudades mundiales, instrumentos inconscientes de la ambición de sus Jefes, pisotean todo rastro de orden y quieren imponer el caos fuera, porque ellas mismas lo llevan dentro. Nada importa que, estos intentos cínicos y desesperados procedan de extranjeros, como los hicsos o los turcos, o de los esclavos, como Espartaco y Alí; nada importa que exijan el reparto de tierras, como en Siracusa, o lleven un libro por delante, como el libro de Marx—todo eso es superficial—.

¿Qué importan las palabras que resuenan en el aire, cuando se abren las puertas y los cráneos? El aniquilamiento es el impulso verdadero y único y el cesarismo el único resultado. La ciudad mundial, demonio que se come al campo, ha puesto en movimiento sus hombres sin raigambre ni futuro, que mueren al aniquilar.

[214] El papiro dice «el pueblo arquero de fuera». Son las tropas bárbaras a sueldo, a las cuales se han unido los indígenas jóvenes.

[215] Una mirada, que lancemos sobre el Estado negro del Irak y sobre los intentos «Correspondientes» de Espartaco, Sertorio, Sexto Pompeyo, basta para vislumbrar el número de las posibilidades. Weill supone entre 1785 y 1765 la caída del Imperio y un usurpador (general); entre 1765 y 1075 muchos pequeños soberanos independientes en el Delta; entre 1675 y 1633 las luchas por la unidad, sobre todo de los príncipes tebanos, con su creciente séquito de soberanos dependientes, entre ellos los hicsos; en 1633, victoria de los hicsos y derrota de los tebanos, y entre 1591-1571, victoria definitiva de los tebanos.

[216] Podrá mantenerse como idea entusiasta, pero nunca mis será aplicado en la realidad.

[217] Véase pág. 230, el trabajo citado de PITON.

[218] *Hist.*, III, 81.

[219] Entre ellas la Constitución americana; y esto explica el notable respeto que el americano siente por ella, aun cuando conozca claramente sus imperfecciones.

[220] Bien claro lo vio César; *Nihil esse rem publicam, appellatio nem modo sine corpore ac specie* (Suetonio, *Cés.*, 77).

[221] Véase t. III, pág. 75.

[222] Véase t. III, pág. 75.

[223] Refiere Cicerón en el discurso pro Sestio que en los plebiscitos no había más de cinco hombres de cada tribu, los cuales, en realidad, pertenecían a otra. Pero esos cinco no estaban allí sino para venderse a los prepotentes. Y unos cincuenta años antes habían muerto en masa los itálicos por la conquista de ese derecho electoral.

[224] Y también—¡cosa extraña!—Ed. Meyer, en su obra maestra *Cäsars Monarchie [La monarquía de César]*, único trabajo del rango

de un estadista sobre esta época. (También sucede lo mismo en el trabajo anterior sobre Augusto. *Kl. Schr. [Pequeños tratados]*, págs. 441 y ss.)

[225] *De re publica*, del año 54, escrito destinado a Pompeyo.

[226] Véase pág. 199.

[227] Véase pág. 219.

[228] En el *Somnium Scipionis*, VI, 26, donde es llamado dios aquel que rija así el Estado; *quam hunc mundum ille princeps deus*.

[229] Fue justísimo Bruto al pronunciar junto al cadáver el nombre de Cicerón, y lo fue también Antonio al señalar a Cicerón como autor intelectual del hecho. Pero la «libertad» no significaba más que la oligarquía de algunas familias, pues la masa estaba ya, desde hacía mucho tiempo, harta de sus derechos. Es evidente que junto al espíritu hallábase también el dinero tras el hecho; las grandes fortunas de Roma veían en el cesarismo el fin de su omnipotencia.

[230] En cambio, fue sostenido el taoísmo, porque predicaba el desvío de toda política. «Rodéenme hombres gordos», dice César en Shakespeare.

[231] Esto ya no lo entiende Tácito. Odía a esos primeros Césares porque, por todos los medios imaginables, se defendían contra una

oposición furtiva, que ya no existía desde Trajano.

[232] Véase pág. 103.

[233] Véase pág. 77.

[234] «Perecen los imperios, pero un buen verso perdura», dijo W. v. Humboldt en el campo de batalla de Waterloo. Pero la personalidad de Napoleón ha informado toda la historia de los siglos próximos.

Los buenos versos—¿por qué no preguntó por ellos a un aldeano, en el camino?—son buenos para la enseñanza de la literatura. Platón es eterno - para los filólogos—. Pero Napoleón nos domina intensamente a todos: domina nuestros Estados y ejércitos, nuestra opinión pública, toda nuestra realidad política y tanto más cuanto menos conscientes somos de ello.

[235] Véase pág. 147.

[236] Tomo III, pág. 165, y este tomo, pág. 117.

[237] Véase pág. 150.

[238] Esto es lo que significa el principio inglés *men not measures*. Que revela propiamente el secreto de toda política triunfante.

[239] Véase L III, pág. 34, y el presente tomo, pág. 151.

[240] Véase pág. 119.

[241] Lo mismo puede decirse de las iglesias, que son algo muy diferente de las religiones. Las iglesias son elementos en el mundo de los hechos, por lo cual, en el carácter de su dirección, son políticas y no religiosas. No la predicación cristiana, sino el mártir cristiano conquistó el mundo; y si tuvo fuerza para ello, débela no a la doctrina, sino al ejemplo del Crucificado.

[242] No hay necesidad de insistir en que estos principios no son los de un Gobierno aristocrático, sino los del gobernar en general.

Ningún jefe de masas—si tiene talento—, ni Cleón, ni Robespierre, ni Lenin, han actuado nunca de otro modo. Quien se considere realmente como apoderado de la masa en vez de regente de los que no saben lo que quieren, ese no tendrá ni un día el gobierno. La cuestión es si los grandes jefes populares administran su posición para sí o para otros; y sobre este punto podrían decirse muchas cosas.

[243] Primitivamente, reunión de diecinueve príncipes y ciudades (1529).

[244] Véase pág. 141.

[245] Por eso sobre el suelo de la igualdad burguesa la posesión del dinero toma en seguida el puesto del rango genealógico.

[246] Véase pág. 139.

[247] Véase pág. 240. Véase también Wellhausen, *Die relig. Polit. Oppositionsparteien im alten Islam* [Los partidos religiosos y políticos de oposición en el viejo Islam], 1901.

[248] Para la democracia, en Inglaterra y en América, es esencial que la clase aldeana esté muerta en Inglaterra y no haya existido nunca en América. El cortijero norteamericano es psíquicamente un urbano, y practica la agricultura como una industria. En vez de aldeas, sólo hay fragmentos de grandes ciudades.

[249] Y dondequiera que existe entre las dos clases primordiales una oposición *política*— como en Egipto, en la India y en Occidente— fórmase también un partido clerical, esto es, que representa no la religión, sino la iglesia; no a los fieles, sino al clero como partido.

[250] Y su mayor contenido de elementos raciales les da mayor probabilidad para ello.

[251] *Plebs*; corresponde al *tiers* —burgueses y aldeanos—del siglo XVIII.

Populus corresponde a la «masa» de las grandes ciudades en el siglo XIX.

La diferencia se revela en la actitud frente a los libertos, en su mayoría de origen no itálico. La *plebs*, como clase, reducía los libertos al menor número de tribus posible, mientras que en el *populus*, como partido, tuvieron pronto una preponderancia decisiva.

[252] Véase pág. 233.

[253] Silenciosamente fue al mismo tiempo la Iglesia católica pasando de la política de clase a la de partido, y lo hizo con una seguridad estratégica que nunca será demasiado admirada. En el siglo XVIII había sido completamente aristocrática por lo que se refiere al estilo de su diplomacia, a los altos nombramientos y al espíritu de sus círculos superiores. Recuérdese el tipo del «abate» y a los príncipes de la Iglesia que fueron ministros y embajadores, como el joven cardenal de Rohan. Ahora, con sentido enteramente «liberal», ocupa la convicción el lugar de la ascendencia y la laboriosidad el lugar del buen gusto; ahora se emplean los grandes medios de la democracia—prensa, elecciones, dinero—con una habilidad, que raras veces ha alcanzado y nunca ha superado el propio liberalismo.

[254] Sobre lo que sigue, véase: M. Gelzer., *Die Nobilität der römischen Republik* [La nobleza en la república, romana], 1912, págs. 43 y ss., y A. Rosemberg, *Untersüch. z. röm. Centurienverf.* [Investigaciones sobre la constitución de las centurias en Roma], 1911, págs. 62 y ss,

[255] Bien conocido es Tammany Hall en Nueva York. Pero las cosas caminan hacia el mismo estado en todos los países regidos

por partidos. El *Caucus* americano que distribuye los cargos del Estado entre sus socios e impone luego a la masa electoral su nombre, ha sido introducido en Inglaterra por Chamberlain como *National Liberal Federation*, y desde 1919 se halla en Alemania en evolución rápida.

[256] Véase pág. 70.

[257] Véase t. III, págs. 34 y s.

[258] Sobre la historia de este experimento trágico véase Ed. Meyer *Gesch. d. Alt. [Historia de la Antigüedad]*. § 987 y ss.

[259] Véase pág. 331. Los «planes de los Estados en lucha», el Tschun Tsin-fan-lu y las biografías de Se-ma-tsien están llenos de ejemplos de una intrusión pedantesca de la «sabidurías en la política.

[260] Sobre este Estado de esclavos y jornaleros, «Estado del Sol», véase PAULY-WISSOWA, *Real. Enciclop.* 2, 961. Igualmente, el rey revolucionario Cleómenes III de Esparta (235) se hallaba bajo la influencia del estoico Sphairos. Se comprende por qué el Senado romano repetidas veces desterró a los «filósofos y rotores», esto es, a los políticos de negocio, fantásticos, agitadores.

[261] Véase pág. 77.

[262] Véase t. III, pág. 161.

[263] La democracia primera, la de las esperanzadas Constituciones, que para nosotros llega hasta Lincoln, Bismarck y Gladstone, tiene que pasar por esa experiencia. La democracia posterior, que para nosotros es la del parlamentarismo maduro, parte ya de esa experiencia.

Las verdades y los hechos, en la forma de ideal del partido y caja del partido, están ya definitivamente separados. El auténtico parlamentario se siente libertado por el dinero de la dependencia que va implícita en la ingenua concepción que del elegido tiene el elector.

[264] Véase pág. 278.

[265] Véase pág. 139.

[266] Si, sin embargo, se *siente* libertada, ello demuestra una vez más la honda incompatibilidad entre el espíritu urbano y la tradición espontáneamente formada, mientras que existe una interior relación entre su actividad y el régimen y gobierno del dinero.

[267] La Constitución alemana de 1919, esto es, una constitución hecha ya en los umbrales de la *decadencia* democrática, contiene con toda ingenuidad una dictadura de los partidos, que han asumido todos los derechos, sin ser en serio responsables ante nadie. La famosa representación proporcional y la lista del Imperio les aseguran la posibilidad de completarse a sí mismos. En vez de los derechos del «pueblo», como en idea estaban en la Constitución de 1848, aparecen sólo los derechos de los partidos; esto parece poca cosa, pero implica ya el cesarismo de las organizaciones. En este sentido, es la Constitución más adelantada de la

época; deja entrever el final; bastan unas ligeras modificaciones para conceder al individuo el poder ilimitado.

[268] En cambio, la legislación está vinculada en una magistratura, Aun en el caso de que la aceptación de una ley se someta por la forma a una asamblea, sólo un magistrado, por ejemplo, el tribuno, puede proponerla. Los deseos legislativos de la masa, casi siempre sugeridos por los poderosos, se manifiestan, pues, en las elecciones de magistrados, como el período de los Gracos lo demuestra.

[269] Todavía el quincuagenario César hubo de representar esta comedia, ante el Rubicón, a sus soldados, porque estaban acostumbrados a ella, cuando se les pedía algo. Corresponde próximamente a la oratoria de nuestros mítines.

[270] Pero el tipo de Cleón existió, naturalmente, también en Esparta y en Roma en la época de los tribunos consulares.

[271] Gelzer, op. cit., pág. 94. Este libro, con el *Cesar de* Ed. Meyer, contiene la mejor exposición de los métodos usados por la democracia romana.

[272] *Inaurari*. Con este fin recomienda Cicerón a su amigo Trebatio a César.

[273] *Tributum ad prandium vocare*, Cicerón en *Pro Murena*, 72.

[274] Se trata de millares de millones de sestercios que, desde entonces, pasaron por sus manos. Las alhajas consagradas en los templos galos, que mandó traer a Italia, ocasionaron una baja del oro. Del rey Ptolomeo sacaron él y Pompeyo, por su reconocimiento, 144 millones —y Gabinio otra vez sacó 240—. El cónsul Emilio Paulo (año 50) fue comprado por 36 millones. Curión, por 60. Esto da idea de las fortunas —muy envidiadas— que tenían sus amigos. En el triunfo del año 46 recibió cada soldado (eran más de cien mil) 24.000 sestercios y los oficiales y jefes sumas mayores en proporción. A pesar de todo, a su muerte, su tesoro bastó para asegurar la posición de Antonio.

[275] Gelzer, pág. 68.

[276] Se trata generalmente de exacción ilegal y venalidad. Pero estos delitos eran entonces idénticos con la política misma. Los jueces, como los acusadores, los habían cometido, y todo el mundo lo sabía muy bien. El arte consistía, pues, en vestir con las formas de la pasión moral un discurso político de partido, cuyo fin propio sólo el iniciado comprendía. Esto corresponde por completo a los usos parlamentarios moderados. El «pueblo» se quedaba muy admirado de ver cómo después de haberse maltratado con epítetos tremendos en la sesión (para la reseña de la prensa) los adversarios charlan cordialmente en los pasillos. Recuérdense también los casos en que un partido defiende con pasión una proposición que, por acuerdo previo con los contrarios, está convenido rechazar. En Roma lo importante, pues, no era el fallo; bastaba con que el acusado saliera de Roma voluntariamente, renunciando así a la lucha política y a la ocupación de cargos.

[277] Véase v. Pöhlmann, *Griech. Geschichte [Historia de Grecia]*, 1914, pág. 236.

[278] Así, Rutilio Rufo, en el famoso proceso de 93, pudo ser condenado por haberse opuesto, como era su deber, siendo gobernador, a las exacciones abusivas de los arrendatarios de impuestos.

[279] Y como en correspondencia con «la artillería».

[280] El ejemplo más fuerte será, para las generaciones futuras, la cuestión de la «culpa» de la guerra mundial, es decir, la cuestión de quién, por su dominio de la prensa y de los cables internacionales, tendrá el poder de producir para la opinión mundial aquella verdad que necesite para sus fines políticos, y mantenerla todo el tiempo que la necesite. Otra cuestión muy distinta, que sólo en Alemania se confunde aún con la primera, es la cuestión, puramente científica, de quién tuvo interés en que se produjera justamente en el verano de 1914 un acontecimiento sobre el cual ya entonces existía una copiosa literatura.

[281] En la preparación de la guerra mundial la prensa de países enteros fue económicamente reducida a obedecer a Londres y París.

De este modo los pueblos correspondientes cayeron en una esclavitud espiritual rigurosa. Cuanto más democrática sea la forma de una nación tanto más fácil y completamente sucumbirá a este peligro. Es el estilo del siglo XX. Un demócrata de viejo cuño no pediría hoy libertad *para* la prensa, sino libertad *con respecto* a la prensa. Pero entretanto los jefes se han convertido en gentes «que han llegado», y tienen interés por asegurar su posición sobre las masas.

[282] Comparada con esto, resulta inofensiva la quema de libros en China (véase pag. 255).

[283] Véase pág. 256.

[284] Aquí está el secreto de por qué todos los partidos radicales —esto es, *pobres*—se convierten necesariamente en el instrumento del dinero—*equites*. Bolsa—. En teoría atacan al capital; prácticamente dejan intacta la Bolsa y sólo en interés de ésta atacan la tradición. Esto sucedió en la época de los Gracos, como sucede hoy, y en todos los países.

La mitad de los jefes populares se venden por dinero, cargos, participación en negocios. Y con ellos todo el partido.

[285] *Preussentum und Sozialismus [Prusianismo y socialismo]*, páginas 41 y ss.

CAPÍTULO V

EL MUNDO DE LAS FORMAS ECONÓMICAS

A

El Dinero

1

El punto de vista para comprender la historia económica de las culturas superiores no debe buscarse en el terreno mismo de la economía. El pensamiento y la acción económicos son un aspecto de la vida, aspecto que recibe una falsa luz, si se le considera como una *especie* substantiva de la vida. Y mucho menos podrá encontrarse dicho punto de vista en el terreno de la economía mundial de hoy, que desde hace ciento cincuenta años ha tomado un vuelo fantástico, peligroso y a la postre casi desesperado, vuelo que es exclusivamente occidental y dinámico y en modo alguno universal humano.

Lo que hoy llamamos economía nacional (economía política) está asentado sobre supuestos específicamente ingleses, La industria maquinista, desconocida de todas las demás culturas, ocupa su centro, como si esto fuera evidente, y domina por completo la conceptualización y la deducción de llamadas leyes, sin que los economistas se den cuenta de ello. El crédito, en la figura especial que resulta de la relación inglesa entre el comercio mundial y la industria de exportación, en un país sin aldeanos, sirve de base para definir las palabras capital, valor, precio, fortuna, las cuales son, sin más ni más, aplicadas a otros estadios de cultura y a otros círculos de vida. La insularidad de Inglaterra ha determinado en todas las teorías económicas la concepción de la política y de su relación con la economía. Los creadores de la *visión* económica fueron David Hume [286] y Adam Smith [287]. Todo lo que después se ha escrito por encima de ellos y contra ellos supone siempre inconscientemente la disposición crítica y el método de sus sistemas. Y esto vale para Carey y List, como para Fourier y Lassalle. Y por lo que se refiere a Marx, el gran enemigo de Adam Smith, ¿qué importa que se proteste contra el capitalismo, si se está

de lleno en el mundo de las representaciones del capitalismo inglés? Es reconocerlo implícitamente y el intento se limita a cambiar el orden de las cuentas para que los objetos de éstas reciban el provecho de sujetos.

Desde Smith hasta Marx todos han practicado el análisis del pensamiento económico de una sola cultura y en un solo período de su desarrollo. Es un análisis totalmente racionalista y parte, por lo tanto, de la *materia* y sus condiciones, de las necesidades y de los estímulos, en vez de partir del *alma* de las generaciones, clases, pueblos y de su fuerza morfogenética.

Considera al hombre como un elemento más de la situación e ignora la gran personalidad y la voluntad histórica de individuos y grupos enteros, que en los hechos económicos ven medios y no fines. Considera la vida económica como algo que puede explicarse sin residuo, por causas y efectos visibles, algo que está dispuesto mecánicamente y encerrado en sí mismo, manteniendo cierta relación causal con los círculos de la política y de la religión—que también son pensados en sí mismos—. Esta manera de consideración es sistemática, no histórica; por eso cree en la validez intemporal de sus conceptos y reglas y tiene la ambición de establecer la única regla justa de «la» economía. Por eso dondequiera que sus verdades han entrado en contacto con los hechos han tenido que sufrir un perfecto fracaso, como ha sucedido igualmente con las profecías sobre el estallido de la guerra por teóricos burgueses [288] y con la institución de la Rusia soviética por los teóricos proletarios.

No existe, pues, economía, si por economía se entiende una morfología del *aspecto* económico de la vida, esto es, de la vida de las grandes culturas con su evolución de cierto *estilo* económico, evolución homogénea en sus períodos, en su tiempo y en su duración. La economía, en efecto, no posee sistema, sino fisonomía. Para descubrir el secreto de su forma interior, de su *alma*, hace falta tacto fisiognómico. Para tener éxito en ella hay que ser conocedor, como se es entendido en hombres o entendido en caballos; no se necesita «saber», como tampoco el jinete necesita saber zoología. Pero ese conocimiento del conocedor o entendido puede ser estimulado en el caso de la economía por una visión lanzada sobre la historia.

La mirada histórica puede rastrear impulsos raciales oscuros que actúan en los seres económicos para dar a la actuación exterior—a la «materia» económica—una figura que corresponda simbólicamente a la propia forma interior. *Toda vida económica es la expresión de una vida psíquica.*

Es ésta una concepción nueva, una concepción alemana de la economía, que está situada allende el capitalismo y el socialismo. Estos dos sistemas, nacidos de la inteligencia sobria, burguesa, del siglo XVIII, no querían ser otra cosa que análisis material—y sobre éste una construcción—de la superficie económica. Lo que hasta ahora se ha enseñado es mera preparación. El pensamiento económico, como el jurídico, aguarda todavía su desenvolvimiento propiamente dicho [289], que hoy, como en la época helenístico-romana, no puede iniciarse hasta que el arte y la filosofía hayan ingresado definitivamente en el pretérito.

El ensayo siguiente no pretende ser sino una visión rápida de las posibilidades que aquí existen.

La economía y la política son aspectos de la existencia una, viviente y fluyente; no, pues, de la conciencia vigilante, no del espíritu [290]. En la economía, como en la política, se manifiesta el ritmo de las oleadas cósmicas que están presas en la sucesión generadora de los seres individuales. Ni la economía, ni la política *tienen* historia, sino que ellas mismas *son* historia. Rige en ellas el tiempo irreversible, el cuando. Ambas pertenecen a la raza y no al idioma, con sus tensiones espaciales y causales, como la religión y la ciencia. Ambas se rigen por los hechos, no por las verdades. Existen sinos políticos y económicos, así

como, en todas las doctrinas religiosas y científicas, existe un *nexo intemporal de causa y efecto*.

La vida tiene, pues, una manera política y una manera económica de estar «en forma» para la historia. Esas dos maneras, la política y la económica, podrán superponerse, o apoyarse una en otra, o combatirse una a otra; pero la política es siempre absolutamente la primera. La vida quiere conservarse e imponerse, o, mejor dicho, quiere hacerse más fuerte para imponerse, «En forma» económica se encuentran los torrentes de existencia para sí mismos; pero «en forma» política se encuentran para su relación con los demás. Lo mismo sucede en la más sencilla planta monocelular que en los enjambres y pueblos de los seres más libres y móviles en el espacio. ¡Alimentarse y combatirse! La diferencia de rango entre ambos aspectos vitales se reconoce fácilmente en su relación con la muerte. No hay contradicción más honda que la que media entre la *muerte de inanición* y la *muerte heroica*. Económicamente la vida es amenazada, indignificada, *rebajada* por el hambre—en el sentido más amplio de la palabra—; a esto mismo se refiere la imposibilidad de desenvolver plenamente las fuerzas, la estrechez del espacio vital, la obscuridad, la presión, no sólo el peligro inmediato. Pueblos enteros hay que han perdido la energía racial, por la mezquindad de su vida.

En estos casos el hombre muere *de* algo, no *por* algo. La política sacrifica los hombres a un fin; caen los hombres por una idea. Pero la economía los hace periclitar. *La guerra es la creadora, el hambre es la aniquiladora de todas las grandes cosas*.

En la guerra la vida es realzada por la muerte, a veces hasta llegar a esa fuerza invencible que por sí sola es ya la victoria.

El hambre provoca esa especie de miedo vital, índole fea, ordinaria e inmetafísica en que el mundo de las formas superiores de una cultura se sumerge, para dar comienzo a la desnuda lucha por la existencia entre bestias humanas.

Ya hemos hablado del doble sentido que hay en toda historia y hemos visto cómo se revela en la oposición entre el varón y la mujer [291]. Existe una historia privada que *representa* la «vida en el espacio» como sucesión de las generaciones, y existe una historia pública que *defiende y asegura* mediante el «estar en forma» política. Estos dos aspectos—el huso y la espada—de la existencia hallan su expresión en las ideas de la familia y del Estado; pero también en la figura primordial de la casa [292], en donde los buenos espíritus del lecho conyugal—el Genio y la Juno de los domicilios romanos—son protegidos por la puerta, por Jano. Pues bien: junto a la historia *privada* de la generación camina la historia económica. Su fuerza es inseparable de la duración asignada a una vida floreciente; la alimentación va estrechamente unida al misterio de la generación y de la concepción. Este nexo aparece en toda su pureza en la existencia de las fuertes estirpes aldeanas, que radican sanas y fecundas en el seno de la tierra. Y así como en la imagen del cuerpo el órgano sexual está enlazado con el de la circulación de la sangre [293], así el hogar sagrado, Vesta, constituye en el otro sentido el centro de la casa.

Precisamente por eso la historia económica significa algo muy distinto de la historia política. En ésta ocupan el primer plano los grandes sins singulares, que aunque se

realizan en las formas necesarias de la época, son, sin embargo, cada uno por sí estrictamente personales. En aquélla, como en la historia de la familia, trátase del curso evolutivo que sigue el idioma de las formas, y lo singular y personal constituye el sino privado, poco importante. Sólo la forma fundamental de millares de casos entra en consideración. Pero la economía no es, sin embargo, más que la base de toda vida significativa. No es lo importante, propiamente, el estar bien nutrido, bien dispuesto y capaz de fecundación, como individuo o como pueblo, sino el para qué de esa buena disposición. Cuanto más alto se encumbra el hombre en la historia, tanto más excede su voluntad política y religiosa en intimidad de simbolismo y en poder de expresión a todas las formas y profundidades que pueda poseer la vida económica. Sólo cuando, al despuntar la civilización, se inicia el reflujó de todas las formas, sólo entonces es cuando los contornos del mero vivir aparecen desnudos e imperiosos. Esta es la época en que la mezquina frase del «hambre y el amor», como fuerzas impulsivas de la existencia, cesa de ser un dicho desvergonzado; esta es la época en que el sentido de la vida ya no es el ser más fuerte, sino la felicidad del mayor número, la bienandanza y la comodidad, «panem et circenses», y en lugar de la gran política aparece la política económica como un fin en sí.

Perteneciendo la economía al aspecto racial de la vida tiene, como la política, una costumbre y no una moral [294]—que tal es la diferencia entre la nobleza y el sacerdocio, entre los hechos y las verdades—. Toda clase profesional posee, como toda clase primordial, un sentido *evidente* no para el bien y el mal, sino para lo bueno y lo malo. Quien no tiene ese sentido carece de honor y de distinción. Porque el honor está aquí también en el centro y traza la separación entre el sentido fino de lo conveniente, entre el tacto económico del hombre activo y la consideración religiosa del mundo, con su concepto fundamental del pecado. Existe un honor profesional bien definido entre comerciantes, obreros, aldeanos, con gradaciones finas, bien que no menos precisas, para el detallista, el exportador, el banquero, el contratista, el minero, el marineró, el ingeniero e incluso, como es sabido, para los ladrones y mendigos cuando se sienten compañeros de profesión. Nadie ha establecido ni escrito esas costumbres; pero existen. Como todos los hábitos de clase, son costumbres diferentes en diferentes tiempos, y sólo son obligatorias dentro del círculo de los participantes. Junte a las virtudes nobles de la fidelidad, valentía, caballerosidad, camaradería, virtudes que ninguna comunidad profesional ignora, aparecen opiniones muy precisas sobre el valor moral del celo, del éxito, del trabajo, y un sentimiento extraordinario de la distancia. Estos preceptos *se tienen* sin saberlos—la infracción es la que nos da conciencia de la regla—por oposición a los mandamientos religiosos, que son intemporales y universalmente válidos, pero que, como ideales nunca realizados, hay que aprenderlos para conocerlos y poderlos seguir.

Los conceptos fundamentales ascéticos y religiosos carecen de sentido en la vida económica. Para el verdadero santo toda la economía es pecado [295], y no sólo el préstamo a rédito y la alegría de ser rico o la envidia del pobre al rico. El dicho de los linos en el campo es absolutamente verdadero para las naturalezas profundamente religiosas—y filosóficas—. Estas naturalezas están, con todo el peso de su ser, fuera de la economía y de la política, fuera de todos los hechos «de este mundo». Enséñalo la época de Jesús, como la de San Bernardo, como el sentir fundamental del ruso actual, y no menos la vida de un Diógenes o un Kant. Por eso eligen algunos libremente la pobreza y la peregrinación y se recluyen en celdas y en bibliotecas. Una religión o filosofía no actúa jamás

económicamente; esta actuación queda reservada al organismo político de las *iglesias* o al organismo social de una comunidad teórica. La actuación económica es siempre una transacción con este mundo y un signo de voluntad de potencia [296].

2

Lo que pudiéramos llamar vida económica de una planta se verifica en la planta misma sin que ésta sea otra cosa que el teatro y el objeto pasivo de un proceso natural [297]. Este elemento vegetativo persiste inalterado en el fondo de la «economía», incluso de la del cuerpo humano, llevando su existencia extraña y sin voluntad bajo la forma de los órganos de circulación. Pero con el cuerpo de los animales, cuerpo libremente móvil en el espacio, añádese a la existencia la vigilia, la percepción intelectual y, con ella, la necesidad de *procurarse* uno mismo la conservación de la vida. Aquí comienza el *terror* de la vida, que impulsa a tantear, ventear, acechar, espiar con sentidos cada día más agudos, y sobre esto incita a movimientos en el espacio, a buscar, atesorar, perseguir, engañar, robar, acciones que en muchas especies, como los castores, hormigas, abejas, y en muchos pájaros y fieras, se encumbran hasta los comienzos de una técnica económica que supone reflexión, es decir, cierta separación entre la intelección y la sensación. El hombre es propiamente hombre según el grado en que su intelección se ha separado de la sensación, y, constituida en pensamiento, interviene creadora en las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos. Animales todavía la astucia femenina frente al varón y esa «gramática parda» que los aldeanos emplean para obtener pequeñas ventajas. En nada se diferencian de la astucia del zorro; con *ma sola* mirada inteligente penetran el secreto de su víctima. Por encima de esto hállase, empero, el *pensamiento* económico, que labra el campo, cría el ganado, transforma, ennoblece, cambia las cosas e inventa mil medios y métodos para elevar la vida y convertir en soberanía la dependencia del hombre respecto del mundo circundante. Esta es la base de todas las culturas. La raza se sirve de un pensamiento económico que puede llegar a ser tan poderoso que se desprenda de sus fines, construyendo teorías abstractas y perdiéndose en utopías lejanas.

Toda vida económica superior se desarrolla sobre la base de una clase aldeana. Sólo el aldeano no presupone nada [298].

Constituye, en cierto modo, la raza en sí, vegetativa e inhistórica [299], creando y consumiendo para sí, con la vista puesta en el mundo, ante el cual todos los demás valores económicos le parecen incidentes despreciables. Frente a esta economía *productora* aparece una nueva especie de economía *conquistadora*, que hace uso de la primera como de un objeto, alimentándose de ella, reduciéndola a tributo o robándola. La política y el tráfico son, en los principios, inseparables por completo; ambos se conducen en modos dominadores, personales, guerreros, con un hambre de poder y de botín que supone una manera totalmente distinta de ver el mundo—no desde un rincón, sino desde la altura—, como se revela claramente en la elección del león, el oso, el buitre, el halcón, como animales heráldicos. La guerra primordial es siempre rapiña; el comercio primordial va

siempre unido a saqueo y piratería. Las sagas islandesas cuentan cómo los Vikingos conciertan a veces con la población una paz comercial de dos semanas, pasada la cual las armas refulgen y comienza el botín.

La política y el comercio en forma desarrollada—arte de obtener sobre el contrario éxitos positivos mediante superioridad espiritual—son substitutivos de la guerra con otros medios.

Toda diplomacia es negocio; todo negocio es diplomacia, y ambos se fundan en un conocimiento penetrante de los hombres y en tacto fisiognómico. El espíritu emprendedor de los grandes navegantes (como los hubo entre los fenicios, los etruscos, los normandos, los venecianos, los hanseáticos); de los grandes banqueros (como los Fugger y los Médicis); de los grandes financieros (como Craso, los magnates mineros y los trustmen de nuestros días), exige dotes estratégicas de *general*, si las operaciones han de resultar afortunadas. El orgullo de la estirpe, la herencia paterna, la tradición familiar, se forman en esto del mismo modo; las «grandes fortunas» son como reinos y tienen su historia [300]; y Polícrates, Solón, Lorenzo de Médicis, Jürgen Wullenweber no son los únicos ejemplos de ambición política desarrollada sobre el tronco de la ambición mercantil.

Pero el príncipe y el hombre de Estado auténticos quieren dominar. El auténtico negociante sólo quiere ser rico. Aquí se diferencia la economía conquistadora en medio y en fin [301].

Se puede buscar el botín por el poder o el poder por el botín.

El gran soberano, un Hoang-Ti, un Tiberio, un Federico II, quiere también ser rico en tierras y hombres, pero les acompaña el sentido de una superior obligación. Con la conciencia tranquila y como quien realiza una evidente función puede alguien hacer uso de los tesoros del mundo, llevar una vida de brillo, esplendor y aun derroche, si tiene la sensación de ser el órgano de una misión histórica, como Napoleón, Cecil Rodees y el Senado romano del siglo ni. Estos hombres casi no conocen, con respecto a si mismos, el concepto de la propiedad privada.

Quien aspira a meros provechos económicos—como en la época romana los cartagineses y hoy, en mayor grado aún, los americanos—, no está capacitado para el *pensamiento* político puro; será siempre explotado y engañado en las decisiones de la alta política, como demuestra el ejemplo de Wilson, y más aún cuando la falta de instinto político es suplida por sentimientos morales. Por eso los grandes núcleos económicos del presente, tanto los empresarios como los trabajadores, van en lo político de fracaso en fracaso, a no ser que encuentren para dirigirlos un auténtico político, el cual entonces se sirve de ello. El pensar político y el pensar económico, a pesar de su coincidencia en la forma, son fundamentalmente distintos en la dirección y, por lo tanto, en todas las singularidades tácticas. Los grandes éxitos económicos [302] despiertan un sentimiento ilimitado de poderío *público*. En la palabra «capital» se percibe claramente este matiz. Pero en algunos individuos experimenta entonces un cambio el colorido y dirección de su voluntad y el criterio aplicado a las situaciones y las cosas.

Sólo cuando se ha dejado realmente de sentir la empresa como un asunto privado; sólo cuando el fin de la empresa ya no es la simple adquisición de riqueza; sólo entonces existe

la posibilidad de que un empresario se convierta en hombre de Estado. Este fue el caso de Cecil Rhodes. En cambio, existe para los hombres del mundo político el peligro de que su voluntad y su pensamiento se rebajen, apartándose de los problemas históricos para ocuparse de la vida privada. Entonces la nobleza se convierte en bandidaje; entonces aparecen los conocidos príncipes, ministros, jefes populares y héroes revolucionarios, cuyo celo se agota en una vida de holganza y en la acumulación de riquezas—entre Versalles y el club de los jacobinos, entre empresarios y jefes de los trabajadores, entre gobernadores rusos y bolcheviques no existe diferencia—, y en la democracia ya madura la política de los «arrivistas» no sólo es idéntica al negocio, sino idéntica a las más sucias especies de negocios y especulaciones.

Mas precisamente en eso se manifiesta la marcha misteriosa de una cultura superior. Al principio aparecen las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, con su simbolismo del espacio y el tiempo. Asilen una sociedad bien organizada [303], tienen la vida, política y la emoción religiosa su lugar fijo, sus sujetos propios y sus fines absolutamente propuestos, para los hechos como para las verdades, y en lo hondo se mueve la vida económica en una trayectoria inconscientemente segura.

El torrente de la existencia, empero, comienza a verterse entre las casas pétreas de la ciudad, y entonces el dinero y el espíritu asumen la dirección histórica. Hácense cada día más raros el heroísmo y la santidad con el ímpetu simbólico de su anterior existencia, y se recluyen en circuitos cada día más estrechos. En su lugar aparece la fría claridad burguesa. En el fondo, la conclusión de un sistema y el balance de un negocio exigen la misma especie de inteligencia especializada. La vida política y la vida económica, que casi ya no separan diferencias de rango, tócanse y mézclanse, como igualmente el conocimiento religioso y el conocimiento científico. El curso de la existencia pierde sus formas severas y ricas en el comercio de las grandes ciudades. Rasgos económicos elementales aparecen en la superficie y se mezclan con los restos de la política clásica. Al mismo tiempo la ciencia soberana incorpora la religión entre sus objetos. Sobre una vida exclusivamente politicoeconómica dilátase una emoción crítico-edificativa. De aquí, al fin, resulta que las viejas clases decaídas abren paso a ciclos vitales individuales, de potencia genuinamente política y religiosa, ciclos que llegan a ser el sino del conjunto.

Así surge la morfología de la historia económica. Existe una *economía primordial* «del» hombre que, como la de la planta y la del animal, cambia de forma en los periodos biológicos [304].

Domina por completo en la época primitiva y se mueve entre las culturas superiores, y dentro de ellas, sin regla fija, con infinita lentitud y confusión. Los animales y las plantas son incorporados a esa economía y transformados mediante doma, cría, afinamiento, recolección; el fuego y los metales son explotados; las propiedades de la naturaleza no viviente son sometidas al servicio de la vida, por medio de procedimientos técnicos.

Todo esto está compenetrado con costumbres y sentidos político-religiosos, sin que pueda establecerse una separación clara entre *tótem* y *tabú*, hambre, angustia del alma, amor sexual, arte, guerra, sacrificios, creencias y experiencia.

Muy distinta, en concepto y evolución, es *la historia económica de las culturas superiores*. Esta historia tiene su forma fija, su tempo y su duración determinadas. Cada cultura tiene su propia economía. Al feudalismo pertenece la economía del campo sin ciudades. Con el Estado, gobernada desde ciudades, aparece la economía urbana del dinero, que al despuntar la civilización se eleva a dictadura del dinero, al mismo tiempo que vence la democracia de las urbes mundiales. Cada cultura tiene su mundo de formas, desarrollado con independencia. El dinero corpóreo de estilo apolíneo—la moneda acuñada—es tan distinto del dinero occidental—dinero de relación fáustico-dinámico constituido por unidades de crédito—como la ciudad-Estado difiere del Estado de Carlos Quinto. Pero la vida económica, como la social, toma la forma de una pirámide [305]. En la base rural manténesse una situación completamente primitiva, casi intacta, de cultura. La economía urbana posterior, que ya es obra de una minoría decidida, mira constantemente con menosprecio la economía rural, que en torno sigue existiendo, y que considera llena de suspicacia y de odio el estilo perespiritualizado de la urbe. Al fin la ciudad mundial produce una economía mundial—civilizada—que irradia de muy escasos centros, sometiendo al resto provinciano, mientras que en lejanas comarcas domina a veces todavía la costumbre primitiva—patriarcal—. Con el crecimiento de las ciudades, la vida se hace cada día más artificial, más refinada, más complicada. El trabajador de la gran ciudad, en la Roma cesárea, o en el Bagdad de Harun al Raschid, o en el Berlín actual, considera como evidentes muchas cosas que el aldeano rico, en el campo, considera como lujo superfluo. Pero esa evidencia es difícil de conseguir y difícil de mantener. La cantidad de trabajo de todas las culturas crece en medida enorme, y así, al principio de toda civilización, se desarrolla una intensidad de vida económica que, en su tensión, resulta exagerada y siempre en peligro, sin poder nunca conservarse por mucho tiempo. Al fin se forma una situación rígida y duradera, con una mezcla extraña de rasgos refinados y perespiritualizados con otros primitivísimos, como pudieron observarla los griegos en Egipto y nosotros en las actuales India y China, a no ser que desaparezca al empuje subterráneo de una cultura joven, como le sucede a la Antigüedad en la época de Diocleciano.

Ante este movimiento económico, los hombres están «en forma» constituyendo *clases económicas*, como ante la historia universal constituyen *clases políticas*. Cada individuo tiene una posición económica *dentro de la contextura económica*, como tiene algún rango dentro de la *sociedad*. Ambos complejos determinan, cada uno a su modo, el sentir, el pensar, el conducirse del hombre. La vida quiere ser y además significar algo, y la confusión de nuestros conceptos ha sido, finalmente, aumentada por el hecho de que ciertos partidos políticos hoy, como en la época helenística, han ennoblecido en cierto modo algunos grupos económicos, cuya vida querían favorecer, y los han ennoblecido, elevándolos a la categoría de clase política.

Así Marx con el grupo de los trabajadores de fábrica.

La primera clase, la clase auténtica, es la nobleza. De la nobleza se deriva el oficial y el juez y todo lo que pertenece a las altas categorías del gobierno y de la administración. Estas son formas de clase, que *significan* algo. También pertenecen la erudición y la ciencia [306] a la clase sacerdotal, con una típica índole de exclusivismo. Pero el simbolismo grande se acaba con el castillo y la catedral. El «*tiers*» es ya la no-clase, la clase que se forma con el resto, una colección abigarrada y múltiple que, como tal, no significa nada, salvo la protesta

política, y que se *da*. a sí misma significación, tomando partido. El burgués no se siente burgués, sino que es «liberal», y no puede decirse que su persona *représente* una gran causa, sino que *pertenece* a ella por su convicción. La debilidad de esta forma social es causa de que la económica destaque más en las «profesiones», asociaciones y gremios. En las ciudades, por lo menos, se designa a los hombres por la profesión de que viven.

Económicamente, lo primero, lo primordial y casi lo único es el aldeano [307]. La vida rural es la absolutamente *productiva*, la que hace posible las demás vidas. Las clases primordiales de la sociedad fundan su vida, en los tiempos primitivos, sobre la caza, la ganadería, la posesión de tierras, y aun para la nobleza y el sacerdocio de las épocas posteriores es ésta la única posibilidad distinguida de tener «bienes». Frente a ella está la vida del comercio [308], que es *medianería* y botín; esta vida con relación al pequeño número, es de gran potencia y desde muy pronto se hace indispensable; constituye un refinado parasitismo, completamente improductivo, y por eso ajeno al campo, errante, «libre», sin la carga anímica de las costumbres y usos de la tierra, una vida que se nutre de las demás vidas. Entre ellas crece, empero, una tercera especie de economía, *la economía elaborativa, la economía de la técnica*, en innumerables oficios y profesiones, que reducen a aplicación creadora la meditación sobre la naturaleza y cuyo honor y conciencia van vinculados a la realización [309]. Su más vieja corporación, que se retrotrae hasta los tiempos primitivos, es la de los herreros, los cuales constituyen el modelo para los otros oficios con un gran número de leyendas oscuras, usos y creencias varias. Los herreros, que con orgullo propio se separan de los aldeanos, imponen en torno suyo una especie de temor que oscila entre el respeto y la repulsa; han llegado a veces a formar tribus populares de raza propia, como los *falascha* en Abisinia [310].

En la economía productiva, en la elaborativa y en la medianera existen, como en todo lo que pertenece a la política y en general a la vida, *sujetos y objetos de la dirección*, esto es, grupos que disponen, deciden, organizan, inventan, y otros que se encargan sólo de la ejecución. La diferencia de rango puede ser enorme o apenas sensible [311]; el ascenso puede ser imposible o evidente; la dignidad de la función puede ser casi la misma, con lentas transiciones, o totalmente distinta. La tradición y la ley, el talento y la riqueza, la población, el grado de cultura, la situación económica, dominan la oposición; pero existe, y está dado con la vida misma, y es *inmutable*. A pesar de todo, no existe *económicamente una, «clase trabajadora»*; es esta una invención de los teóricos, que tenían ante los ojos la situación de los obreros de las fábricas en Inglaterra, país industrial casi sin aldeanos, y en una época de transición, y que extendieron el esquema a todas las culturas y todos los tiempos, hasta que los políticos lo convirtieron en base para la formación de partidos. En realidad hay un número inmenso de actividades de índole puramente servil en el taller y en la oficina, en el despacho y en el buque, en las carreteras, en las minas, en el prado y en el campo. A ese calcular, llevar, correr, martillear, coser, atalayar, le falta con frecuencia eso que da a la vida dignidad y encanto, allende su propia conservación, como sucede en las tareas propias de una clase, en los menesteres del oficial y del científico o en el éxito personal del ingeniero, administrador y comerciante. Pero todo eso es incomparable entre sí.

La espiritualidad o la dureza del trabajo, su localización en la aldea o en la gran ciudad, la extensión y la tensión del trabajo, hacen que el jornalero del campo, el empleado de banco,

el metalúrgico y el oficial de sastre vivan en mundos económicos muy distintos; y sólo—repito—la política partidista de estadios muy posteriores es la que los ha unido en vínculo de protesta para servirse de sus masas. En cambio, el esclavo antiguo es un simple concepto del derecho público; es decir, que para el cuerpo de la *polis* antigua *no existe*, mientras que económicamente puede ser aldeano, obrero, incluso director, y gran comerciante con gran fortuna (*peculium*), con palacios y villas y un enjambre de subordinados, incluso «libres». Más adelante veremos lo que, prescindiendo de esto, es *además* en el período romano posterior.

3

Al despuntar todo periodo primitivo comienza una vida económica en forma fija [312]. La población vive del campo, en el campo. No existe para ella la experiencia de la ciudad. Lo que se separa y distingue de la aldea, del castillo, del claustro, del templo, no puede llamarse ciudad, sino *mercado*, mero punto de cita para los intereses aldeanos, punto que, al mismo tiempo, posee, naturalmente, cierta importancia religiosa y política, sin que pueda hablarse de una vida separada. Los habitantes, aun cuando sean obreros o comerciantes, tienen la *sensibilidad* del aldeano y se manifiestan como tales aldeanos.

Una vida en que todos producen y consumen da de sí «*bienes*», y la palabra que expresa el tráfico primitivo es la de circulación de bienes, ya venga el individuo de lejana comarca, ya viva en la aldea o en el cortijo. Un bien es algo que se adhiere a la vida por finos hilos de su esencia, de su *alma*, algo que él ha producido o está usando. Un aldeano lleva «su» vaca al mercado; una mujer guarda «su» adorno en el cofre. Beneficiar es producir un bien, y la palabra poseer (*possidere*), con su raíz *sedere*, nos retrotrae al origen vegetativo de la propiedad, al cual esta existencia está radicalmente vinculada [313]. El trueque es en esta época un proceso por medio del cual ciertos bienes pasan de un círculo a otro. Estos bienes son valorados por la *vida*, según un criterio del momento, según un criterio de la *sensibilidad*. No existe un concepto del valor, ni un bien que sirva de medida universal. El dinero y las monedas no son sino bienes cuya índole rara e indestructible los hace valiosos [314].

En el ritmo y marcha de esta circulación de bienes interviene el negociante como intermediario [315]. En el mercado encuéntrase la economía conquistadora con la productora; pero aun allí donde atracan barcos y acampan caravanas desenvuélvese el comercio como *órgano* del tráfico campesino [316].

Es la forma «eterna» de la economía, que se conserva aún hoy con el modo primitivo del vendedor ambulante, en las comarcas rurales sin ciudades, incluso en barrios apartados de las urbes, donde se forman pequeños círculos de tráfico, y en la economía privada de científicos, empleados y, en general, de los hombres que no están incorporados activamente a la vida de la gran urbe.

Pero al formarse el alma de la ciudad despierta una nueva manera de vida. Cuando el mercado se ha convertido en ciudad desaparecen aquellas simples concentraciones de la

circulación rural y se forma en la urbe un segundo mundo dentro de las murallas, un mundo para el cual la vida absolutamente productora «allá fuera» no es sino medio y objeto; otra corriente comienza a circular. Esto es lo decisivo: el urbano auténtico *no es* productor en el sentido primordial de la tierra.

Le falta la íntima vinculación al suelo, como asimismo al bien que pasa por sus manos. No vive con él, sino que lo considera desde fuera y sólo en relación con sus medios de vida.

Así, el bien se convierte en mercancía, el trueque en transacción y en vez *del pensamiento - por bienes aparece el pensamiento en dinero*.

Así resulta un algo puramente extenso, una forma, de la pura limitación, abstraída de las visibles cosas económicas, lo mismo que el pensar matemático abstrae la forma del mundo mecánico; la abstracción dinero corresponde a la abstracción número [317]. El dinero, como el número, es perfectamente inorgánico.

La imagen económica queda reducida exclusivamente a cantidades, prescindiendo de la cualidad, que constituye justamente la nota esencial del bien. Para el aldeano primitivo «su» vaca es, en primer término, ese ser bien determinado, y sólo en segundo término un bien trocable por otro. Para la visión económica de un urbano auténtico no existe más que un valor abstracto de dinero en la figura accidental de una vaca, valor que siempre puede transformarse en la figura de un billete de Banco.

De igual modo, el técnico auténtico ve en una famosa cascada no un espectáculo singular de la naturaleza, sino un puro cuanto de energía inempleada.

El error de todas las teorías modernas sobre el dinero es que parten del signo de valor o incluso de la materia con que se hacen los medios de pago, en vez de partir de la forma del pensar económico [318]. Pero el dinero es, como el número y no son como el derecho, una *categoría del pensamiento*. Existe un pensar en dinero, como hay un pensamiento jurídico, matemático, técnico, del mundo circundante. La percepción sensible de una cosa produce muy distintas abstracciones, según se la considere como comerciante, como Juez o como ingeniero, y según se la relacione con un balance, con un pleito o con un peligro de ruina. Pero lo que más se acerca al pensar en dinero es la matemática. Pensar en negocio significa calcular. El valor dinero es un valor número, que se mide por una unidad de cálculo [319]. Ese «valor exacto en sí», como también el número en sí, es un producto del pensamiento urbano, del hombre desarraigado. Para el aldeano no hay sino valores transitorios, valores sentidos con relación a su yo, valores que se le imponen en el trueque, de vez en vez. Lo que él no usa o no quiere poseer no tiene para él «ningún valor». Sólo en el cuadro económico del auténtico urbano existen valores objetivos que subsisten, como elementos del pensar, independientemente de la necesidad privada y que en idea son universales; aun cuando, en realidad, cada individuo tiene su sistema de valores y su múltiple cuadro de valores desde el cual estima como caros o baratos los vigentes precios del mercado [320].

Si el hombre primitivo *compara* bienes—y no sólo con el entendimiento—, en cambio el hombre posterior *calcula* el valor de la mercancía según una medida rígida, sin cualidad.

Ahora ya no es el oro el que es medido por la vaca, sino la vaca la que es estimada en dinero, y el resultado queda expresado en un número abstracto, el precio. El estilo económico de cada cultura, que produce cada una una especie distinta de dinero, es el que decide en cada cultura si esa medida del valor encuentra expresión simbólica y cómo la encuentra en un *signo del valor*—de igual manera que el signo numérico escrito, hablado, representado es el símbolo de cierta especie numérica—. Esa especie de dinero existe por virtud de la existencia de una población urbana que piensa en ella económicamente; esa idea del dinero es también la que determina si el signo de valor sirve al mismo tiempo de medio de pago, como la moneda antigua de metal noble y quizá el peso babilónico de plata. En cambio, el *deben* egipcio, cobre bruto pesado en libras, es una medida de cambio, pero no es ni signo ni medio de pago; el billete de Banco occidental y el billete de Banco chino de época «correspondiente» [321] es un medio, pero no una medida, y solemos estar muy engañados acerca de la función que en *nuestra* especie de economía desempeñan las monedas de metal noble; éstas constituyen una mercancía producida a imitación de las costumbres antiguas y por eso, medidas según el valor de crédito, poseen una *cotización*.

Esta manera de pensar hace que la *propiedad*, vinculada a la vida y al suelo, se convierta en *fortuna*, la cual, por esencia, es indeterminada en cualidad y además móvil; no *consiste* en bienes, sino que «es *invertida*» en bienes. Considerada en sí, es un puro cuanto numérico de dinero [322].

Como asiento de este pensar económico, la ciudad se convierte en mercado de dinero y centro de valor y un torrente de valores monetarios comienza a invadir el torrente de los bienes, espiritualizándolo y dominándolo. *Con lo cual el negociante deja de ser un órgano y se transforma en soberano de la vida económica*. Pensar en dinero es siempre, de un modo o de otro, pensar como comerciante, como negociante. Supone la economía productiva del campo y pertenece, por lo tanto, a la economía conquistadora, pues no hay un tercer término.

Las palabras ganancia, beneficio, especulación, aluden a un provecho que se extrae de las cosas, mientras éstas caminan del productor al consumidor; aluden a un *botín intelectual* y, por lo tanto, no son aplicables al aldeano primitivo. Conviene sumirse en el espíritu y modo de ver económico que es propio del urbano auténtico. Este no trabaja para el consumo, sino para la venta, para obtener «dinero». La concepción del negociante va poco a poco invadiendo toda especie de actividad. El hombre campesino, íntimamente vinculado al cambio de bienes, era a la vez dador y receptor; incluso el comerciante, en los mercados primitivos, casi no hace excepción.

Pero con el tráfico en dinero aparecen entre el productor y el consumidor—dos mundos separados—un «tercero» cuyo pensamiento domina bien pronto toda la vida de los negocios. Obliga al primero a la oferta y al segundo a la demanda; eleva la mediación a la categoría de monopolio y luego a la de punto esencial en la vida económica, y obliga a los otros dos, en *su* interés, a estar constantemente «en forma», a producir la mercancía según *sus* cálculos y a tomarla bajo la presión de *su* oferta y precio.

Quien sabe dominar este pensamiento es dueño del dinero [323]. La evolución sigue este mismo camino en todas las culturas. Lysias, en su discurso contra los traficantes en granos,

comprueba que los especuladores del Pireo propagaban a veces el rumor de que había naufragado una flota de trigo o de que había estallado una guerra, para producir pánico. En la época helenística-romana era costumbre extendida confabularse para limitar las explotaciones o suspender los cargamentos y elevar así los precios. En Egipto, la institución del giro durante el Imperio nuevo, institución perfectamente a la altura de muchos Bancos occidentales [324], hacía posible la especulación de granos al estilo de América. Cleómenes, el administrador de la hacienda de Alejandro Magno en Egipto, pudo reunir en sus manos toda la provisión de trigo, lo que produjo hambre en Grecia y le valió enormes beneficios. El que se rige por otro pensamiento económico decae y se convierte en objeto de las actuaciones económicas de la gran urbe. Este estilo se apodera bien pronto de toda la población urbana y, por lo tanto, de todos los que tienen influencia en la marcha de la historia económica. El aldeano y el ciudadano no representan sólo la diferencia entre el campo y la urbe, sino la diferencia entre bienes y dinero. La cultura suntuosa de las cortes homéricas y provenzales es algo que nace y crece con el hombre, como aún hoy la vida de las viejas familias en residencias campesinas.

Pero la refinada cultura de la burguesía, del «confort», es algo que viene de fuera y que hay que *pagar* [325]. Toda economía altamente desenvuelta es economía urbana. La economía mundial, propia de todas las civilizaciones, debería llamarse economía de la ciudad mundial. Los sinos de la economía total se deciden en pocos centros, en los mercados monetarios [326] de Babilonia, Tebas, Roma, en Bizancio y Bagdad, en Londres, Nueva York, París y Berlín. Todo lo demás es economía provinciana, que traza sus círculos en pequeña escala, sin darse cuenta de hasta qué punto depende de la otra. El dinero es, en último término, la forma de energía espiritual en que se reconcentra la voluntad de dominio, la fuerza morfogenética política, técnica, intelectual, el afán de una vida de gran diámetro. Bernard Shaw tiene perfecta razón cuando dice: «El respeto universal por el dinero es, en nuestra civilización, el único hecho que tiene esperanzas... El dinero y la vida son inseparables... El dinero es la vida» [327]. La civilización caracteriza, pues, un período de una cultura, período en el cual la tradición y la personalidad han perdido ya su validez inmediata y toda idea ha de ser transformada en dinero para poderse realizar. Al principio tenía bienes el que tenía poder. Ahora tiene poder el que tiene dinero. El dinero es el que pone al espíritu en el trono. La democracia es la perfecta identificación del dinero con la fuerza política.

Una lucha desesperada atraviesa la historia económica de toda cultura, lucha que la tradición, arraigada en el suelo, y el *alma* de una raza llevan contra el espíritu del dinero. Las guerras de aldeanos al comienzo de toda época posterior —en la Antigüedad 700-500, entre nosotros 1450-1650 y en Egipto al final del Imperio antiguo— son las primeras rebeliones de la sangre contra el dinero, que, desde las ciudades ya poderosas, alarga la mano hacia el campo [328]. La advertencia del barón de Stein: «Quien moviliza el suelo lo deshace en polvo», alude a un peligro de *toda* cultura. Si el dinero no puede atacar la propiedad misma, insinúase en el pensamiento del noble y del aldeano. Entonces los bienes heredados, formados con la estirpe misma, aparecen como «fortuna» que está invertida en fincas, pero que por sí misma es mueble [329]. El dinero aspira a la movilización de *todas* las cosas. La economía mundial es la realización de la economía en valores abstractos,

separados del suelo, liquidados [330]. El pensamiento antiguo ha transformado, desde los días de Aníbal, ciudades enteras en monedas, poblaciones enteras en esclavos y, por tanto, en dinero, que se precipita hacia Roma para actuar allí como potencia. El pensamiento fáustico «abre al tráfico» continentes enteros, descubre potencias hidráulicas de gigantescos ríos, aprovecha la fuerza muscular de poblaciones enteras, establece depósitos de carbón, explota bosques vírgenes, desvía leyes naturales y convierte todo esto en energía financiera, que se invierte luego en forma de prensa, elecciones, presupuestos, ejército, para realizar planes de dominio. Cada día se extraen nuevos valores de

la parte del mundo que aun queda indiferente al negocio, «espíritus durmientes del oro», como dice Juan Gabriel Borkman. A la economía no le importa nada lo que sean las cosas independientemente de su valor económico.

4

Cada cultura posee, además de su modo peculiar de pensar en dinero, su símbolo peculiar de dinero, con el cual da expresión visible a su principio de valoración en el cuadro económico. Esta materialización de lo pensado no le cede en significación a las cifras habladas, escritas, dibujadas para el oído y la vista; a las cifras, figuras y otros símbolos de la matemática. Constituye una amplia y rica esfera, casi por completo inexplorada aún. Ni siquiera los problemas fundamentales han sido planteados con exactitud. Por eso es hoy totalmente imposible definir la idea del dinero que sirve de base al tráfico egipcio de especies y de giros, a la banca babilónica, a la teneduría de libros china y al capitalismo de los judíos, los parsis, los griegos, los árabes desde Harun-al-Raschid. Sólo es posible una confrontación del dinero apolíneo y del dinero fáustico, del *dinero como magnitud* y del *dinero como función* [331].

Para el hombre antiguo el mundo circundante es económicamente una suma de cueros que cambian de sitio, van y vienen, tropiezan, se aniquilan, como Demócrito describe la naturaleza. El hombre es un cuerpo entre otros cuerpos. La *polis*, como suma de cuerpos, es un cuerpo de orden superior.

Todas las necesidades de la vida consisten en magnitudes corpóreas. Así, pues, un cuerpo representa el dinero, como una estatua de Apolo representa la deidad. Hacia 650, al tiempo que surge el cuerpo pétreo del templo dórico y la estatua de bulto, aparece la *moneda*, peso metálico de forma bellamente acuñada. El valor como magnitud existía desde hacia mucho tiempo y es, pues, tan antiguo como esta cultura. En Homero el talento es una pequeña masa de utensilios y joyas de oro, con un peso total determinado. Sobre el escudo de Aquiles están reproducidos «dos talentos» y todavía en la época romana era general la indicación del peso en los vasos de plata y de oro [332].

Pero la invención del cuerpo de dinero en forma clásica es tan extraordinaria, que no hemos comprendido todavía su sentido profundo y puramente antiguo. La consideramos como una

de las famosas «conquistas de la humanidad». Por doquiera desde entonces se acuña moneda, como desde entonces por doquiera, en calles y plazas, se ponen estatuas. Hasta aquí llega nuestro poder. Podemos imitar la figura, pero no podemos darle la misma significación económica. La moneda, considerada *como dinero*, es un fenómeno puramente antiguo y sólo es posible en un mundo pensado en el sentido euclidiano.

En este mundo, efectivamente, ha dominado y dado forma a la vida económica toda. Conceptos como los de ingreso, fortuna, deuda, capital, significan en las ciudades antiguas algo muy distinto que entre nosotros; porque no se refieren a energías económica;- irradiantes de un punto, sino a una suma de objetos valiosos que se hallan en una mano. Fortuna es siempre una provisión movediza de *dinero contante*, provisión que se altera por adición o substracción de cosas valiosas y que no tiene nada que ver con la propiedad territorial. Ambas cosas están por completo sopeadas en el pensamiento antiguo. El crédito consiste en préstamo de dinero contante, con la esperanza de que vuelva en la misma forma. Catilina era pobre porque, a pesar de sus grandes fincas [333], no encontraba a nadie que le prestara dinero para sus fines políticos; y las enormes deudas de los políticos romanos [334] no se basan en una propiedad territorial correspondiente, sino en la fundada expectativa de un gobierno provincial, en donde es posible el saqueo de los bienes muebles [335]. Este pensamiento del dinero *corpóreo* es el que nos explica una serie de fenómenos antiguos: corro las ejecuciones en masa de los ricos, durante la segunda tiranía, como las proscripciones romanas con objeto de reunir una gran parte de la masa de monedas corrientes, como la fundición de los tesoros deíficos por los focios en la guerra Sacra, la de los tesoros artísticos de Corinto por Mummio, la de las últimas ofrendas religiosas romanas por César, la de las griegas por Sila, la de las de

Asia Menor por Bruto y Cassio, sin tener en cuenta el valor artístico, por haber necesidad de procurarse metales preciosos y marfil [336]. Las estatuas y los vasos que figuraban en los triunfos eran para el espectador dinero contante; y Mommsen ha intentado determinar el sitio de la batalla de Varo [337] por los hallazgos de monedas, ya que el veterano romano llevaba sobre sí toda su fortuna en metales nobles. La riqueza antigua no es una cuenta corriente, sino un montón de dinero. Un centro monetario antiguo no es un centro de crédito, como las bolsas de hoy o como la Tebas egipcia, sino una ciudad en donde se ha amontonado una gran parte del dinero contante que existe en el mundo. Puede estimarse que en la época de César más de la mitad del oro antiguo se hallaba siempre en Roma.

Pero cuando el mundo antiguo hubo entrado en la época de la absoluta soberanía del dinero, hacia el tiempo de Aníbal, ya no bastaron ni mucho menos las limitadas masas de metal noble y de obras de arte hechas con materiales valiosos, para cubrir las necesidades en dinero contante; surgió una verdadera hambre de cuerpos capaces de significar dinero. Entonces la mirada recayó en los esclavos, que eran otra especie de cuerpos, pero no personas, sino cosas [338], y, por tanto, podían ser pensados como dinero. A partir de entonces es cuando el esclavo es algo único en toda la historia económica. Las propiedades de la moneda se han trasladado a objetos vivos, y de esta suerte, junto a las existencias en metales de las comarcas «descubiertas» por las exacciones de gobernadores y arrendatarios de impuestos, aparecen ahora las existencias en hombres.

Se desarrolla una extraña especie de doble divisa monetaria.

El esclavo tiene una cotización, un precio corriente, cosa que no sucede con la propiedad rural. El esclavo sirve para amontonamiento de grandes fortunas en dinero contante, y a consecuencia de ello surgen esas enormes masas de esclavos en la época romana, masas tan grandes que no se explican por ninguna otra necesidad. Cuando nadie mantenía más esclavos que los necesarios industrialmente, era su número escaso y fácil de cubrir por botín de guerra y servidumbre de deudas [339].

En el siglo VI empezó Quios importando esclavos comprados (argyronetas). Su diferencia de los numerosos trabajadores a jornal fue al principio de naturaleza político-jurídica y no económica. La economía antigua es estática y no dinámica, desconociendo el metódico descubrimiento de las fuentes de energía; así, pues, los esclavos de la época romana no existían para ser explotados, sino que se les ocupaba lo mejor que se podía para poder mantenerlos en el mayor número posible. Preferidos eran los esclavos de lujo, que tenían alguna habilidad especial, porque con idéntico coste representaban un valor superior.

El amo los alquilaba como quien presta dinero contante; les dejaba hacer negocios por su propia cuenta, de manera que podían llegar a ser ricos [340]; competía merced a ellos con el trabajo libre, todo con objeto de cubrir, por lo menos, el coste de conservación de ese capital [341]. La mayoría de los esclavos no podían estar plenamente ocupados; cumplían su fin simplemente con existir, como una provisión de dinero que se tiene a mano y cuya extensión no está vinculada a los límites naturales de la entonces existente masa de oro. Con lo cual creció la demanda de esclavos enormemente y se emprendieron guerras sólo para hacer esclavos, y Roma toleró las cacerías de esclavos por empresas privadas a lo largo de las costas mediterráneas. Hubo una nueva manera de hacerse rico, que consistió en apoderarse como gobernador de la población toda de comarcas enteras y venderla como esclavos. En el mercado de Delos se refiere que en un solo día fueron vendidos diez mil esclavos. Cuando César fue a Britannia compensóse la decepción de Roma por la pobreza en oro del país con la expectativa de un rico botín de esclavos. Para el antiguo pensar era

una y la misma operación fundir y acuñar el bronce de las estatuas—por ejemplo, en la destrucción de Corinto—o llevar a los habitantes al mercado de esclavos. En ambos casos se habían convertido en dinero objetos corpóreos.

El extremo opuesto constituye, en cambio, el símbolo del dinero fáustico, del dinero como función, como fuerza, cuyo valor consiste en su eficacia y no en su mera existencia. El nuevo estilo de este pensamiento económico aparece ya en la manera cómo los normandos, hacia 1000, organizaron su botín en tierras y gentes, *convirtiéndolo en potencia económica* [342].

Comparad el puro valor inscripcional en los libros de cuentas de sus duques—de los que proceden las palabras cheque, conto, control [343]—con el talento de oro que aparece en la *Ilíada*, de época «correspondiente», y obtendréis desde el principio el concepto del moderno crédito que surge de la confianza en la fuerza y duración de una dirección económica y casi se identifica con la idea de nuestro dinero. Este método financiero, trasladado por Roger II al Imperio normando de Sicilia, fue perfeccionado y convertido en un gran sistema por el Hohenstaufen Federico II hacia 1230, superando con mucho a su modelo y convirtiéndose en la «primera fuerza capitalista del mundo» [344]. El sistema de

emparejar el pensamiento matemático con la voluntad regia de poder penetró también de Normandía en Francia y en 1066 fue aplicado a la conquistada Inglaterra —el suelo inglés es aún hoy nominalmente patrimonio real—.

Fue luego imitado por las repúblicas italianas, cuyos patricios gobernantes lo aplicaron bien pronto no sólo a la hacienda pública, sino a sus propios libros de comercio, transmitiéndolo así al pensamiento y contabilidad comercial de todo el mundo occidental. Poco después la práctica siciliana fue aceptada también por las órdenes alemanas de caballería y por la dinastía aragonesa, lo que acaso pueda explicar la hacienda perfecta de Felipe II en España y de Federico Guillermo I en Prusia.

Decisivo fue, empero—en época «correspondiente» a la invención antigua de la moneda, hacia 650—, la invención de la partida doble por Fra Luca Pacioli (1494). «Es una de las más bellas invenciones del espíritu humano», dice Goethe en el *Wilhelm Meister*. En realidad, su autor puede sin reparo colocarse junto a sus contemporáneos Colón y Copérnico. A los normandos debemos el libro de cuentas; a los lombardos, esta contabilidad doble. Las tribus germánicas son las que han creado las dos obras de Derecho más fecundas de la primitiva época gótica [345]. Y su afán de lejanos mares ha impulsado a los *dos* descubrimientos de América. «La partida doble ha nacido del mismo espíritu que los sistemas de Galileo y Newton... Con los mismos medios que éstos, ordena los fenómenos en un sistema artístico y puede decirse que es el primer cosmos edificado sobre el principio del pensar mecánico. La contabilidad por partida doble nos descubre el cosmos del mundo económico, según el mismo método con que los investigadores de la naturaleza descubrieron más tarde el cosmos del mundo estrellado. La partida doble se basa en el pensamiento fundamental de concebir todos los fenómenos como meras cantidades» [346].

La partida doble es puro análisis del espacio de los valores, análisis referido a un sistema de coordenadas cuyo punto inicial es «la firma». La moneda antigua sólo permite un cálculo aritmético con *magnitudes*. Una vez más contraponense Pitágoras y Descartes. Puede hablarse de la integración de una empresa y la curva gráfica es en la economía, como en la ciencia, el mismo auxilio óptico. El mundo económico de los antiguos se divide, como el cosmos de Demócrito, en *materia y forma*. Una materia en la forma de moneda es el sujeto del movimiento económico y empuja las cantidades necesarias de igual valor hacia el punto de su consumo. Pero nuestro mundo económico se divide en *fuerza y masa*. Un campo de fuerza, compuesto por tensiones del dinero, ocupa el espacio y confiere a cada objeto, prescindiendo de su índole particular, un valor positivo o negativo de acción [347], valor que está representado por una inscripción en el libro. «*Quod non est in libris, non est in mundo.*» Pero el símbolo del dinero funcional aquí pensado, lo único que puede compararse con la moneda antigua no es la nota en el libro, ni tampoco la letra de cambio, el cheque o el billete de banco, sino el *ocio mediante el cual la función se realiza por escrito*, siendo el papel su mero testimonio histórico.

Pero además el Occidente, en admiración por la Antigüedad, ha acunado monedas, no sólo como signos de soberanía, sino en *la* creencia de que son dinero, verdadero dinero correspondiente al pensamiento económico. De igual manera, fue en la época gótica el derecho romano recibido con su identificación de la cosa y la magnitud corpórea, y también la matemática euclidiana que está construida sobre el concepto del número como cantidad.

Y así sucedió que la evolución de estos tres mundos de formas espirituales no se virilicé, como la de la música fáustica, en puro florecimiento y desarrollo, sino en figura de una *progresiva emancipación con respecto al concepto de magnitud*. La matemática llega a su fin al terminar la época barroca [348]. La ciencia del derecho no ha conocido todavía hasta ahora su problema propio [349]; pero el problema está planteado a su siglo y exige lo que para el jurista romano era evidente, a saber: la congruencia entre el pensamiento económico y el jurídico, la familiaridad con ambos. El concepto del dinero, simbolizado por la moneda, coincide perfectamente con el espíritu del Derecho antiguo. Pero para nosotros no es éste ni remotamente el caso. Toda nuestra vida está dispuesta en sentido dinámico, no estático ni estoico; por eso para nosotros lo esencial son las fuerzas, las producciones, las relaciones, las capacidades —talento de organización, espíritu de inventiva, crédito, ideas, métodos, fuertes de energía—y no la mera existencia de cosas corpóreas. El pensamiento romano de las cosas, que nuestros juristas hacen suyo, es, pues, hoy tan ajeno a la vida como la teoría del dinero que, consciente o inconscientemente, parte de la moneda. La poderosa existencia en monedas, que, a imitación de la Antigüedad, fue en aumento hasta el estallido de la guerra mundial, se ha creado sin duda una función desviada; pero no tiene nada que ver con la forma interna de la economía moderna, con sus problemas y fines, y si desapareciera por completo a consecuencia de la guerra, nada en absoluto cambiaría [350].

Por desgracia, surgió la ciencia económica moderna en la época del clasicismo, cuando no sólo las estatuas, los vasos y los dramas encumbrados pasaban por el único arte verdadero, sino también las monedas bien acuñadas pasaban por el único dinero verdadero. Lo que Wedgwood, desde 1768, aspiraba a realizar con sus finos relieves y tazas, eso mismo, en el fondo, quería Adam Smith con su teoría del valor: la pura presencia de magnitudes tangibles. A la confusión entre el dinero y la moneda corresponde perfectamente la medición del valor de una cosa por la cantidad de trabajo. En esta teoría, el trabajo ya no es un «actuar» dentro de un mundo de actuaciones, ya no es ese «trabajar» infinitamente vario en rango interior, intensidad y trascendencia, labor que perdura en círculos cada vez más amplios y puede ser medida como un campo eléctrico, pero no delimitada; sino que es el *resultado* material de dicha labor, lo *elaborado*, algo tangible en que nada aparece digno de nota, sino la extensión.

Pero la economía de la civilización europeo-americana está, por el contrario, fundada en un trabajo que se caracteriza únicamente por su rango interior, más que en Egipto y en China, y no digamos en la Antigüedad. No en vano vivimos en un mundo de dinamismo económico: el trabajo de los individuos no es un sumando euclidiano, sino que se encuentra en relación funcional. El trabajo *de mera ejecución*—único que Marx conoce—no es más que la función de un trabajo inventivo, ordenativo, organizador, que da al primero sentido, valor relativo y, en general, la posibilidad de ser realizado. Toda la economía mundial, desde la invención de la máquina de vapor, es creación de un pequeñísimo número de cabezas superiores, sin cuyo trabajo superiormente valioso lo demás no existiría.

Pero este rendimiento es pensamiento creador, no es un «cuanto» [351], y su precio, por lo tanto, no consiste en cierto número de monedas; más bien dijéramos que es dinero, dinero fáustico, que no es acuñado, sino pensado como *centro de acciones*, un centro que surge de una vida cuyo rango interior eleva el pensamiento a la significación de un hecho. *El pensamiento en dinero produce dinero*: este es el secreto de la economía mundial. Cuando

un organizador de gran estilo escribe un millón en un papel, el millón existe, pues su personalidad como centro económico garantiza una correspondiente elevación de la energía económica de su esfera. Esto y no otra cosa significa para nosotros la palabra crédito. Pero todas las monedas del mundo no bastarían para dar sentido y, por tanto, valor de dinero a la actividad del trabajador manual, si con la famosa «expropiación de los expropiadores» fueran las capacidades superiores desviadas de sus creaciones, quedando éstas entonces inánimes, sin voluntad, vacuas construcciones. En esto es Marx un clasicista, como Adam Smith un producto auténtico del pensamiento jurídico romano: sólo ve la magnitud terminada, no la función. Quisiera arrebatar los instrumentos de producción a aquellos cuyo espíritu—por la invención de métodos, por la organización del trabajo eficaz, por la conquista de mercados—convierte en una fábrica un montón de acero y de ladrillo, aquellos que no aparecen en el mundo si sus fuerzas no encuentran campo apropiado [352].

Quien quiera dar una teoría del trabajo moderno debe pensar en ese rasgo fundamental de la vida; existen sujetos y objetos de toda especie de vida, y la diferencia es tanto mayor, tanto más significativa, cuanto más formada es la vida misma.

Toda corriente de existencia consiste en una minoría de conductores y en una enorme mayoría de conducidos; toda especie de economía consta, pues, de trabajo director y trabajo de ejecución. En la perspectiva batracia de Marx y los ideólogos ético-sociales sólo el último trabajo, el trabajo pequeño, de masa, es visible. Pero éste no existe sino por virtud de aquél y el espíritu de ese mundo de trabajo sólo puede ser concebido partiendo de las supremas posibilidades. El inventor de la máquina es el que da la pauta, no el maquinista. Lo que importa es el *pensamiento*.

También existen objetos y sujetos en el pensamiento del dinero; existen los que por virtud de su personalidad producen y dirigen y los que son sustentados por aquéllos. El dinero de estilo fáustico es la *fuerza*, abstraída del dinamismo económico; y el sino del individuo—el aspecto económico de su sino vital— consiste en representar una parte de esa fuerza por el rango interior de su personalidad o no ser frente a ella sino masa.

5

La palabra capital señala el centro de este pensamiento; no el conjunto de los valores, sino lo que mantiene *en movimiento* a los valores como tales. No hay capitalismo hasta que la existencia se ha hecho civilización cosmopolita y el capitalismo se limita al pequeño círculo de aquellos que representan esa existencia en su persona y en su inteligencia. Lo contrario de esto es economía provinciana. La absoluta soberanía de la moneda, en la vida antigua, así como el aspecto político de esta vida, crearon el capital estático, la (?form®), el «punto de partida» que por su sola existencia atrae a si siempre nuevas masas de cosas con una especie de magnetismo. Pero la soberanía de los valores inscritos en libros, valores cuyo sistema abstracto queda, por decirlo así, desvinculado de la personalidad por la partida

doble y trabaja con propio dinamismo interno, es la que ha producido el capital moderno, cuyo campo de fuerza envuelve la tierra [353].

Bajo la influencia del capital antiguo la vida económica toma la forma de un río de oro que corre de las provincias hacia Roma y de Roma hacia las provincias y que busca siempre nuevos lugares, cuyas existencias en oro labrado no hayan sido descubiertas. Bruto y Cassio llevaron el oro de Asia Menor en largas filas de mulos al campo de batalla de Filippi—se comprende lo fructuosa que era económicamente la operación de saquear un campamento—y ya C. Graco indicaba que las ánforas llenas de vino, que iban de Roma a las provincias, volvían llenas de oro. Este afán por tener el oro de los pueblos extranjeros corresponde al afán actual por el carbón, que en sentido profundo no es una «cosa», sino un tesoro de energía.

Corresponde, empero, a la tendencia antigua hacia lo próximo y presente el hecho de que junto al ideal de la ciudad aparezca el *ideal económico de la autarquía*. Al atomismo político del mundo antiguo había de corresponder el atomismo económico. Cada una de esas minúsculas unidades vitales quería tener su economía propia, cerrada, independiente de las demás, girando en un círculo visible. La contraposición a esto está en el concepto de la «firma occidental, centro impersonal e incorpóreo de fuerzas, cuya acción irradia en todos sentidos en el infinito y que «el dueño», con su capacidad de pensar en dinero, no representa, sino *tiene y dirige* como un pequeño cosmos. Esta dualidad entre la «firma»—la casa, razón social, empresa, etc.—y su dueño hubiera sido incomprensible para el pensamiento antiguo [354].

Por eso la cultura occidental y la cultura antigua representan un máximo y un mínimo de *organización*, que al hombre antiguo le falta por completo, incluso como concepto. La economía financiera de los antiguos es la provisionalidad convertida en regla: ricos ciudadanos en Atenas y Roma son cargados con la obligación de equipar buques de guerra; la fuerza política y las deudas del edil romano obedecen a que no sólo dispone juegos, calles, vías y edificios, sino que los paga, claro está que para resarcirse luego expoliando su provincia. Nadie pensaba en las fuentes de ingresos hasta que había falta de dinero, y entonces eran esas fuentes explotadas según las necesidades momentáneas, sin tener en cuenta la posibilidad de agotarlas para siempre. Saqueo de los propios templos, piratería sobre buques de la propia ciudad, confiscación de las fortunas de los propios conciudadanos, eran los métodos usuales de la hacienda. Si sobraban dineros públicos eran éstos repartidos entre los ciudadanos; un hecho de esta clase hizo célebre a Eubulos en Atenas [355]. No había presupuesto ni política económica. La administración de las provincias romanas era un saqueo público y privado que llevaban a cabo los senadores y ricachos, sin tener en cuenta el modo de reponer los valores sustraídos.

El hombre antiguo no ha pensado nunca en una elevación metódica de la vida económica; sólo atiende al suceso momentáneo, a la cantidad accesible de dinero contante. Sin el viejo Egipto, la Roma imperial se hubiera perdido; pero, por fortuna, había en Egipto una civilización que llevaba mil años no pensando en otra cosa sino en su organización económica. El romano no comprendía ni podía imitar este estilo de vida [356]; pero el azar de que hubiese aquí una inagotable mina de dinero para el que poseyera el poder político sobre ese pueblo de felahs, hizo innecesaria la *perpetuación* de las proscripciones. La

última de estas operaciones financieras, en forma de matanza, fue la del año 43 [357], poco tiempo antes de la anexión de Egipto. La masa de oro que Bruto y Cassio trajeron entonces de Asia, y que significaba un ejército, y con él el poderío universal, hizo necesaria la proscripción de los dos mil más ricos habitantes de Italia, cuyas cabezas—por el precio señalado—fueron arrastradas en sacos por el foro. Ya no había modo de socorrer ni a los propios parientes, ni a los niños y viejos. Gentes que nunca se metieron en política eran sacrificados si tenían tesoros en dinero contante. De otra suerte el resultado de la operación habría sido demasiado escaso.

Pero con la desaparición del sentir antiguo, en la época imperial, extingüese también esta manera de pensar el dinero.

Las monedas vuelven a convertirse en bienes, porque el hombre vuelve a la vida aldeana [358]; y así se explica la enorme corriente de oro desde Adriano hacia el Oriente lejano, fenómeno para el cual no se había encontrado hasta ahora ninguna explicación. La vida económica en forma de río de oro quedó extinguida al aparecer una cultura joven, y por eso cesó también el esclavo de ser dinero. A la ausencia del oro corresponden las liberaciones en masa de los esclavos, que ninguna de las numerosas disposiciones imperiales desde Augusto logró contener. Bajo Diocleciano, cuya famosa tarifa máxima no se refiere ya a una economía monetaria, sino que representa una *ordenanza sobre trueque de bienes*, no existe el tipo del esclavo antiguo.

B

LA MAQUINA

6

La técnica es tan antigua como la vida que se mueve libremente en el espacio. Sólo la planta—según nosotros vemos la naturaleza—es mero teatro de procesos técnicos. El animal, puesto que se mueve, tiene una técnica del movimiento para conservarse y defenderse.

La relación primordial entre un microcosmos vigilante y su macrocosmos—la «naturaleza»—consiste en un tantear de los sentidos [359] que empieza siendo mera *impresión* de los sentidos y se encumbra hasta convertirse en *juicio* de los sentidos; por lo cual actúa ya críticamente («separando») o, lo que es lo mismo, *distinguiendo causas* [360]. Lo percibido se completa en un sistema lo más integral posible de experiencias

primordiales—de «características» [361]—, método involuntario por medio del cual se siente el individuo en el mundo como en su casa, y que en muchos animales ha llegado a un número extraordinario de experiencias, siendo imposible para el saber humano superarlas. Pero la vigilia primordial es siempre *activa*, alejada de toda mera «teoría»; y así, la pequeña técnica diaria es la que sirve de base a esas experiencias sin propósito, experiencias sobre las cosas, en cuanto están muertas [362]. Es la diferencia entre el culto y el mito [363], pues en este grado no existe diferencia entre lo religioso y lo profano. Toda vigilia es religión.

El cambio decisivo en la historia de la vida superior acontece cuando la percepción de la naturaleza—para regirse según ella—se convierte en acción—para *transformarla intencionalmente*. Así la técnica se hace en cierta manera soberana y la instintiva experiencia primordial se convierte en un *saber primordial*, del que se tiene clara «conciencia». El pensamiento se ha emancipado de la sensación. El *idioma de palabras* es el que introduce esta época. Separados el idioma y el habla [364] fórmase para los idiomas de comunicación un tesoro de signos, que son algo más que «características»: los *nombres*, vinculados a un sentimiento de significación, con los cuales el hombre tiene en su poder el misterio de los *numina*, ya sean deidades, ya fuerzas naturales, y los *números* (fórmulas, leyes de índole sencilla), en los que la forma interna de lo real queda abstraída de lo sensible accidental [365].

Así, del sistema de las «características» surge una teoría, una *imagen*, que se *desprende* de la técnica diaria no sólo en los principios primitivos, sino en las alturas de la técnica civilizada; es un trozo de conciencia inactiva que se ha separado, pero que no ha sido producido por la técnica diana [366]. Se «sabe» lo que se quiere, pero han de haber ocurrido muchas cosas para tener el saber; y no debemos engañarnos sobre el carácter de dicho «saber». Mediante la experiencia numérica puede el hombre manejar el misterio, pero no lo ha descubierto. La imagen del mago moderno—un cuadro de distribución, con sus palancas y rúbricas, por el cual el trabajador, oprimiendo un botón, produce efectos poderosos, sin tener la menor idea de su esencia—es el símbolo de la técnica humana en general. La imagen del mundo luminoso en torno nuestro, tal *como* la hemos desenvuelto por crítica y disección, *como* teoría, *como* imagen, no es sino un cuadro de distribución en el que ciertas cosas están señaladas de manera que tocándolas se producen con seguridad ciertos efectos. Pero el misterio sigue siendo igualmente impresionante [367]. Mas por medio de esa técnica la conciencia vigilante invade violentamente el mundo de los hechos; la vida se *sirve* del pensamiento como de una llave mágica, y en la altura de algunas civilizaciones, en las grandes ciudades, aparece, por último, el momento en que la crítica técnica se cansa de servir a la vida y se rebela contra su tirano. La cultura occidental en nuestros días está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas,

Se ha espiado el curso de la naturaleza y se han anotado ciertos signos. Comiézase a imitarlos por medios y métodos que se aprovechan de las leyes del ritmo cósmico. El hombre se atreve a hacer de deidad y se comprende que los primitivos aderezadores y concedores de esas cosas artificiales—pues el arte o artificio ha nacido de ellas, *como contracepto de la naturaleza*—, sobre todo los artífices de la forja, hayan sido considerados por los demás hombres como algo extraño, objeto de veneración o de repulsa. Hubo un tesoro creciente de inventos que una vez hechos fueron olvidados, rehechos y vueltos a

olvidar, imitados, perfeccionados y que, en fin, formaron para continentes enteros una provisión de medios evidentes: fuego, metalurgia, herramientas, armas, el arado y la barca, la construcción de la casa, la cría del ganado, la sementera.

Sobre todo son los metales, a cuyos yacimientos una tendencia mística atrae al hombre primitivo. Remotísimas vías comerciales se dirigen hacia secretos yacimientos por entre la vida de la comarca ocupada y sobre los mares surcados por las naves. Por esas vías pasan luego cultos y ornamentos. Nombres fabulosos de islas de estaño y montes de oro flotan por las fantasías. El comercio primitivo es comercio de metales; así en la economía productora y elaborativa penetra una tercera, ajena y de aventura, que surca mares y tierras libremente.

Sobre esta base se alza la técnica de las culturas superiores, en cuyo rango, colorido y pasión se expresa el alma toda de esos magnos seres. Se comprende fácilmente que el hombre antiguo, sintiéndole sumido en un mundo euclidiano, fuese hostil al pensamiento de la técnica. Si por técnica antigua se entiende algo que, poseído de inequívoco afán, supera los conocimientos prácticos y universalmente extendidos de la época micénica, entonces puede decirse que no existe técnica antigua [368]. Esas trietas son botes de remo en mayor escala; las catapultas y demás artificios guerreros son substitutivos de los puños y los brazos y no resisten la comparación con las máquinas guerreras de los asirios y de los chinos; y por lo que se refiere a Heron y a otros de su mismo calibre, ¿quién puede llamar inventos a las ocurrencias? Falta en todo esto el peso interior, el sino del momento, la profunda necesidad. Acá y allá se juguetea con conocimientos que proceden de Oriente; pero nadie medita sobre ellos, nadie piensa seriamente en introducirlos en la vida.

Muy otra cosa es la técnica fáustica, que invade la naturaleza con todo el pathos de la tercera dimensión, y desde los primeros tiempos del goticismo, con el propósito de *domeñarla*.

Aquí y sólo aquí es evidente la unión del conocimiento con la aplicación [369]. La teoría es desde un principio *hipótesis de trabajo* [370]. El cavilador antiguo «contempla», como la divinidad de Aristóteles; el árabe busca, como alquimista, los medios mágicos, la piedra filosofal con que poder obtener *sin fatiga* los tesoros de la naturaleza [371]; pero el occidental quiere reducir el mundo a su voluntad.

El inventor y descubridor fáustico es algo único. La potencia primordial de su voluntad, la fuerza luminosa de sus visiones, la acerada energía de su meditación práctica tienen que producir desasosiego e incompreensión a todo aquel que las contemple desde extrañas culturas. Pero todos nosotros llevamos eso en la sangre. Toda nuestra cultura tiene alma de inventor.

Descubrir, llevar a la luz interior del alma lo que no se ve, para apoderarse de ello, tal fue desde el primer día la pasión del occidental. Todos sus grandes inventos han ido lentamente madurándose en lo profundo, anunciados por espíritus providentes e intentados hasta producirse, al fin, con la necesidad de un sino.

Todos andaban ya muy cerca de la meditación beata de los frailes góticos [372]. Aquí es donde se muestra mejor el origen religioso de todo pensamiento técnico [373]. Estos

fervorosos inventores, en sus celdas, *arrebatan* a Dios su secreto entre oraciones y ayunos y consideran esto como un *servicio* de Dios. Aquí es donde nace la figura de Fausto, símbolo magno de una auténtica cultura de inventores. La *scientia experimentalis*, como Roger Bacon el primero definió la investigación de la naturaleza, la *violenta* interrogación de la naturaleza con palancas y tornillos, comienza ahora. Su resultado se dilata hoy ante nuestros ojos en las llanuras sembradas de chimeneas y torres de extracción. Pero para todos aquellos existía el peligro, propiamente fáustico, de que el diablo interviniera en el juego [374] para llevárselos en espíritu a aquella montaña donde les prometiera todo el poder de la tierra. Esto significa el sueño de aquel extraño dominico, Petrus Peregrinus, sobre el *perpetuum mobile*, con el cual se le habría arrebatado a Dios su omnipotencia. Una y otra vez sucumbieron a esa ambición; forzaron los secretos de Dios para ser Dios. Espiaron las leyes del ritmo cósmico para violentarlas, y crearon así la *idea de la máquina* como pequeño cosmos que sólo obedece a la voluntad del hombre. Pero con esto traspasaron el tenue límite en que, para la piedad de los demás, comienza el pecado, y fueron a su ruina, desde Bacon a Giordano Bruno. La máquina es cosa del diablo. Tal ha sido siempre la sensación de la fe auténtica.

Ya la arquitectura gótica revela la pasión de inventor. Com-páresela con la pobreza de formas que voluntariamente ostenta la dórica. Y lo mismo le sucede a nuestra música. Aparecen la imprenta y las armas de largo alcance [375]. A Colón y Copérnico siguen el telescopio, el microscopio, los elementos químicos y, por último, la enorme suma de los procedimientos técnicos del barroco primero.

Al mismo tiempo que el racionalismo viene la invención de la *máquina de vapor*, que todo lo revoluciona, y transforma de pies a cabeza el cuadro económico del mundo. Hasta entonces la naturaleza había realizado algunos servicios; ahora, *esclavizada*, se somete al yugo y su trabajo es medido—como sarcasmo—por caballos de fuerza. De la fuerza muscular—los negros organizados en talleres—se pasó a las reservas orgánicas de la tierra, en cuyo seno yace conservada la fuerza vital de milenios enteros en forma de carbón, y hoy se dirige la vista hacia la naturaleza inorgánica, cuyas fuerzas hidráulicas sirven ya de sustituto al carbón. Con los millones y billones de caballos de fuerza crece el número de la población en proporciones que ninguna cultura creyera posibles. Este crecimiento es un *producto de la máquina*, que quiere ser servida y dirigida, y a cambio de ello centuplica las fuerzas del individuo. Por la máquina se hace valiosa la vida humana. *Trabajo*; he aquí la gran palabra de la reflexión ética. Pierde, a partir del siglo XVIII, en todos los idiomas su sentido despectivo. La máquina trabaja y obliga a los hombres al trabajo. Toda la cultura ha entrado en tal actividad de trabajo, que la tierra tiembla.

Lo que se desenvuelve, en el curso de un siglo apenas, es un espectáculo de tal grandeza que los hombres de una cultura venidera, con otra alma y otras pasiones, han de sentirse sobrecogidos por el sentimiento de que entonces la naturaleza vaciló

En otras ocasiones también la política invadió ciudades y pueblos, y la economía humana hizo hondas mellas en los destinos del mundo animal y vegetal. Pero se trataba sólo de un menoscabo en la vida, y la vida borra pronto las huellas de estas pérdidas. Mas nuestra técnica ha de dejar el rastro de sus días, aunque todo lo demás se sumerja y desaparezca. La pasión fáustica ha cambiado la faz de la superficie terráquea.

Es el sentimiento vital, que aspira a la lejanía y a la altura, y por eso íntimamente afín al goticismo; es el sentimiento vital, como lo ha expresado el monólogo del Fausto goethiano, en la infancia de la máquina de vapor. El alma, ebria, quiere volar por el espacio y el tiempo. Un indecible afán nos empuja hacia lejanías ilimitadas. Quisiéramos desvincularnos de la tierra, deshacernos en infinitud, abandonar los ligámenes del cuerpo y girar en el espacio cósmico entre los astros. Lo que al principio buscaba el fervor ardiente de San Bernardo; lo que imaginaban Grünewald y Rembrandt en sus fondos; lo que vislumbraba Beethoven en los lejanos sonos de sus últimos cuartetos, eso mismo es lo que reaparece en la embriaguez perespiritualizada de esa serie de descubrimientos. Así surge ese tráfico fantástico que en pocos días atraviesa continentes, surca océanos en ciudades flotantes, horada montañas, construye laberintos subterráneos, convierte las máquinas de vapor, agotadas en sus posibilidades, en máquinas de esencia, y, cansado de caminar por carreteras y rieles, alza su vuelo por el aire. La palabra

hablada irradia en un instante sobre los mares. Por doquiera se manifiesta la ambición de batir «records» y aumentar dimensiones, construir gigantescas salas para gigantescas máquinas, enormes naves, altísimos puentes y rascacielos, reunir fabulosas fuerzas en una llavecita que un niño puede manejar, alzar vibrantes edificios de acero y vidrio en donde el hombre, minúsculo, se mueve como señor omnipotente, sintiendo bajo sus pies, vencida, la naturaleza.

Y esas máquinas van tomando cada día formas menos humanas; van siendo cada día más ascéticas, místicas, esotéricas. Envuelven la tierra en una red infinita de finas fuerzas, corrientes y tensiones. Su cuerpo se hace cada día más espiritual, más taciturno. Esas ruedas, cilindros y palancas ya no hablan. Todo lo que es decisivo se recluye en lo interior. Con razón ha sido la máquina considerada como diabólica. Para un creyente significa el destronamiento de Dios. Entrega al hombre la sagrada causalidad, y el hombre la pone en movimiento silenciosamente, irresistiblemente, con una especie de providente omnisciencia.

7

Nunca se ha sentido un microcosmos tan superior al macrocosmos. Hay aquí pequeños seres vivos que por su fuerza espiritual han puesto en su dependencia la materia no viva. Nada parece equivaler a ese triunfo, que sólo una cultura ha logrado y acaso sólo por pocos siglos.

Pero justamente por eso el hombre fáustico se ha convertido en *esclavo de su creación*. Su número y la disposición de su vida quedan incluidos por la máquina en una trayectoria donde no hay descanso ni posibilidad de retroceso. El aldeano, el artífice, incluso el comerciante, aparecen de pronto inesenciales si se comparan con las tres figuras *que la máquina ha educado durante su desarrollo; el empresario, el ingeniero, el obrero de fábrica*. Una pequeña rama del trabajo manual, de la economía elaborativa, ha producido *en*

esta cultura, y sólo en ella, el árbol poderoso que cubre con su sombra todos los demás oficios y profesiones: *el mundo económico de la industria maquinista* [376]. Obliga a la obediencia tanto al empresario como al obrero de fábrica. *Los dos* son esclavos, no señores de la máquina, que desenvuelve ahora su fuerza secreta más diabólica.

Pero aunque la teoría socialista del presente sólo ha querido ver la labor del obrero, empleando para ella sola la palabra trabajo, sin embargo, este trabajo del obrero no es posible sin la labor soberana y decisiva del empresario. La famosa frase del brazo fuerte que inmoviliza todas las ruedas, está mal pensada.

Detener el movimiento, sí; pero para eso no hace falta ser trabajador. Mantener en movimiento, no. El organizador y administrador constituye el centro en ese reino complicado y artificial de la máquina. El pensamiento, no la mano, es quien mantiene la cohesión. Pero justamente por eso existe *una fisura* todavía más importante para conservar ese edificio, siempre amenazado, una figura más importante que la energía de esos empresarios, que hacen surgir ciudades de la tierra y cambian la forma del paisaje; es una figura que suele olvidarse en la controversia política: el *ingeniero*, el sabio sacerdote de la máquina. No sólo la altitud, sino la *existencia* misma de la industria, depende de la existencia de cien mil cabezas talentadas y educadas, que dominan la técnica y la desarrollan continuamente. El ingeniero es, en toda calma, dueño de la técnica y le marca su sino. El pensamiento del ingeniero es, como posibilidad, lo que la máquina como realidad. Se ha temido, con sentido harto materialista, el agotamiento de las minas de carbón. Pero mientras existan descubridores técnicos de alto vuelo, no hay peligros de esa clase que temer. Sólo cuando cese de reclutarse ese ejército de ingenieros, cuyo trabajo técnico constituye una íntima unidad con el trabajo de la máquina, sólo entonces se extinguirá la industria, a pesar de los empresarios y de los trabajadores. Supuesto el caso de que la salud del alma importe a los talentados de las generaciones próximas más que todo poder en este mundo; supuesto el caso de que, bajo la impresión de la metafísica y la mística—que hoy destilan racionalismo—, el sentimiento del *satanismo* de la máquina acometa a los espíritus más selectos, que son los que importan—es el paso de Rogerio Bacon a Bernardo de Claraval—, no tardará entonces en llegar a su término ese espectáculo grandioso, que es juego del espíritu, en el que las manos no hacen sino un papel secundario.

La industria occidental ha cambiado las viejas vías comerciales de las demás culturas. Los torrentes de la vida económica se mueven según los lugares en que reside el «monarca carbón» y los grandes países productores de materias primas. La naturaleza se agota; el globo terráqueo se sacrifica al pensamiento fáustico de la energía. La tierra, *trabajando*; he aquí el cuadro fáustico. A su vista muere el Fausto de la segunda parte, en quien llega a su máxima clarificación el espíritu de empresa. Nada se opone más completamente a la realidad quieta de la época imperial antigua. El ingeniero es quien más alejado está del pensamiento jurídico romano. El conseguirá, sin duda, que su *economía* obtenga el *derecho* que le corresponde, un derecho en donde las fuerzas y los rendimientos ocupen el puesto de las personas y las cosas.

No menos titánica es, empero, la acometida del dinero a la fuerza espiritual. La industria está adherida a la tierra como la vida aldeana; tiene su sitio señalado, y las fuentes de materia prima surgen del suelo en determinados puntos. Sólo la *alta* finanza es libre por completo, inaprehensible. Los bancos, y con ellos las bolsas, desde 1789 han ido respondiendo a las necesidades de crédito que siente en proporción creciente la industria; con lo cual se han constituido en fuerzas substantivas y pretenden ser, como siempre el dinero en *toda* civilización, la *única* fuerza. La vieja lucha entre la economía productora y la economía conquistadora se eleva hasta convertirse ahora en una silenciosa y gigantesca lucha de los espíritus en el suelo de las urbes cosmopolitas. Es la lucha desesperada entre el pensamiento técnico, que quiere ser libre, y el pensamiento financiero [377].

La dictadura del dinero progresa y se acerca a un punto máximo natural, en la civilización fáustica como en cualquier otra. Y ahora sucede algo que sólo puede comprender quien haya penetrado en la esencia del dinero. Si éste fuese algo tangible, su existencia sería eterna. Pero como es una forma del pensamiento, *ha de extinguirse tan pronto como haya sido pensado hasta sus últimos confines el mundo económico*, y ha de extinguirse por faltarle materia. Invadió la vida del campo y movilizó el suelo; ha transformado en negocio toda especie de oficio; invade hoy, victorioso, la industria para convertir en su presa y botín el trabajo productivo de empresarios, ingenieros y obreros. La máquina, con su séquito humano, la soberana del siglo, está en peligro de sucumbir a un poder más fuerte.

Pero, llegado a este punto, el dinero se halla al término de sus éxitos, y comienza la última lucha, en que la civilización recibe su forma definitiva: la lucha entre el *dinero* y la *sangre*.

El advenimiento del cesarismo quiebra la dictadura del dinero y de su arma política, la democracia. Tras un largo triunfo de la economía urbana y sus intereses, sobre la fuerza morfogenética política, revélase al cabo más fuerte el aspecto político de la vida. La espada vence sobre el dinero; la voluntad de dominio vence a la voluntad de botín. Si llamamos capitalismo a esos poderes del dinero [378] y socialismo a la voluntad de dar vida a una poderosa organización político-económica, por encima de todos los intereses de clase, a la voluntad de construir un sistema de *noble* cuidado y de deber, que mantenga «en forma» el conjunto para la lucha decisiva de la historia, entonces esa lucha es, al mismo tiempo, la contienda entre *el dinero* y *el derecho* [379]. Los poderes *privados* de la economía quieren vía franca para su conquista de grandes fortunas: que no haya legislación que les estorbe la marcha. Quieren hacer las leyes en su propio interés, y para ello utilizan la herramienta por ellos creada: la democracia, el partido pagado. El derecho, para contener esta agresión, necesita de una tradición distinguida, necesita la ambición de fuertes estirpes, ambición que no halla su recompensa en el amontonamiento de riquezas, sino en las tareas del auténtico gobierno, allende todo provecho de dinero.

Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder y no por un principio. No hay, empero, otro poder que pueda oponerse al dinero, sino ese de la sangre. Sólo la sangre superará y anulará al dinero. La vida es lo primero y lo último, el torrente cósmico en forme microcósmica. La vida es el hecho, dentro del mundo como historia. Ante el ritmo irresistible de las generaciones en

Sucesión, desaparece, en último término, todo lo que la conciencia despierta edifica en sus mundos espirituales. En la historia trátase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del triunfo para la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero. *La historia universal es el tribunal del mundo*: ha dado siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de si misma; ha conferido siempre a esta vida derecho a la existencia, sin importarle que ello sea justo para la conciencia. Siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y aquellos pueblos para quienes la verdad era mas importante que la acción y la justicia más esencial que la fuerza. Así termina el espectáculo de una gran cultura, ese mundo maravilloso de deidades, artes, pensamientos, batallas, ciudades, reasumiendo los hechos primordiales de la eterna sangre, que es idéntica a las fluctuaciones cósmicas en sus eternos ciclos. La conciencia vigilante, clara, rica en figuras múltiples, se sumerge de nuevo en el silencioso servicio de la existencia, como nos enseñan las épocas del imperialismo chino y romano. El tiempo vence al espacio. El tiempo es quien, con su marcha irrevocable, inyecta el azar efímero de la cultura en el azar del hombre, que es una forma en que el azar de la vida fluye durante un tiempo, mientras en el mundo luminoso de nuestros ojos, allá lejísimos, se abren los horizontes de la historia planetaria y de la historia estelar.

Para nosotros, empero, a quienes un sino ha colocado en esta cultura y en este momento de su evolución; para nosotros, que presenciamos las últimas victorias del dinero y sentimos llegar al sucesor—el cesarismo—con paso lento, pero irresistible; para nosotros, queda circunscrita en un estrecho círculo la dirección de nuestra voluntad y de nuestra necesidad, sin la que no vale la pena de vivir. No somos libres de conseguir esto o aquello, sino de hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.

Notas:

[286] Political discourses, 1752.

[287] El famoso «inquiry», 1776.

[288] La concepción científica era, en general, que las consecuencias económicas de la movilización obligarían a cesar la guerra en pocas semanas.

[289] Véase t. III, pág. 118.

[290] Véase t. III, págs. u y ss.

[291] Véase pág. 101.

[292] Véase t. III, pág. 129 y ss.

[293] Véase t. III, pág. 14.

[294] Véase pág. 120.

[295] *Negotium* (con esta palabra se designa toda especie de actividad adquisitiva; el negocio se dice *commerciun*) *negat otium neque quaerit veram quietem, quae est Deus*, dice el decreto de Graciano.

[296] La pregunta de Pilatos define también la relación entre la economía y la ciencia. El hombre religioso intentará siempre en vano cambiar la marcha del mundo político con el catecismo. La política sigue tranquila su camino y le abandona a sus pensamientos. El santo sólo puede optar entre adaptarse—y entonces hará política eclesiástica, aunque sin conciencia de ello—o retirarse del mundo, en la soledad o aun allende la vida. Lo mismo se repite—no sin cierta comicidad—dentro de la espiritualidad urbana. El filósofo que ha construido un sistema ético-social, lleno de virtud abstracta y único exacto, como es natural, pretende explicar a la vida económica cómo debe conducirse y a qué fines debe tender. Siempre es el mismo espectáculo, ya sea el sistema liberal, anarquista o socialista y ya proceda de Platón, de Proudhon o de Marx. La economía, empero, sigue su camino, sin preocuparse de nada y propone al pensador la alternativa: o retirarse y verter en el papel sus quejas sobre el mundo, o entrar en el mundo actuando como político economista; y si elige este último camino siempre le sucede, o que hace el ridículo, o que en seguida manda su teoría al diablo para asegurarse una posición directiva.

[297] Véase t. III, pág. 16.

[298] Lo mismo sucede con los enjambres nómadas de cazadores y pastores. Pero la base económica de las grandes culturas está siempre constituida por unos hombres que se asientan y afianzan en el suelo y sustentan las formas superiores de la economía.

[299] Véase pág. 105.

[300] Undershaft, en *Major Barbara*, de B. Shaw, es una verdadera figura de soberano en esta esfera.

[301] Véase pág. 125. Como medio para los gobiernos, llámase *economía financiera*. Toda la nación es aquí objeto de una percepción de tributos en forma de impuestos y aranceles, cuyo empleo no está destinado a mejorar sus medios de vida, sino a asegurar su posición histórica y su poderío.

[302] En el más amplio sentido, en el que incluyo el ascenso de trabajadores, periodistas, científicos, a una posición directiva.

[303] Véase pág. 105.

[304] Véase t. III, pág. 52.

[305] Véase t. III, pág. 244.

[306] Incluyendo a los médicos, que en las épocas primitivas son inseparables de los sacerdotes y magos.

[307] Incluyendo a los pastores, pescadores y cazadores. Además, existe una extraña y profunda relación con la minería, como enseña

la afinidad de las viejas leyendas y usos. Los metales son extraídos

de la mina como el trigo del suelo y la res del bosque. Pero para el minero los metales son algo que *vive y crece*.

[308] Desde la navegación primitiva hasta los negocios de Bolsa en las ciudades mundiales. Todo tráfico por ríos, carreteras y vías pertenece al comercio.

[309] Véase pág. 130. También pertenece a esta forma económica la industria maquinista con el tipo puramente occidental del ingeniero e inventor; y asimismo, en la práctica, una gran parte de la economía agraria moderna, en América sobre todo.

[310] Todavía hoy la industria metalúrgica es considerada vagamente como más distinguida que la química o la eléctrica, por ejemplo.

Posee la más antigua nobleza de la técnica y en ella queda como un resto de culto secreto.

[311] Hasta llegar a la servidumbre y esclavitud; aunque precisamente la esclavitud es muchas veces, como en el Oriente actual y en Roma, en las *vernae*, una mera forma de contrato obligatorio de trabajo, y aparte de eso, apenas sensible. El obrero libre vive muchas veces en dependencia más dura y menor estimación; y el derecho fórmala despedirse es en muchos casos prácticamente insignificante.

[312] La conocemos exactamente en los comienzos egipcios y góticos; sólo en grandes rasgos en China y en la Antigüedad. Por lo que se refiere a la *pseudomórfosis* económica de la cultura árabe (véase t. III, pág. 267, y este tomo, pág. 131 y s.), prodúcese desde Adriano en una interior descomposición de la economía monetaria antigua civilizada, que se va convirtiendo poco a poco en una circulación primitiva de bienes, ya completamente establecida bajo Diocleciano; en el Oriente se ve luego muy bien la ascensión propiamente mágica.

[313] Véase pág. 123.

[314] Ni los pedazos de cobre de las tumbas italianas de Villanova de época prehomérica (WILLERS, *Geschichte des römischen Kupferprägung [Historia de la acuñación romana en cobre]* pág. 18); ni las monedas chinas primitivas de bronce en forma de vestidos

femeninos (*pu*), hachas, anillos o cuchillos (*tsien*, Conrady, *China*, pág. 504) son dinero, sino claros símbolos de bienes. Y las monedas que los gobiernos de la época gótica primitiva acuñaron a imitación de la antigüedad como signos de soberanía, aparecen en la vida económica como bienes: un pedazo de oro vale tanto como una vaca; no viceversa.

[315] Por eso es tan frecuente que no surja de la cerrada vida campesina local, sino que aparezca extranjero, indiferente, sin supuestos.

Es la función de los fenicios en la antigüedad primitiva, de los romanos en Oriente en época de Mitrídates, de los judíos—y con éstos los bizantinos, persas, armenios—en el Occidente gótico, de los árabes en el Sudán, de los indios en el África oriental, de los europeos en la Rusia actual.

[316] Por eso es su extensión limitada. En estas épocas el comercio extranjero es una aventura que ocupa la fantasía; por eso suele sobrestimarse desmedidamente. Los «grandes» comerciantes de Venecia y del Hansa hacia 1300 eran apenas equivalentes a un honorable maestro de oficio. Las transacciones, incluso de los Mediéis y de los Fugger, correspondían en 1400 próximamente a las de una tienda en una pequeña ciudad actual. Los grandes buques de comercio, en cuyo cargamento participaban regularmente un grupo de comerciantes, eran inferiores a las gabarras fluviales del presente y hacían al año *un* gran viaje. La famosa exportación de lana inglesa, uno de los principales objetos del comercio hanseático, comprendía hacia 1270 anualmente la carga aproximada de dos trenes actuales de mercancías (Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 1, págs. 280 y ss.).

[317] Véase t. I, c. I.

[318] El marco y el dólar no son «dinero», como el metro y el gramo

son fuerzas. Las *monedas son* valores de cosas. Nuestra ignorancia

de la física antigua es la que nos ha librado de confundir la gravitación con el trozo de materia pesada; y si hemos confundido el número con la cantidad es por culpa de la matemática antigua, como también por imitación de las monedas antiguas confundirnos aún hoy la moneda con el dinero.

[319] Por eso se podría—inversamente—decir que el sistema métrico (cm-g) es una divisa monetaria; y, en realidad, todas las masas de dinero arrancan de proposiciones físicas acerca del peso.

[320] Igualmente, todas las teorías del valor, aun cuando pretenden ser objetivas, son deducidas de un principio subjetivo; y no puede ser de otro modo. La de Marx define el valor según le interesa al obrero manual, de manera que la producción del inventor y del organizador aparece sin valor. Pero sería erróneo llamar falsa esta teoría. Todas estas teorías son exactas para sus partidarios y falsas para sus enemigos; y es la vida, no las razones, la que le decide a uno a ser su partidario o su enemigo.

[321] Los billetes occidentales fueron introducidos por el Banco de Inglaterra en muy escasa medida a fines del siglo XVIII. Los chinos son de la época de los Estados en lucha.

[322] La «altura» de la fortuna, que se compara con la «extensión» de una finca.

[323] Hasta los piratas modernos del mercado monetario, que son medianeros de los medianeros y juegan un Juego de azar con la mercancía «dinero». Zola los ha descrito en su famosa novela.

[324] Preisigke, *Girowesen im griechischen Agypten [La institución del giro en el Egipto griego], 1910*; las formas del fraileo en aquella época se encontraban a igual altura que bajo la dinastía 18.

[325] No otra cosa sucede con el ideal burgués de la libertad. En la teoría y en las Constituciones, por tanto, se podrá ser *en principio* libre.

En la verdadera vida privada de las ciudades se es independiente si se tiene dinero.

[326] Que podemos llamar *bolsas*, aun en las demás culturas, si por bolsa entendemos el *órgano mental* de una economía monetaria perfecta.

[327] Prólogo a *Majar Barbara*.

[328] Véase pág. 124.

[329] El «farmer» es el hombre a quien une con la tierra una simple relación *práctica*.

[330] La creciente intensidad de este pensar aparece en el cuadro económico como *aumento de la masa de dinero existente*, lo cual es algo abstracto e imaginado, que nada tiene que ver con la provisión de oro (una mercancía). La «pesantez» del mercado monetario, por ejemplo, es un proceso puramente espiritual, que se verifica en las cabezas de un número muy reducido de personas. La creciente energía del pensar en dinero produce, pues, en todas las culturas la sensación de que el «valor del dinero baja» en gran proporción, por ejemplo, desde Solón a Alejandro, en relación con la unidad de cálculo. Pero, en realidad, las unidades de valor se han tornado artificiales y ya no admiten comparación con los valores «vividos» de la economía aldeana. En último término son indiferentes los números con que se calculen los tesoros de la liga ateniense en Delos (454), o los tratados de paz con Cartago (241, 201), o el botín de Pompeyo (64); ni tampoco significa nada que dentro de algunos decenios pasemos de los millares de millones—desconocidos aún en 1850— a otra unidad superior. No hay criterio para determinar el valor de un talento en los años de 430 y de 30; pues el oro, como el ganado y el trigo, cambian continuamente, no sólo de valor, sino de importancia dentro de la economía progresiva urbana. Sólo queda el hecho de que la masa de dinero—que no debe confundirse con la existencia de signos y medios de pago—es un *alter ego* del pensamiento.

[331] Véase t. I, c. II.

[332] FRIEDLÄNDER, *Röm. Sttiengesch. [Historia de las costumbres romanas]*, 1921, pág. 301.

[333] Salustio, *Catilina*, 35, 3.

[334] Véase pág. 287.

[335] Cuan difícil era para el hombre antiguo representarse la transformación en dinero corpóreo de una cosa no limitada por todas partes, *como* el suelo del campo, lo demuestran los pilares de piedra (**οροι**) en las fincas rústicas griegas para *representar* las hipotecas, como también la compra romana *per aes et libram*, donde a cambio de una moneda se entregaba, ante testigos, un puñado de tierra. No hubo, por lo tanto, nunca un verdadero comercio de fincas, ni tampoco un precio corriente para la tierra de labor. Una relación regular entre el valor del suelo y el valor del dinero es tan imposible en el pensamiento antiguo como la que puede mediar entre valor artístico y valor monetario.

Los productos espirituales, esto es, incorpóreos, como los dramas o las pinturas, no tenían ningún valor económico. Sobre el concepto antiguo jurídico de la cosa, véase t. III, pág. 120.

[336] Ya en la época de Augusto no debía quedar casi nada de las obras antiguas de arte en metales nobles y bronce. Incluso el ateniense culto pensaba hartos fuera de la historia para respetar una estatua de oro y marfil por el solo hecho de ser de Fidias. Recuérdese que en la famosa estatua de Athena las partes de oro estaban hechas sueltas, para poder ser pesadas de tiempo en tiempo. De antemano, pues, se había tenido en cuenta la posibilidad de un empleo económico.

[337] *Ges. Schriften [Obras reunidas]* IV, págs. 200 y ss.

[338] Véase t. III, pág. 88.

[339] Es absurdo creer que los esclavos constituyesen aun en Atenas o Egina ni siquiera el tercio de la población. Las revoluciones desde 400 suponen, por el contrario, una gran superioridad numérica de los libres pobres.

[340] Véase pág. 317.

[341] Esta es la diferencia con la esclavitud de los negros en nuestra época barroca. La esclavitud de los negros representa un *preludio de la industria maquinista*; es una organización de energía «viva» en la cual del hombre se pasó, finalmente, al carbón, y sólo se consideró inmoral el uso del primero cuando el segundo estuvo asegurado. Considerada, desde este punto de vista, la victoria del Norte en la guerra civil norteamericana (1865) significó la victoria económica de la energía concentrada del carbón sobre la energía sencilla de los músculos.

[342] Véase pág. 163. No puede desconocerse la afinidad con la administración egipcia del antiguo Imperio y con la china de la época Chu primitiva.

[343] Véase pág. 164. Los *clerici*, en esas oficinas de cuentas, constituyen el prototipo de los modernos empleados de Banco.

[344] Hampe, *Deutsche Kaisergeschichte [Historia de los emperadores alemanes]*, pág. 246. Leonardo Pisano, cuyo *Liber Abaci* (1202) siguió siendo modelo para la contabilidad comercial aun después del Renacimiento, y que introdujo, además de las cifras árabes, los números negativos para significar las deudas, fue protegido por el gran Hohenstaufen.

[345] Véase t. III, págs. ni y 112.

[346] Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, II, pág. 119.

[347] Íntimamente afín con nuestra imagen de la esencia de la electricidad es el proceso del *clearing*. en el cual la situación positiva o negativa de varias firmas (centros de tensión) entre sí queda equilibrada por puro acto de pensamiento y la verdadera situación queda simbolizada por una inscripción en el libro. Véase t. II, c, VI.

[348] Véase t.1, c. I.

[349] Véase t. III, pág. 121 y s.

[350] El crédito de un país descansa, para nuestra cultura, sobre su capacidad económica y la organización política, de ésta, lo que da a las operaciones financieras y contabilidades el carácter de verdaderas creaciones de dinero; no descansa en una provisión de oro guardada en algún banco. La superstición de los creyentes en la Antigüedad es la que eleva la reserva de oro a la categoría de medida para el crédito, porque su altitud no depende ya del querer, sino del poder. Las monedas corrientes, empero, son una mercancía que, a diferencia del crédito del país, poseen una cotización. Cuanto peor es el crédito tanto más alto está el oro, hasta el punto de que resulta impagable y desaparece de la circulación, de manera que ya no puede obtenerse sino contra otras mercancías; el oro, pues, *como* cualquier otra mercancía, se mide por la unidad de contabilidad escrita, y no al revés, como parece dar a entender la expresión patrón oro. La moneda sirve para pequeños pagos como en ocasiones también sirven para ello los sellos de correo. En Egipto, cuya idea del dinero se parece enormemente ala nuestra, no había en el Imperio nuevo nada parecido a nuestra moneda. La inscripción en el libro bastaba; y desde 650 hasta la helenización del país con la fundación de Alejandría, las monedas antiguas que llegaban eran computadas al peso, como mercancías.

[351] Por eso no existe para nuestro derecho «real».

[352] Suponiendo el caso de que los obreros asuman la dirección de las obras, nada cambiaría en absoluto. O bien no podrían hacer nada, y entonces todo se arruinaría, o podrían hacerlo, y entonces se habrían convertido íntimamente en empresarios y pensarían

tan sólo en afirmar su poder. No hay teoría que elimine este hecho del mundo; así es la vida.

[353] Sólo desde 1770 se convierten los bancos, como centros de crédito, en una potencia económica que, por vez primera, penetra en la política durante el Congreso de Viena. Hasta entonces el banquero hacía sobre todo negocios de letras. Los bancos chinos y aun los egipcios tienen otro sentido. Y a los antiguos bancos en la Roma cesárea fuera mejor llamarlos *cajas*; reunían las recaudaciones de los impuestos en dinero contante y prestaban dinero contra restitución. Así, los templos, con sus grandes provisiones de metal, se convierten en «bancos».

El templo de Delos prestó durante siglos al 10 por 100.

[354] El concepto de firma estaba ya formado en el gótico posterior, como *ratio* o *negotiatio*, y no puede traducirse a los idiomas antiguos.

Negotium significa para los romanos un proceso concreto («hacer» un negocio, no «tenerlo»).

[355] Pöhlmann, *Griech. Gesch.*, [*Historia griega*], 1914, págs. 216 y ss.

[356] Gercke-Norden, *Einl. in die Altertumswiss.* [*Introducción a la arqueología*], III, pág. 291.

[357] Kromayer, en la *Hist. rom.* de Hartmann, pág. 150.

[358] Los judíos de esta época eran los romanos (véase pág. 88). En cambio, los judíos eran entonces aldeanos, obreros, pequeños artífices (Parván, *Die Nationalität der Kaufleute im römischen Kaiserreich*, [*La nacionalidad de los comerciantes en el Imperio romano*], 1009; también Mommsen. [*Historia romana*], V, pág. 471), es decir, ejercían los oficios que en la época gótica fueron el objeto de sus negocios comerciales. En la misma situación hállase hoy «Europa» frente a los rusos, cuya vida interior mística siente como *pecado* el pensamiento del dinero (el peregrino en *Asilo de noche*, de Gorki, y todo el mundo ideológico en las obras de Tolstoi). Aquí se superponen hoy dos mundos económicos, como en Siria en la época de Jesús: uno superior, extranjero, civilizado, importado de Occidente, al que pertenece, como su hez, el bolchevismo occidental, no ruso, de los primeros años, y otro inurbano, viviendo entre bienes, sin calcular, satisfaciendo por trueque sus inmediatas necesidades. Las palabras resonantes de la superficie deben ser consideradas como una voz en la cual el sencillo ruso, ocupado exclusivamente de su alma, escucha la voluntad de Dios. El marxismo entre los rusos obedece a un fervoroso malentendido. Los rusos han soportado—no creado ni reconocido—la vida económica superior del petrinismo. El ruso no combate al capital, sino que *no lo comprende*. El que sepa leer a Dostoyevski vislumbrará en Rusia una humanidad joven *para la cual no existe aún dinero*, sino sólo bienes con relación a una vida cuyo centro de gravedad no está en el aspecto económico. El «miedo a la plusvalía», que antes de la guerra empujó a algunos

hasta el suicidio, es un revestimiento literario incomprendido del hecho de que la ganancia de dinero mediante dinero resulta criminal al pensamiento rural de los bienes, o, mejor dicho, es un *pecado*, si se ve la cuestión en la perspectiva de la incipiente religión rusa. Así como hoy las ciudades del zarismo decaen y el hombre vive en ellas como en la aldea, bajo la costra del bolchevismo—pensamiento urbano y efímero—, así también el ruso se ha libertado de la economía occidental. El odio apocalíptico—que también el judío sencillo de la época de Jesús sentía contra Roma—no se dirigía solamente contra Petersburgo como ciudad, como asiento de un poder político de estilo occidental, sino también como centro de un pensamiento económico en dinero occidental, pensamiento que envenena la vida toda y la desvía por falsos derroteros. El alma rusa, profunda, está hoy preparando una tercera especie de cristianismo, aun sin sacerdotes, basada en el *Evangelio de San Juan* e infinitamente más próxima al cristianismo mágico que al fáustico. Por eso descansa esa nueva religión en un nuevo simbolismo del *bautismo* y, lejos de Roma y de Wittenberg, mira, en presentimiento de futuras cruzadas, hacia Jerusalén por encima de Bizancio. Ocupada en esta meditación *exclusivamente*, el alma rusa se acomodará indiferente a la economía occidental, como el cristiano primitivo se acomodó a la economía romana y el cristiano gótico a la judía, pero sin participación interna en ella (véase sobre esto t. III, págs. 272 y s., y el presente tomo, págs. 30-55).

[359] Véase t. III, pág. 16.

[360] Véase t. III, pág. 21.

[361] Véase t. III, pág. 41.

[362] Véase t. III, págs. 39 y 40.

[363] Véase este tomo, pág. 16.

[364] Véase t. III, pág. 192.

[365] Véase t. III, págs. 39 y ss., y este tomo, págs. 15 y ss.

[366] Véase pág. 18.

[367] La «exactitud» de los conocimientos físicos, es decir, su posible uso como *interpretación*, no contradicho hasta el presente por ningún fenómeno, es completamente independiente de su valor técnico. Una teoría seguramente falsa y en sí misma contradictoria puede ser para la práctica más valiosa que una «exacta» y profunda, y la física hace tiempo que se guarda de aplicar en sentido popular las palabras falso y exacto a sus imágenes, en lugar de hacerlo a las meras fórmulas.

[368] Lo que el libro de Diels, *Antike Technik*, reúne, es una extensa

nada. Si prescindimos de lo que pertenece a la civilización babilónica, como los relojes de agua y de sol, o a la época primitiva arábiga, como la química y el reloj de Gaza, y de lo

que en cualquier otra cultura fuera ofensivo citar, como las especies de cerraduras, no queda nada.

[369] La cultura china ha hecho casi todos los descubrimientos occidentales—entre ellos la brújula, el telescopio, la imprenta, la pólvora, el papel, la porcelana—; pero el chino subtrae cosas a la naturaleza, sin violentarla. Siente bien el provecho de su saber y hace uso de éste, pero no se precipita sobre él para explotarlo.

[370] Véase pág. 63.

[371] Es el mismo espíritu que distingue el concepto del negocio entre los judíos, parsis, armenios, griegos, árabes y el de los pueblos occidentales.

[372] Véase pág. 63. Albertus Magnus vivió en la leyenda como gran mago. Roger Bacon ha meditado sobre máquinas de vapor, barcos de vapor y aviación (F. Strunz, *Die Gesch. der Naturwiss. im Mittelalter [La historia de la ciencia, de la Naturaleza en la Edad media]* 1910, página 88).

[373] Véase pág. 16.

[374] Véase pág. 43.

[375] El fuego griego no pretende sino asustar e incendiar. Pero aquí la fuerza expansiva de los gases de explosión se convierte en energía de movimiento. Quien en serio compare ambas cosas, no comprende el espíritu de la técnica occidental.

[376] Marx tiene razón; es ésta una, y aun la más orgulloso, creación de la *burguesía*. Pero Marx, que piensa dentro de la pauta y serie: Antigüedad, Edad media, Edad moderna, no puede advertir que se trata de la burguesía de una sola cultura, de la que depende el *sino de la máquina*. Mientras esa burguesía domine la tierra, todo no europeo intentará descubrir el secreto de ese arma terrible, pero rechazándola interiormente; lo mismo el Japonés que el indio, el ruso que el árabe. La esencia profunda del alma mágica quiere que el judío, como empresario e ingeniero, no se dedique a la creación de máquinas, sino a la parte comercial de su producción. Pero también el ruso mira con temor y odio esa tiranía de las ruedas, cables y railes, y, aunque hoy y mañana se aguante ante la necesidad, llegará un *día en que borre todo eso de su recuerdo y de su contorno*, para edificar un mundo nuevo donde no haya nada de esa técnica diabólica.

[377] Esta tremenda lucha entre un pequeño número de hombres de raza y de acero, con enorme talento, lucha de]a que nada ve ni entiende el sencillo ciudadano de la urbe, debe considerarse desde lejos, esto es, en un sentido de historia universal; y entonces la lucha de interés entre los empresarios y el socialismo obrero queda reducida a mezquina insignificancia. El movimiento obrero es lo que *quieren que sea* sus jefes, y el odio contra los representantes del trabajo industrial directivo lo ha puesto hace tiempo al servicio de la bolsa. El comunismo práctico, con su «lucha de clases»—frase ya hoy anticuada y falsa—, no es sino un buen servidor del gran capital, que sabe utilizarlo muy bien en su provecho.

[378] A ellos pertenece también la política interesada de los partidos obreros, que no pretenden superar los valores del dinero, sino poseerlos.

[379] Véase pág. 123.