Julius Evola

Rebelión contra el Mundo Moderno

Ediciones Heracles

REVUELTA CONTRA EL MUNDO MODERNO

JULIUS EVOLA

***Biblioteca Julius Évola**.- Iniciamos la publicación de la Primera Parte de la obra cumbre de Évola "Revuelta contra el Mundo Moderno". En esta introducción, Évola nos habla de sus intenciones al componer la obra. Se trata de un estudio sobre los valores de las civilizaciones tradicionales y, en segundo lugar, la descripción de una morfología de las civilizaciones. Ambas partes componen lo esencial de una "metafísica de la historia". Évola define en esta introducción lo que son las civilizaciones tradicionales y la crisis de las civilizaciones modernas.*

INTRODUCCION

Hablar de la "decadencia de Occidente", del "peligro del materialismo", de la "crisis de la civilización" se ha convertido, desde hace un tiempo, en algo frecuente. A la misma tendencia corresponden ciertas ideas que se formulan en vistas de tal o cual "defensa" y algunas profecías lanzadas respecto al porvenir de Europa y del mundo.

En general, no hay en todo esto, más que diletantismo de "intelectuales" o de periodistas políticos. Sería muy fácil mostrar como a menudo, en este terreno, todo empieza y termina con el mero verbalismo; mostrar la falta de principios que lo caracteriza y cuantas cosas que convendría negar se encuentran, de hecho, afirmados por la mayor parte de los que quisieran reaccionar; mostrar, en fin, hasta qué punto se ignora lo que se desea verdaderamente, y en qué medida se obedece a factores irracionales y a sugestiones oscuramente acogidas.

Si razonablemente no se puede atribuir el menor contenido positivo a manifestaciones de este tipo, estas tienen al menos, el valor de un síntoma. Muestran cómo se remueven tierras que se creía sólidas y que ha pasado el tiempo de las perspectivas idílicas del "evolucionismo". Pero, al igual que la fuerza que impide a los

sonámbulos ver el vacío a lo largo del cual caminan, un instinto de defensa inconsciente impide superar un punto determinado. Parece como si fuera posible "dudar" más allá de un cierto límite y las reacciones intelectualistas que acabamos de mencionar parecen haber sido, de alguna manera, concedidas al hombre moderno con el único fin de desviarlo del camino que conduce a esta total y terrible visión, donde el mundo actual no aparecería más que como un cuerpo privado de vida, rodando por una pendiente, donde pronto nada podrá detenerlo.

Existen enfermedades que se incuban durante mucho tiempo, pero de las que no se toma conciencia más que cuando su obra subterránea casi ha concluido. Otro tanto ocurre con la caída del hombre a lo largo de las vías de una civilización que glorificó como la civilización por excelencia. Es solamente hoy, cuando los modernos han llegado a experimentar el presentimiento de un destino sombrío que amenaza a Occidente3; desde hace siglos algunas causas han actuado provocando tal estado espiritual y material de degeneración que la mayor parte de los hombres se encuentran privados, no solo de toda posibilidad de revuelta y retorno a la "normalidad" y a la salud, sino igualmente, y sobre todo, de toda posibilidad de comprender lo que esta "normalidad" y salud significan.

También, por sinceros que puedan ser las intenciones de algunos -entre ellos los que, en nuestros días, dan la señal de alarma e intentan aquí y allí "reacciones"- estos intentos no puede ser tomados en serio y no hay que hacerse ilusiones en cuanto a los resultados. No es fácil darse cuenta a qué profundidad es preciso cavar antes de alcanzar la raíz primera y única, cuyas prolongaciones naturales y necesarias son, no solo aquellas cuyo aspecto negativo es ahora patente, sino otras que incluso los espíritus más audaces no cesan de presuponer y admitir en su propia forma de pensar, sentir y vivir. Se "reacciona", ¿cómo podría ser de otra manera ante algunos aspectos extremos de la sociedad, la moral, la política y la cultura contemporáneas? Pero, precisamente, su carencia estriva en que no se trata más que de "reacciones", no de *acciones*, esto es movimientos positivos parten del interior y atestiguan la posesión de una base, de un principio, de un centro. En Occidente, se ha jugado durante demasiado tiempo con los acomodamientos y las "reacciones". La experiencia ha mostrado que esta vía no conduce al único fin que interesa verdaderamente. No se trata, en efecto, de revolverse sobre un lecho de agonía, sino de *despertar* y ponerse en pié.

Las cosas han llegado hasta tal punto que hay que preguntarse hoy quien sería capaz de asumir el mundo moderno, no en uno de sus aspectos particulares, sino en bloque, hasta percibir su sentido final. Este sería el único punto de partida.

Pero es preciso, para esto, salir del círculo fascinador. Es preciso saber concebir *lo otro*, crearse ojos y oídos nuevos para cosas convertidas, por su alejamiento, en invisibles y silenciosas. No es sino remontándonos a los significados y a las visiones anteriores a la aparición de las causas de las que deriva la civilización actual, como es posible disponer de una referencia absoluta, de una clave para la comprensión efectiva de todas las desviaciones modernas y preveer al mismo tiempo una defensa sólida, una línea de

3 *Decimos: "Entre los modernos", pues, como se verá, la idea de un declive, de un alejamiento progresivo de una vida más alta y la sensación de la venida de tiempos aun más duros para las futuras razas humanas, eran temas bien conocidos en la Antigüedad tradicional.*

resistencia inquebrantable, para aquellos a los cuales, a pesar de todo, les será dado permanecer en pié. Y hoy, precisamente, solo cuenta el trabajo de aquel que sabe mantenerse firme en sus principios, inaccesible a toda concesión, indiferente a las fiebres, a las convulsiones, a las supersticiones y a las prostituciones, al ritmo de las cuales danzan las últimas generaciones. Solo cuenta la resistencia silenciosa de un pequeño número, cuya presencia impasible de "convidados de piedra" sirve para crear nuevas relaciones, nuevas distancias y valores y permite constituir un polo que, si no impide ciertamente a este mundo de extraviados ser lo que es, transmitirá sin embargo a algunos la sensación de la verdad, sensación que será quizás también el principio de alguna crisis liberadora.

En el límite de las posibilidades de su autor, este libro pretende contribuir a esta obra. Su tesis fundamental es la idea de la *naturaleza decadente del mundo moderno*. Su fin es demostrar esta idea, haciendo referencia al espíritu de la civilización universal, sobre las ruinas de la cual ha surgido todo lo que es moderno: esto como base de cualquier otra posibilidad y como legitimación categórica de una revuelta, porque solo entonces aparecerá claro no solo aquello *contra* lo que se reacciona, sino también, y ante todo, aquello *en nombre de lo cual* se reacciona.

A título de introducción, diremos que nada parece más absurdo que esta idea de *progreso* que, con su corolario de la *superioridad de la civilización moderna,* se había creado coartadas "positivas" falsificando la historia, insinuando en los espíritus mitos deletéreos, proclamando su soberanía las encrucijadas de la ideología plebeya en donde, en última instancia, ha nacido. Es preciso haber descendido muy bajo para llegar a celebrar la apoteosis de la *sabiduría cadavérica*, único término aplicable a una sabiduría que no ve, en el hombre moderno, que es el *último hombre*, al viejo hombre, decrépito, vencido, al hombre crepuscular, sino que glorifica, por el contrario, en él al dominador, al justificador, el verdaderamente viviente. Es preciso, en todo caso, que los modernos hayan alcanzado un extraño estado de ceguera para haber pensado seriamente ser el patrón de toda medida y considerar su civilización como una civilización privilegiada, en función de la cual la historia del mundo era preordenada y fuera de la cual no se encontraría más que oscuridad, barbarie y superstición.

Es preciso reconocer que en presencia de las primeras sacudidas que han manifestado, incluso sobre el plano material, la destrucción interior de Occidente, la idea de la pluralidad de las civilizaciones, es decir, de la *relatividad* de la civilización moderna, no aparece, a los ojos de un cierto número de personas, más que como una extravagancia herética e impensable, contrariamente a lo que se consideraba no hace mucho. Pero esto no basta: es preciso saber reconocer, no solo que la civilización moderna podrá desaparecer, como tantas otras, sin dejar huellas, sino también que pertenece al tipo de aquellas cuya desaparición, al igual que su vida efímera en relación al orden de las "cosas-que-son", no tiene más que el valor de una mera contingencia. Más allá de un "relativismo de civilizaciones", se trata pues de reconocer un "dualismo de civilizaciones". Desarrollaremos las presentes consideraciones constantemente en torno a una oposición entre el mundo moderno y el mundo tradicional, entre el hombre moderno y el hombre tradicional, oposición que, aunque histórica, es *ideal*: a la vez morfológica y metafísica.

Sobre el plano histórico, es necesario advertir desde ahora al lector que nosotros emplearemos casi siempre las expresiones "mundo moderno" y "civilización moderna" en un sentido mucho más amplio y general que su sentido habitual. Las primeras formas de la decadencia, bajo su aspecto moderno, es decir antitradicional, empiezan, en efecto, a manifestarse de una forma tangible entre el siglo VIII y el VI antes de JC, tal como lo atestiguan de una forma esporádica, las primeras alteraciones características acaecidas en el curso de este período en las formas de vida social y espiritual de numerosos pueblos. Conviene pues, en muchos casos, hacer coincidir el principio de los tiempos modernos con lo que se llama tiempos históricos. Se estima generalmente, en efecto, que lo que se sitúa antes de la época mencionada cesa de constituir materia de la "historia", la leyenda y el mito se superponen y las investigaciones "positivas" se vuelven inciertas. Esto no impide que, según las enseñanzas tradicionales, esta época no haya acogido a su vez efectos de causas mucho más lejanas: no ha hecho más que preludiar la fase *crítica* de un ciclo aun más amplio, llamado en Oriente la *Edad sombría*; en el mundo clásico, "la edad de hierro" y en el mundo nórdico "la edad del lobo"4. De todas formas, en el interior de los tiempos históricos y en el area occidental, la caida del Imperio Romano y el advenimiento del cristianismo marcan una segunda etapa, más aparente, de la transformación del mundo moderno. Una tercera fase, en fin, comienza con la decadencia del mundo feudo-imperial de la Edad Media europea, y alcanza su momento decisivo con el humanismo y la reforma. De este período hasta nuestros días, fuerzas que actuaban aun de una forma aislada y subterránea han aparecido a plena luz, han tomado la dirección de todas las corrientes europeas en los dominios de la vida material y espiritual, individual y colectiva, y han determinado, fase por fase, lo que, en un sentido restringido, se tiene la costumbre de llamar "el mundo moderno". Desde entonces, el proceso se ha convertido en cada vez más rápido, decisivo, universal, tal como una temible marea mediante la cual toda huella de civilización diferente está manifiestamente destinada a ser arrastrada de forma que cierre un ciclo, complete una máscara y selle un destino.

Esto en lo que respecta al aspecto histórico. Pero este aspecto es completamente relativo. Si, como ya hemos indicado, todo lo que es "histórico" entra ya en lo "moderno", esta ascensión integral más allá del mundo moderno, que solo puede revelar su sentido, es esencialmente un ascenso más allá de los límites fijados en su mayor parte a la "historia". Es importante comprender que siguiendo tal dirección, *no se encuentra nada susceptible de convertirse de nuevo en "historia"*. El hecho de que más allá de un cierto período la investigación positiva no haya podido reconstruir la historia, está lejos de ser accidental, es decir imputable solo a la incertidumbre de las fuentes y de los datos y a la falta de vestigios. Para comprender el ambiente espiritual propio a toda civilización no moderna, es preciso penetrarse de esta idea, a saber que la oposición entre los tiempos históricos y los tiempos llamados "prehistóricos" o "mitológicos", no es la oposición *relativa* propia a dos partes homogéneas de un mismo tiempo, sino que es *cualitativa, y sustancial*; es la oposición entre tiempos (experiencias

4 *R. GUENON,* La crise du monde moderne, *París, 1927, pag. 21 y sigs.*

del tiempo), que no son efectivamente de la misma naturaleza5. El hombre tradicional tenía una experiencia del tiempo diferente de la del hombre moderno: tenía una sensación supratemporal de la temporalidad y es en esta sensación que vivía cada forma de su mundo. También es fatal que las investigaciones modernas, en el sentido "histórico" del término, se encuentren, en un momento dado, en presencia de una serie interrumpida, reencuentren un hiato incomprensible más allá del cual no se puede construir nada históricamente "cierto" y significativo, más allá del cual no se puede contar más que sobre elementos exteriores fragmentarios y a menudo contradictorios- a menos que el método y la mentalidad no sufran una transformación fundamental.

En virtud de esta premisa, cuando oponemos al mundo moderno el mundo antiguo, o tradicional, esta oposición es al mismo tiempo ideal. El carácter de temporalidad y de "historicidad" no corresponde en efecto, esencialmente, más que a un solo de estos dos términos, mientras que el otro, aquel que alude al conjunto de las civilizaciones de tipo tradicional, se caracteriza por la sensación de lo que está más allá del tiempo, es decir por un contacto con la realidad metafísica que confiere a la experiencia del tiempo una forma muy diferente "mitológica", hecha de ritmo y de espacio, más que de tiempo cronológico. A título de residuos degenerados, huellas de esta forma cualitativamente diversa de la experiencia del tiempo subsisten aún en algunas poblaciones llamadas "primitivas" 6. Haber perdido este contacto, haberse disuelto en el espejismo de un puro y simple flujo, de una pura y simple "fuga adelante", de una tendencia que lleva cada vez más lejos su fin, de un proceso que no puede apaciguarse en ninguna posesión y que se consume en todo y por todo, en términos de "historia" y de "devenir", es una de las características fundamentales del mundo moderno, el límite que separa dos épocas, no solo desde el punto de vista histórico, sino también y sobre todo, en un sentido ideal, morfológico y metafísico.

Entonces, el hecho que las civilizaciones de tipo tradicional se sitúen en el pasado, en relación a la época actual, se vuelve accidental: *el mundo moderno y el mundo tradicional pueden ser considerados como dos tipos universales, como dos categorías a priori de la civilización.* Esta circunstancia accidental permite sim embargo afirmar con justicia que en todas partes donde se ha manifestado o se manifieste una civilización cuyo centro y sustancia sean el elemento temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de las mismas aptitudes, valores y fuerzas que determinan la época moderna, en la acepción histórica del término; y por todas partes donde se haya manifestado y se manifieste, por el contrario, una civilización cuyo centro y sustancia sea el elemento supra- temporal, nos encontraremos ante un resurgimiento, bajo una forma más o menos diferente, de los mismos significados, valores y fuerzas que determinaron los tipos preantiguos de civilización. Así se encuentra aclarado el sentido de lo que llamaríamos "dualismo de civilización" en relación con los términos empleados (moderno y tradicional) y esto debería bastar

5 *Cf. F. W. SCHELLING,* Einleitung in die Philos der Mythologie, *S. W., ed. 1846, sec. II, vol. I, pag. 233-235*

6 *Cf. HUBERT-MAUSS,* Mélanges d'Histoire des Religions, *París, 1929, pag. 189 y sig. Para el sentido sagrado y cualitativo del tiempo, cf. esta obra, I, par. 19.*

para prevenir todo equívoco respecto a nuestro "tradicionalismo". No "fue" una vez, sino "es" siempre7.

Nuestra referencia a formas, instituciones y conocimientos no modernos se justifican por el hecho que estas formas, instituciones y conocimientos son, por su naturaleza misma, símbolos más transparentes, aproximaciones más afinadas de las desembocaduras más felices de lo que es anterior al tiempo y a la historia, de lo que pertenece a ayer tanto como a mañana, y solo puede producir una renovación real, una "vida nueva" e inagotable en aquel que aun es capaz de recibirla. Solo quien ha llegado a elimitar todo temor y reconocer que el destino del mundo moderno no es en absoluto diferente ni más trágico que el acontecimiento sin importancia de una nube que se alza, toma forma y desaparece sin que el cielo libre pueda encontrarse alterado.

* * *

Tras haber indicado el objeto fundamental de esta obra, nos queda hablar brevemente del "método" que vamos a seguir en estas páginas.

Las notas que preceden bastan, -sin que sea necesario referirse a lo que expondremos llegado el momento, a propósito del origen, del alcance y el sentido del "saber" moderno- para comprender la mezquina estima que concedemos a todo lo que ha recibido en estos últimos tiempos, el certificado oficial de "ciencia histórica" en materia de religiones, instituciones y tradiciones antiguas. Declaramos que intentaremos permanecer al margen de este orden de cosas, como de todo lo que tiene su fuente en la mentalidad moderna y que el punto de vista llamado "científico" o "positivo", con sus diversas y vanas pretensiones de competencia y monopolio, lo consideramos, en el mejor de los casos, como el de la ignorancia. Decimos "en el mejor de los casos": no negaremos ciertamente que gracias a los trabajos eruditos y laboriosos de los "especialistas" pueda llegar a la luz una materia bruta útil, a menudo necesaria para aquel que no posee otras fuentes de informacion o no tiene ni el tiempo ni el deseo de reunir y controlar él mismo los datos que le son necesarios en algunos dominios secundarios. Para nosotros permanece siempre claro que allí donde los métodos "históricos" y "cienfícos" de los modernos se aplican a las civilizaciones tradicionales bajo su aspecto más rudimentario de investigación de huellas y testimonios, todo se reduce en la mayor parte de los casos, a actos de violencia que destruyen el espíritu, limitan y deforman, colocan en vías sin salida de coartas creadas por los prejuicios de la mentalidad moderna, preocupada por defenderse y reafirmarse a sí misma por todas partes. Y esta obra de destrucción y alteración es raramente fortuita; procede, casi siempre, -aunque no sea más que indirectamente- de influencias oscuras y de sugestiones que los espíritus "científicos" dada su mentalidad, son precisamente los primeros en no percibir.

En general, las cuestiones de las que nos ocuparemos son aquellas para las que los materiales que valen "histórica" y "científicamente" apenas cuentan; donde todo lo

7 *SALUSTIO,*. De Diis et mundo, *IV.*

que, en tanto que mito, leyenda, *saga*, está desprovisto de verdad histórica y de fuerza demostrativa, adquiere por el contrario, por esta misma razón, una validez superior y se convierte en la fuente de un conocimiento más real y cierto. Allí se encuentra precisamente la frontera que separa la doctrina tradicional de la cultura profana. Esto no se aplica solamente a los tiempos antiguos, a las formas de una vida "mitológica", es decir supra-histórica, como fue siempre en el fondo, la vida tradicional: mientras que desde el punto de vista de la "Ciencia" se concede valor al mito por lo que pudo ofrecer de historia, según nuestro punto de vista, al contrario, es preciso conceder valor a la historia en función de su contenido mítico, ya se trate de mitos propiamente dichos o de mitos que se insinúan en su trama, en tanto que reintegraciones de un "sentido" de la historia misma. Es así que la Roma de la leyenda nos hablará un lenguaje mucho más claro que la Roma temporal y las leyendas de Carlomagno nos harán comprender, mejor que las crónicas y los documentos positivos de la época, lo que significaba el rey de los francos.

Se conoce a este respecto, los anatemas"científicos": ¡arbitrario! ¡subjetivo! ¡fantasioso! Desde nuestro punto de vista, no hay nada más "arbitrario", "subjetivo" y "fantasioso" que lo que los modernos entienden por "objetivo" y "científico". Todo esto no existe. Todo esto se encuentra fuera de la Tradición. La Tradición empieza allí donde, habiendo sido alcanzado un punto de vista *supra-individual y no-humano*, todo esto puede ser superado. En particular, de hecho, no existe mito, más que el que los modernos han construido en relación al mito, concibiéndolo como una creación de la naturaleza primitiva del hombre, *y no como la forma propia de un contenido supra-racional y supra-histórico*. Nos preocuparemos poco de discutir y "demostrar". Las verdades que pueden hacer comprender el mundo tradicional no son las que se "aprenden" y "discuten". Son o no son8. Se las puede solo *recordar* y esto se produce cuando uno se ha liberado de los obstáculos que representan las diversas construcciones humanas, en primer lugar, los resultados y los métodos de los "investigadores" autorizados; cuando pues se ha suscitado la capacidad de *ver* desde este punto de vista no- humano, que es el mismo punto de vista tradicional.

Incluso si no se considera más que la materia bruta de los testimonios tradicionales, todos los métodos laboriosos, utilizados para la verificación de las fuentes, la cronología, la autenticidad, las superposiciones y las interpolaciones de los textos, para determinar la génesis "efectiva" de instituciones, creencias, acontecimientos, etc..., no son, en nuestro sentido, más adecuados que los criterios utilizados para el estudio del mundo mineral, cuando se les aplica al conocimento de un organismo viviente. Cada uno es ciertamente libre de considerar el aspecto mineral que existe también en un organismo superior. Paralelamente, se es libre de aplicar a la materia tradicional llegada hasta nosotros, la mentalidad profana moderna a la cual le

8 *Más adelante, se verá quizàs más claramente la verdad de estas palabras de LAO-TSE (*Tao-te-king, LXXXI*): "El hombre que tiene la Virtud no discute; el hombre que discute no tiene la Virtud", y así mismo, las expresiones tradicionales arias a propósito de los textos que "no puede haber sido hechos por los mortales y que no son susceptibles de ser medidos por la razón humana" (Manavadharmashastra, XII, 94). En la misma obra (XII, 96) se añade: "Todos los libros que no tienen la Tradición como base han salido de la mano del hombre y perecerán: este origen demuestra que son inútiles y mentirosos".*

ha sido dada no ver más que lo que es condicionado por el tiempo, la historia y el hombre. Pero, al igual que el elemento mineral en un organismo, este elemento empírico, en el conjunto de las realidades tradicionales, está subordinado a una ley superior. Todo lo que, en general, vale como "resultado científico", no vale aquí más que como indicación incierta y oscura de las vías -prácticamente de las causas ocasionales- a través de las cuales, en condiciones determinadas, pueden manifestarse y afirmarse, a pesar de todo, las verdades tradicionales.

Repitámoslo: en los tiempos antiguos, estas verdades han sido siempre comprendidas como siendo esencialmente verdades *no humanas.* Es la consideración de un punto de vista no humano, objetivo en el sentido trascendental, que es tradicional, y que se debe hacer corresponder con el mundo de la Tradición. Lo que es propio de este mundo, es la *universalidad,* y lo que le caracteriza, es el axioma *quod ubique, quod ab omnibus et quod Semper (*Lo que es siempre, lo que está en todas partes, lo que es a partir de todos). En la noción misma de civilización tradicional está implícita una equivalencia -o homología- de sus diversas formas realizadas en el espacio y en el tiempo. Las correspondencías podrían no ser exteriormente visibes; podrá sorprender la diversidad de las numerosas expresiones posibles, pero sin embargo equivalentes: en algunos casos, las correspondencias serán respetadas en el espíritu, en otros, solo en la forma y en el nombre; en algunos casos, se encontrarán encarnaciones más completas, en otras, más fragmentarias; en ocasiones expresiones legendarias, en otras expresiones históricas, pero existe siempre algo constante y central para caracterizar un mundo único y un hombre único y para determinar una oposición idéntica respecto a todo lo que es moderno.

Quien, partiendo de una civilización tradicional particular, sabe integrarla liberándola del aspecto humano e histórico, de forma que refiera sus principios generadores al plano metafísico donde se encuentran, por así decirlo, en estado puro, puede reconocer estos mismos principios tras las expresiones diversas de otras civilizaciones igualmente tradicionales. Es así como nace un sentimiento de certidumbre y objetividad trascendente y universal, que nada podría destruir, y que no podría alcanzarse por ninguna otra vía.

En los desarrollos que seguirán, se hará referencia tanto a algunas tradiciones, como a otras, de Oriente y Occidente, eligiendo, en cada ocasión, las que ofrezcan la expresión más neta y completa de un mismo principio o fenómeno espiritual. Este método tiene tan poca relación con el eclecticismo del método comparativo de algunos "investigadores" modernos, como el método de paralage utilizado para determinar la posición exacta de un astro en medio de puntos señalizadores de estaciones diversamente distribuidas; o bien -para emplear la imagen de René Guenon 9 - a elección, entre las diferentes lenguas que se conoce, la que expresa mejor un pensamiento determinado. Así, lo que llamamos "método tradicional" se caracteriza, en general, por un doble principio: ontológica y objetivamente, por el *principio de la correspondencia* que asegura una correlación funcional esencial entre elementos análogos, presentándolos como simples formas homólogas de un sentido central

9 *R. GUENON, Le symbolisme de la Croix, París, 1931, pag. 10.*

unitario; epistemológica y subjetivamente, por *el empleo generalizado del Principio de inducción*, que debe ser comprendido aquí como la aproximación discursiva de una intuición espiritual, en la cual se realiza la integración y unificación, en un sentido único y en un principio único, de los diversos elementos confrontados.

De esta forma buscaremos percibir el mundo de la Tradición como una unidad, es decir como un tipo universal, capaz de crear puntos de referencia y criterios de valor, diferentes de los que la mayor parte de los occidentales se han habituado pasiva y semi-inconscientemente desde hace mucho tiempo; capaz también, por esto mismo, de colocar las bases de una revuelta eventual del espíritu -no polémica, sino real, positiva- contra el mundo moderno.

A este respecto, no nos dirigimos más que a los que, ante la acusación previsible de ser utopistas anacrónicos, ignoran la "realidad de la historia", saben permanecer impasibles comprendiendo que, a partir de ahora, no hay nada que decir a los apologistas de lo "concreto": "deteneros" o "volver" o "alzada la cabeza", sino más bien: *"avanzad cada vez más rápidos sobre la pendiente siempre más inclinada, quemad etapas, romped todos los diques. Ninguna cadena os ciñe. Coged los laureles de todas vuestras conquistas. Corred con las alas cada vez más rápidas, con un orgullo cada vez más hinchado por vuestras victorias, por vuestras "superaciones", por vuestros imperios y democracias. La fosa debe ser colmada y se tiene necesidad de estiercol para el nuevo árbol que, de forma fulminante, surgirá de vuestro fin"* 10.

* * *

En esta obra, deberemos limitarnos a dar, sobre todo, *principios directores*, cuyas aplicaciones y desarrollo adecuado exigirían quizás otros tantos volúmenes como capítulos tiene esta obra: no indicaremos pues más que los elementos esenciales. Aquel que desee puede adoptarlos como base para ordenar y profundizar ulteriormente, desde el punto de vista tradicional, la materia de cada terreno estudiado, dándole una extensión y un desarrollo incompatibles con la economía de esta obra.

En una primera parte, expondremos una especie de *doctrina de las categorías del espíritu tradicional:* indicaremos los principos fundamentales según los cuales se manifestaba la vida del hombre tradicional. El término "categoría" es empleado aquí en el sentido de principio normativo *a priori*. Las formas y los significados de que se trata no deben ser considerados como siendo, o habiendo sido, efectivamente una "realidad", sino como ideas que deben determinar y dar forma a la realidad, a la vida, y cuyo valor es independiente de su grado de "realización", el cual, por otra parte, jamás sería perfecto. Esto elimina el malentendido y la objeción consistente en pretender que la realidad histórica no justifica en absoluto las formas y los significados de los que tendremos que hablar. Puede eventualmente admitirse esto, sin concluir, por tanto, que, a este respecto, todo se reduce a ficciones, utopías, "idealizaciones" o ilusiones. Las formas principales de la vida tradicional, en tanto que "categorías", tienen la misma dignidad que los principios éticos: válidos en sí mismos, exigen solo ser reconocidos y queridos; exigen que el hombre les sea interiormente fiel y se sirva de ellos como medida, para él mismo y para la vida, tal como hizo siempre el hombre tradicional. Por lo que, el aspecto "historia" y "realidad" tiene aquí un simple alcance ilustrativo y

10 *G. DI GIORGIO ("Zero"), en Crollano le torri "La Torre", nº 1, 1930.*

evocador fundado sobre ejemplos y evocador de valores que, desde este punto de vista, igualmente, pueden ser, hoy, o mañana, tan actuales, como lo pudieron ser ayer.

El elemento histórico no entrará en consideración más que en la segunda parte de esta obra donde serán examinados la génesis del mundo moderno y los procesos que, durante los tiempos históricos, han conducido hasta él. Pero el hecho de que el punto de referencia sea siempre el mundo tradicional en su cualidad de realidad simbólica, supra-histórica y normativa y que el método consista, igualmente, en investigar lo que tuvo y tiene una acción más allá de las dos dimensiones de superficie de los fenómenos históricos, hará que nos encontremos, hablando con propiedad, en presencia de una *metafísica de la historia*.

Con estos dos planos de investigación, pensamos poner suficientes elementos a disposición de aquel que, hoy o mañana, es o sea aun capaz de *despertar*.

Revuelta contra el Mundo Moderno
(I Parte)

Biblioteca Julius Evola.- Evola, aborda esta primera parte partiendo de cero. Existen dos naturalezas, nos dice, una física y otra metafísica. Existe una forma de pasar de una a otra: la iniciación. La vida solamente es plena y tiene sentido cuando se viven ambas realidades, de lo contrario, está coarta y limitada. Y así sucesivamente. En este primer capítulo de su obra, Evola nos introduce, casi sin darnos cuenta, en el mundo de la Tradición. A partir de este momento, su fisonomía será más fácilmente comprensible para los interesados en penetrar en esta temática.

EL MUNDO DE LA TRADICIÓN

"Los maestros de los tiempos antiguos eran libres y sabios. En la vastedad de las fuerzas de su espíritu, todavía no existía el "yo"; y esta espontaneidad de la fuerza interior daba grandeza a su aspecto. Eran prudentes como quien atraviesa un torrente invernal; vigilantes como quien sabe que tiene a su espalda el enemigo; imposibles de agarra como el hielo derritiéndose; rudos como la madera en bruto; vastos como los grandes valles; impenetrables como el agua turbia.
¿Quien, hoy en día, con la grandeza de su propia luz, podría iluminar las oscuridades interiores? ¿Quién, hoy en día, con la grandeza de su propia vida, podría reanimar la muerte interior?

En aquellos, existía la Vía. Eran individuos señores del Yo: y era en la perfección que se resolvía su falta."

(Lao-Tse, Tao-te-king, v. XV)

1.
EL PRINCIPIO

Para comprender tanto el espíritu tradicional como la civilización moderna, en tanto que negación de este principio, es preciso partir de la base fundamental constituida por la enseñanza relativa a las dos naturalezas. Hay un orden físico y un orden metafísico. Existe la naturaleza mortal y la naturaleza de los inmortales. Existe la región superior del "ser" y la región inferior del "devenir". De forma general, existe un visible y un tangible y, antes y por encima de éste, un invisible y un intangible, que constituyen el supra‑mundo, el principio y la verdadera vida.

Por todas partes, en el mundo de la Tradición, en Oriente y Occidente, bajo una u otra forma, este conocimiento ha estado siempre presente como un eje inquebrantable en torno al cual todo lo demás estaba jerárquicamente organizado.

Decimos conocimiento y no "teoría". Cualquiera que sea la dificultad que experimentan los modernos para concebirla, es preciso partir de la idea que el hombre de la Tradición conocía la realidad de un orden del ser mucho más vasto que el que corresponde generalmente, hoy, a la palabra "real". Hoy, en el fondo, no se concibe más "realidad" fuera del mundo de los cuerpos situados en el espacio y el tiempo. Ciertamente, algunos admiten aun hoy la existencia de algo más allá de lo sensible, pero, de hecho, es siempre a título de hipótesis o de ley científica, idea especulativa o dogma religioso, no superando, en realidad, el límite en cuestión: prácticamente, es decir, en tanto que experiencia directa, cualquiera que sea la divergencia de sus creencias "materialistas" y "espiritualistas", el hombre moderno normal no forma su imagen de la realidad más que en función del mundo de los cuerpos.

El verdadero materialismo que conviene denunciar en los modernos es este: sus demás manifestaciones, expresadas bajo la forma de opiniones filosóficas o cienfícas, son fenómenos secundarios. En el primer caso, no se trata de una opinión o una "teoría", sino de un estado de hecho, propio de un tipo humano cuya experiencia no puede asimilar más que cosas corporales. Por ello la mayor parte de las revueltas intelectuales contemporáneas contra los puntos de vista "materialistas" forman parte de las vanas reacciones contra las consecuencias últimas y periféricas de causas lejanas y profundas, que se sitúan sobre el plano de las "teorías".

La experiencia del hombre tradicional, como, hoy también, a título residual, la de algunas poblaciones llamadas "primitivas", iba más allá de este límite. Lo "invisible" figuraba como un elemento tan real, o incluso más real, que los datos facilitados por los sentidos físicos. Y todos los modos de vida, individuales o colectivos, lo tenían rigurosamente en cuenta.

Si, tradicionalmente, lo que se llama en nuestros días "realidad" no era pues más que una especie de un género mucho más amplio, no se identificaba, pura y simplemente, lo invisible con lo "sobrenatural". A la noción de "naturaleza" no correspondía, tradicionalmente, el mero mundo de los cuerpos y las formas visibles, sobre el cual se ha concentrado la ciencia secularizada de los modernos, sino también, y esencialmente, una parte de la misma realidad invisible. Se tenía la sensación muy viva de un mundo "inferior", habitado por formas oscuras y ambiguas de todo género -alma demoníaco de la naturaleza, substrato esencial de todas sus formas y energías- al cual se había opuesto la claridad supratradicional y sideral de una región más elevada. Pero, además, en la "naturaleza" entraba tambien, tradicionalmente, todo lo que es humano: lo humano en tanto que tal no escapa al destino del nacimiento y de la muerte, de la impermanencia, de dependencia respecto a las potencias telúricas y de cambio, propia a la región inferior. Por definición, el orden de "lo que es" no puede tener nada en común con las condiciones y los seres humanos o temporales: "la raza de los hombres es una cosa, la de los dioses es otra", aunque se concibe que la referencia al

orden superior, situado más allá de este mundo, pudo orientar esta integración y purificación de lo humano en lo no‑humano que, como se verá, constituirían, solamente ellas, la esencia y el fin de toda civilización verdaderamente tradicional.

Mundo del ser y mundo del devenir (cosas, demonios y hombres). Sin embargo, todas las representaciones hipostáticas ‑astrales, mitológicas, teológicas o religiosas‑ de estas dos regiones remitían al hombre tradicional a dos estados, tenían el valor de un símbolo que era preciso resolver en una experiencia interior o en el presentimiento de una experiencia interior. Así, en la tradición hindú, y en particular en el budismo, la idea del samsara ‑la "corriente" que domina y transporta todas las formas del mundo inferior‑ está estrechamente asociada a un aspecto de la vida que corresponde a la codicia ciega, a la identificación irracional. El helenismo, al igual, frecuentemente personifica en la naturaleza la "privación" eterna de lo que, teniendo fuera de sí su principio y su acto, discurre y fluye indefinidamente ‑_ε_ρεοντα- y acusa precisamente, en su devenir, una perpertua privacion de limites" (11). "Materia" y devenir en tales tradiciones expresan alguna cosa que en un ser es indeterminación irreprimible u oscura necesidad, impotencia para realizarse de una forma perfecta, ἀναηκαῖον y ἄπειρον decían los griegos; adharma decían entre los Orientales. Y la escolástica no tuvo ideas muy disímiles en el reconocer como *cupiditas e appetitus innatus* la raíz de toda la naturaleza no redimida. De un modo u otro, el hombre de la Tradición descubre por lo tanto en la experiencia de la identificación codiciosa, oscura y dañina, el secreto de aquella situación, de la cual el devenir incesante y la perenne inestabilidad y contingencia de la región inferior aparece como una materialización cósmico-simbólica.

En contrapartida, en el pertenecerse y darse una forma, en el tener en sí el principio de una vida no más dispersa aquí y allá en búsqueda de unos y de otros para completarse y justificarse, no más separada de la necesidad del conato irracional hacia lo externo y lo diverso –en una palabra: en la experiencia de la ascesis, se escucha la vía para comprender la otra región, el mundo del estado del "ser", el cual no es ya más físico sino metafísico- "naturaleza intelectual libre de sueño" y de cuyo símbolo solar, regiones uránicas, entes de luz y de fuego, islas y altitudes montañosas han sido tradicionalmente las figuraciones.

Son esas las "dos naturalezas. Y se concibió un nacimiento a partir de una y a partir de otra, y el paso de un nacimiento para otro porque fue dicho: "Un hombre es un dios mortal, y un dios, un hombre inmortal" (12).

El mundo tradicional conoció estos dos grandes polos de la existencia y las vías que llevan de uno para otro.Para después del mundo, en la totalidad de sus formas tanto visibles como subterráneas, tanto humanas como sub-humanas y demoníacas, conoció por lo tanto un "supramundo" - ὑπερκοσμία - y la vía que de uno conduce al otro. El mundo conoció la espiritualidad como lo que está más allá tanto de la vida como de la muerte. Supo que la existencia exterior, el "vivir, es nula, si no fuera una aproximación

11 *Expresiones características en Plotino, Enn.,, viii, 4-7; xxi, 5-8; vi 18, 1, II, ix, 4. Cfr. Plutarco, De Isis y Osiris., 56.*

12 *Cfr. Heráclito (Dieks, fr. 62); Corpus Hermeticum, XII, 1.*

para es supra-mundo, para el “más que vivir”, si su fin más elevado no fuera la participación en el y una liberación activa del vínculo humano. Supo que es falsa toda autoridad, injusta y violenta toda ley, vana y caduca toda institución, cuando no fueran autoridades, leyes e instituciones ordenadas por el principio superior del ser del alto hacia lo alto.

El mundo ttradicional conoció la Realeza divina. Conoció el acto de pasaje: la Iniciación –las dos grandes vías de la aproximación- La Acción heroica y la Contemplación –la mediación: el Riro y la Fidelidad –el gran apoyo: la Ley tradicional, la Casta – y el símbolo terreno: el imperio.

Estas son las bases de la jerarquía y de la civilización tradicional, en todo y por todo destruídas por la triunfante civilización “humana” de los modernos.

Biblioteca Julius Evola.- *Contrariamente a Guénon, Evola sostenía que en la Edad de Oro, en la figura del Rey y Emperador se unía tanto el poder sacerdotal como el poder guerrero. Solamente en ciclos posteriores de decadencia, estos poderes se separaron y dieron vida a la casta sacerdotal y a la casta guerrera. La síntesis de ambas constituye el principio de la Realeza cuyo estudio Evola aborda en este segundo capítulo. El repaso a este tema en todas las tradiciones de Oriente y Occidente, puede calificarse como exhaustivo.*

2
LA REALEZA

Todas las formas tradicionales de civilización se han caracterizado por la presencia de seres que, por el hecho de su "divinidad", es decir, de una superioridad, innata o adquirida, en relación a las condiciones humanas y naturales, encarnan la presencia viviente y eficaz del principio metafísico en el seno del orden temporal. Tal es, conforme a su sentido etimológico profundo y al valor original de su función, el pontifex, el "constructor de puentes" o de "vías" (el sentido arcaico de pons era también el de "vía" entre lo natural y lo sobrenatural). Tradicionalmente, el pontifex se identificaba, por otra parte, con el rex, según el concepto único de una divinidad real y de una realeza sacerdotal. "Era conforme a la costumbre de nuestros ancestros que el rey fuera igualmente pontífice y sacerdote", refiere Servius (13), y, en la tradición nórdica, encontramos esta fórmula: "que aquel que es el jefe sea, para nosotros, el puente" (14). Así los verdaderos reyes encarnaban, de forma estable, esta vida que está "más allá de la vida". Sea por su simple presencia, sea por su mediación "pontifical", sea en virtud de la fuerza de los ritos, convertidos en eficaces por su poder y las instituciones de las que ellos constituían el centro, influencias espirituales irradiaban en el mundo de los hombres, injertándose en sus pensamientos, sus intenciones y sus actos, conteniendo a las fuerzas oscuras de la naturaleza inferior, ordenando el conjunto de la vida en vistas a volverla apta para servir de base virtual a realizaciones de luz, favoreciendo las condiciones generales de prosperidad, de "salud" y de "fortuna".

El primer fundamento de la autoridad y del derecho de los reyes y de los jefes, la razón por la cual eran obedecidos, temidos, y venerados en el mundo de la Tradición, era esencialmente su cualidad trascendente y no humana, considerada, no como una expresión vacía, sino como una poderosa y terrible realidad. En la medida misma en que se reconocía la preeminencia ontológica de lo que es anterior y superior a lo visible y a lo temporal, se reconocía inmediatamente a estos seres un derecho soberano, natural y absoluto. Existe una concepción que no se encuentra en ninguna civilización tradicional y que no ha aparecido más que en los tiempos de decadencia que siguieron: es la concepción puramente política de la autoridad suprema, la idea que se funda

13 *Cf. SERVIUS, Aeneid., III, 268.*
14 *En los Mabinogion.*

sobre la simple fuerza y la violencia, o sobre cualidades naturales y seculares, como la inteligencia, la sabiduría, la habilidad, el valor físico, la solicitud minuciosa para la felicidad material colectiva. Esta base siempre ha tenido, sin embargo, un carácter metafísico. Así pues, la idea según la cual los poderes son conferidos al jefe por aquellos a quienes gobierna, según la cual su autoridad es la expresión de la colectividad y debe ser sometida al querer de ésta, es completamente ajena a la Tradición. Es Zeus quien da a los reyes de nacimiento divino la θέμιστες, , o, en tanto θέμις cual ley de lo alto, no tiene nada que ver con lo que se convertirá luego en el νομος , la ley política de la comunidad (15). En la raíz de todo poder temporal, se encontraba pues la autoridad espiritual, considerada, de alguna manera, como la de una "naturaleza divina bajo una forma humana". Según la concepción indo-aria, por ejemplo, el soberano no es un "simple mortal", sino más bien, "una gran divinidad bajo forma humana"(16). En el rey egipcio, se veía, en el origen, una manifestación de Ra o de Horus. Los reyes de Alba y de Roma personificaban a Júpiter; los reyes asirios a Baal; los reyes iranios al Dios de la luz; los príncipes germánicos y del Norte eran de la misma raza que Tiuz, Odín y los Ases; los reyes griegos del ciclo dórico-aqueo se llamaban – διοτρεφέες en relación con su origen divino. Más allá de la gran diversidad de las formulaciones míticas y sagradas, el principio constantemente afirmado es el de la realeza, en tanto que "trascendencia inmanente", es decir presente y actuante en el mundo. El rey -no hombre, sino ser sagrado- con su "ser", con su presencia, es ya el centro, el apex. Al mismo tiempo, se encuentra en él la fuerza que vuelve eficaces las acciones rituales que puede realizar y en las cuales se veía la contrapartida del verdadero "reino" y los apoyos sobrenaturales del conjunto de la vida, en el marco de la tradición (17). Es por ello que la realeza se imponía y era reconocida de una forma natural. No era sino a título accesorio que tenía necesidad de recurrir a la fuerza material. Se imponía primero e irresistiblemente, a través del espíritu. "Espléndida es la dignidad de un dios sobre la tierra -dice un texto indo- ario (18)- pero difícil de alcanzar para los débiles. Solo es digno de convertirse en rey aquel cuya alma está hecha para esto". El soberano aparece como un "adepto de la disciplina de aquellos que son dioses entre los hombres "(19).

En la Tradición, la realeza ha ido asociada a menudo con el símbolo solar. Se reconoce en el rey la "gloria" y la "victoria" propias al sol y a la luz -símbolos de la naturaleza superior- que triunfan cada mañana sobre las tinieblas. "Todos los días se alza como un rey sobre el trono de Horus de los vivientes, al igual que su padre Ra (el Sol). Yo establezco que tu te alces en calidad de rey del Sur y del Norte, sobre el trono de Horus, como el sol, eternamente"... son expresiones de la antigua tradición real

15 *Cf. Handbuch der klassich. Altertumswissens, Berlin, 1887, tomo IV, pg. 5-25.*

16 *Mânaradharmashastra (Leyes de Manú), VII, 8: VII, 4-5.*

17 *Por el contrario, en Grecia y Roma, si el rey de volvía indigno del cargo sacerdotal, que oficiaba el rex sacrorum, el primero y supremo, celebrando los ritos para la colectividad, del cual era al mismo tiempo el jefe político, no podía ser rey. Cf. Fuster de COULANGES, La Cité antique, París, 17, 1900, pag. 204.*

18 *Nitisâra, IV, 4.*

19 *Ibid., I, 63.*

egipcia (20). Coinciden, por otra parte, exactamente con las expresiones iranias, donde el rey es considerado "de la misma raza que los dioses", "tiene el mismo trono que Mithra, se alza con el Sol" (21) y es llamado particeps siderum, "Señor de paz, salud de los hombres, hombre eterno, vencedor que se alza con el sol" (22). Mientras que la fórmula de consagración es la siguiente: "Sé el poder, sé la fuerza de la victoria, sé inmortal... Hecho de oro, surgidos ambos, Indra y el Sol, a la luz de la aurora" (23), se dice, en la tradición indo-aria, a propósito de Rohita "la fuerza conquistadora", personificación de un aspecto de la solaridad y del fuego divino (Agni): "Avanzando, (Agni) ha creado la realeza en este mundo. Te ha aportado la realeza, ha dispersado a tus enemigos" (24). En algunas antiguas representaciones romanas es el dios Sol quien remite al Emperador una esfera, emblema del imperio universal, y expresiones relativas a la estabilidad y al imperio de Roma, aluden a su solaridad: sol conservator, sol dominus romani imperii (25). "Solar" fue también la postrera profesión de fé romana, cuando el último representante de la antigua tradición, el Emperador Juliano, relacionó su dinastía, nacimiento y dignidad real, con la solaridad en tanto que fuerza espiritual irradiante del "supra-mundo" (26). Un reflejo de tal concepción se ha conservado hasta los Emperadores gibelinos, pudiéndose hablar de una deitas solis a propósito de Federico II Hohenstaufen (27).

Esta "gloria" o "victoria" solar ligada a la realeza no se reducía por otra parte a un simple símbolo, sino que era una realidad metafísica, se identificaba con una fuerza no-humana actuante, de la que el rey, en tanto que tal, era considerado como el detentador. En el mazdeismo se encuentra una de las expresiones simbólicas tradicionales más características de esta idea: aquí el hvarenô (designaciones posteriores: hvorra o farr) -la "gloria" que el rey posee- es un fuego sobrenatural propio de las entidades celestes, pero sobre todo solares, que le da la inmortalidad y le concede el testimonio de la victoria(16), victoria que es preciso entender -como veremos- de forma que los dos sentidos, uno místico, el otro militar (material), no solamente no se excluyan, sino que se impliquen recíprocamente(28). Este hvarenô se confunde más tarde entre los pueblos no iranios, con la "fortuna" τύχη , que reaparece, en la tradición romana, bajo la especie de esta "fortuna real" que los césares se trasmitían ritualmente y en la cual se pudo reconocer una asunción activa, "triunfal" del "destino" personificado de la ciudad - τυχη πολεωζ - determinada por el rito de su

20 *A. MORET, Le rituel du culte divin en Egypte, París, 1902, pag. 26-27; Du caractère religieux de la Royauté pharaonique, París, 1902, pag. 11.*

21 F. *CUMONT, Textos et Mon, figués relatifs aux mysterères de Mithra, v. II, pag. 27; v. II, pag. 123 donde se explica como este simbolismo pasa más tarde en la Romanidad imperial. En Caldea también, se discierne al rey el título de "sol del conjunto de los hombres" (Cf. G. MASPERO, Histoire ancienne des Peuples de l'Orient class., París, 1895, v.II, pag. 622).*

22 *F. SIEGEL, Eranische Altertumskunde, Leipzig, 1871, v. III, pag. 608 9.*

23 *A. WEBER, Rayasurya, pag. 49.*

24 *Arthara Veda, XIII, I 4 5.*

25 *SAGLIO, Dict. des Antiquités grecques et romaines, v. IV, pags. 1384 1385.*

26 *EMPEREUR JULIEN, Helios, 131 b, a comparar de 134 a b, 158 bc.*

27 *Cf. E. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich II, Berlín, 1927, pag. 629.*

28 *Cf. SPIEGEL, op. cit., v. II, pag. 42 44, v. III, pag. 654; F. CUMONT, Les Mystères de Mithra, Bruxelles, 1913, pag. 96 y sigs.*

fundación. El atributo real romano de felix debe ser referido al mismo contexto, a la posesión de una virtus eficaz extra-normal. Igualmente romana era la idea que la autoridad legítima no se desprende de la herencia o del voto del Senado, sino de los "dioses" (es decir de un elemento sobrenatural) y que se manifiesta mediante la victoria (29). En la tradición védica aparece una noción equivalente: el agni vaiçvânara, concebida como un fuego espiritual que guía a los reyes conquistadores hacia la victoria.

En el antiguo Egipto, el rey era llamado no solo Horus, sino "Horus combatiente" -Hor âhâ- para designar este carácter de victoria o de gloria del principio solar presente en el rey: en Egipto este era no solo "descendiente divino", sino que estaba "constituido" como tal, y luego, periódicamente confirmado por medio de ritos que reproducían la victoria del dios solar Horus sobre Typhon-Set, demonio de las regiones inferiores (30). Se atribuía a estos ritos el poder de evocar una "fuerza" y una "vida" que "abrazaba" sobrenaturalmente las facultades del rey (31). Uas -la "fuerza"- tiene por lo demás como ideograma el cetro llevado por los dioses y por el rey, ideograma que, en los textos más antiguos, corresponde a otro cetro en forma de línea quebrada, donde se puede reconocer el zig-zag del rayo. La "fuerza" real aparece así como una manifestación de la fuerza celeste fulgurante, y la unión de los signos "vida-fuerza", anshûs, forma una palabra que designa también la "leche de llama" de la que se alimentan los Inmortales y que, a su vez, no está carente de relación con el uraeus, la llama divina, tanto vivificante como terriblemente destructora, cuyo símbolo, en forma de serpiente, ciñe la cabeza del rey egipcio. En esta expresión tradicional, los diversos elementos convergen pues hacia la idea única de un poder o fluido no terrestre -sa- que consagra y certifica la naturaleza solar-triunfal del rey y que de un rey se "lanza" hacia otro -sotpu- determinando la cadena ininterrumpida y "áurea" de la raza divina, legítimamente designada para "reinar" (32). Uno de los "nombres" del rey egipcio es, además, "Horus hecho de oro", en tanto que el oro significa el fluido "solar" que es la materia del cuerpo incorruptible de los inmortales (33). En fin, no deja de tener interés señalar que la "gloria" se representa, en el mismo cristianismo, como atributo divino -gloria in excelsis Deo- y que, según la teología mística católica, es en la "gloria" donde se realiza la visión beatífica. La iconografía cristiana la representa habitualmente como una aureola en torno a la cabeza, aureola cuyo sentido corresponde manifiestamente a la del uraeus egipcio y a la corona irradiante de la realeza solar irano-romana.

---

29 Sobre el hvarenô cf. Yasht, XIX passim y 9: "Sacrificamos a la terrible gloria haveêm hvarenô creado por Mazda, suprema fuerza conquistadora, de alta acción, a la cual se relacionan la salvación, la sabiduría y la felicidad, en la destrucción más potente de cualquier cosa".

30 Cf. FIRMICUS MAT., Mathes., IV, 17, 10; MAMERT., Paneg. Max., 10 11.

31 MORET, Royauté Phar., op. cit., pag. 21, 98, 232. Una fase de tales ritos era el "movimiento circular", corresponden a la forma como el sol se desplaza en el cielo. Sobre el camino del rey, se sacificaba un animal tifónico, evocación mágico ritual de la victoria de Horus sobre Tifón Set.

32 Cf. ibid, pag. 255, la expresión hieroglífica: "He abrazado tus carros con la vida y la fuerza, el fluido está tras de tí por toda tu vida, tu salud, para tu fuerza". Dirigida por el dios al rey en el momento de su consagración; y pag. 108 9: "Ven hacia el templo de tu padre Amon Ra para que te dé la eternidad como rey de las dos tierras y a fin de que abrace tus carros con la vida y la fuerza".

33 Cf. MORET, ibid, pag. 42 3, 45, 48, 293, 300.

Muchas tradiciones caracterizan igualmente la naturaleza de los reyes diciendo que no han nacido de un nacimiento mortal. Esta idea, frecuentemente relacionada con algunas representaciones simbolicas (virginidad de la madre, divinidades que se unen a una mujer, etc.) significa que la verdadera vida del rey divino, aun estando injertada sobre una vida personal y limitada que empieza con el nacimiento terrestre y termina con la muerte del organismo, no se reduce a esta vida, sino que emana de una influencia supra-individual que no sufre ninguna solución de continuidad y con la cual se identifica esencialmente. Es en la doctrina relativa a los reyes sacerdotes tibetanos (los "Dalai Lama") que esta idea se presenta de forma más clara y consciente (34).

Según la tradición extremo-oriental, el rey "hijo del cielo" - t'ien-tze-, es decir, considerado precisamente como no nacido de un simple nacimiento mortal, posee el "mandato celeste" t'ieng- ming (35) que implica igualmente la idea de una fuerza real extra-natural. La forma de manifestación de esta fuerza "del cielo" es, según la expresión de Leo-Tsé, el actuar-sin-actuar (wei-wu-wei), es decir, la acción inmaterial por la pura presencia (36). Es invisible como el viento y sin embargo su acción presenta el carácter ineluctable de las energías de la naturaleza: las fuerzas de los hombres ordinarios -dice Meng-seu- se inclinan ante ella como briznas de hierba bajo el viento (37). En relación con el actuar-sin-actuar, se lee también en un texto: "Los hombres soberanamente perfectos, por su amplitud y la profundidad de su virtud, son parecidos a la Tierra; por la altura y esplendor de esta virtud, son similares al Cielo; por su extensión y su duración, son como el espacio y el tiempo sin límite. Aquel que se encuentra en este estado de alta perfección no se muestra y sin embargo, como la Tierra se revela por sus beneficios; es inmóvil y sin embargo, como el Cielo, opera numerosas transformaciones; no actúa, y sin embargo, como el espacio y el tiempo, conduce sus obras a la culminación pefecta". Solo tal hombre "es digno de poseer la autoridad soberana y mandar a los hombres" (38).

El simbolismo que sitúa sobre el trono la sede del Dragón celeste (39), indica que se reconoce en el rey la misma potencia terrible que representa el hvarenô iranio y el uraenus faraónico. Estableciendo en esta fuerza o "virtud", el soberano, wang, tenía, en la China antigua, una función suprema de centro, de tercer poder entre el cielo y la tierra. Se estimaba que de su comportamiento dependían, ocultamente, no solo la felicidad o las desgracias de su reino y las cualidades morales de su pueblo (es la "virtud" inmovil emanada del "ser" del soberano, y no de sus acciones, que vuelve buena o mala la conducta de su pueblo), sino también la marcha regular y favorable de los fenómenos naturales mismos (40). Esta función de centro presuponía sin embargo

---

34 Ibid, pag. 23. Hemos indicado, en una cita anterior, esta misma significado del oro, igualmente en relación con la realeza, en la tradición hindú.

35 Cf. A. DAVID NEEL, Mystiques et Magiciens du Tibet, París, 1929.

36 C. MASPERO, La Chine antique, París, 1925, pag. 144 145.

37 Cf. Tao te king XXXVII; a confrontar con LXXIII, donde son mencionados los atributos siguientes: "vencer sin lucha, hacerse obedecer, atraer sin llamar, actuar sin hacer".

38 Lun yû, XII, 18 19. Respecto al género de "virtud" del cual el soberano es detentador, Cf. también Tshung yung, XXXIII, 6, donde se dice que las acciones secretas del Cielo se caracterizan por el más extremo grado de inmaterialidad "no tienen ni sonido, ni olor", son sutiles "como la pluma más ligera".

39 Tshung yung, XXVI, 5 6, XXXI, 1.

40 Cf. A. REVILLE, "La Regligion Chinoise", París, 1889, pag. 164 5.

su estabilidad en este modo de ser interior, "triunfal", del que hemos hablado, y al que corresponde, aquí, el sentido de la expresión conocida; "invariabilidad en el medio", así como la doctrina según la cual "es en la invariabilidad en el medio donde se manifiesta la virtud del Cielo"(41). Siendo así, nada impedía, en principio, contra su "virtud", el poder de cambiar el curso ordenado de las cosas humanas, del Estado y de la misma naturaleza. El soberano debía pues buscar en sí, no en tanto que soberano, sino en tanto que hombre, la causa primera y la responsabilidad oculta de todo acontecimiento anormal (42).

Desde un punto de vista más general, la noción de operaciones sagradas por medio de las cuales el hombre sostiene, con ayuda de sus poderes profundos, el orden natural y renovado -por así decirlo- la vida misma de la naturaleza, pertenece a una tradición arcaica que, muy frecuentemente, se confunde con la tradición Real(43). En todo caso, la concepción según la cual el rey o el jefe tiene por función primera y esencial la realización de estas acciones rituales y sacrificiales que constituyen el centro de gravedad de la vida del mundo tradicional, reaparece frecuentemente en un vasto ciclo de civilizaciones tradicionales, desde el Perú precolombino y el Extremo-Oriente, hasta las ciudades griegas y Roma: lo que confirma el carácter inseparable de la dignidad real y de la dignidad sacerdotal o pontifical, de la que ya hemos hablado. "Los reyes -dice Aristóteles (44)- deben su dignidad al hecho de que son los sacerdotes del culto común". La primera de las atribuciones de los reyes de Esparta era la realización de los sacrificios; se podría decir otro tanto de los primeros soberanos de Roma, así como de la mayor parte de los del período imperial. El rey, provisto de una fuerza no terrestre, arraigada en el "más-que-vida", aparecía, de una forma natural; como aquel que podía eminentemente poner en acción el poder de los ritos y abrir las vías al mundo superior. Es por ello que en las formas de tradición, donde se encuentra una casta sacerdotal distinta, el rey, en virtud de su dignidad y de su función original, forma parte de ella y, a decir verdad, es su jefe. Tal fue el caso en la Roma de los orígenes, y también en el Egipto antiguo (para poder volver propicios los ritos, el faraón repetía cada día el culto al cual se atribuía la renovación de la fuerza divina que albergaba en sí mismo) y en Irán donde, como se lée en Firduzi y como refiere Jenofonte (45), el rey,

---

41 En el Tshgung yung (XXII, I, XXIII,I) se dice hombres perfectos o trascendentes "que si pueden ayudar el Cielo y la Tierra a transformar y a mantener los seres para que alcancen su desarrollo completo, es porque forman un tercer poder con el cielo y a tierra".

42 En el Tshgung-yung (XXII, I, XXIII,I) se dice hombres perfectos o trascendentes "que si pueden ayudar el Cielo y la Tierra a transformar y a mantener los seres para que alcancen su desarrollo completo, es porque forman un tercer poder con el cielo y a tierra".

43 Cf. Lun Yu, VI, 27: "La invariabilidad en el medio es lo que constituye la Virtud. Los hombres raramente permanecen en ella".

44 Cf. REVILLE, LA RELIGION CHINOISE, París, 1889, pag. 58 60, 137: "Los chinos distinguen netamente la función imperial de la persona misma del emperador. La unción es divina, transfigura y diviniza la persona tanto como la investidura. El emperador, mostrando sobre el trono, abdica de su nombre personal y se hace nombre con un título imperial que elige o que se elije para él. El Emperador, en China, es menos una persona que un elemento, una de las grandes fuerzas de la naturaleza, algo como el sol o la estrella polar". Toda desgracia, la revuelta de las masas, significa que "el individuo ha traicionado el principio que, le mantiene en pié"; es un signo del "cielo" de la decadencia del soberano, no en tanto que soberano, como individuo.

45 Cf. . FRAZER, The golden bough, cit., I.

que, en virtud de su función, era considerado como la imagen del dios de la luz sobre la tierra, pertenecía a la casta de los Magos, de la que era su jefe. Simétricamente, la costumbre en algunos pueblos, de deponer e incluso suprimir al jefe cuando sobrevenía un accidente o una grave calamidad -ya que esto significaba para ellos el debilitamiento de la fuerza mística de "fortuna" que daba el derecho de ser jefe (46)- debe ser considerado como el reflejo de una concepción que, aun bajo una forma degenerada y supersticiosa, se refiere al mismo orden de ideas. Entre las razas nórdicas, hasta el período de los godos, y aunque el principio de la divinidad real permaneciera firmemente establecido (el rey era considerado como un As y un semi-dios - semideos id est ansis- que triunfaba en virtud de su fuerza de "fortuna" -quorum quasi fortuna vincebat) (47)- y un acontecimiento funesto, como una hambruna o la peste, o la destrucción de la cosecha, era imputada, menos a la desaparición del poder místico de la "fortuna", instaurado en el rey, que a un acto que debía de haber cometido en tanto que individuo mortal y que había paralizado la eficacia objetiva(48). Por ejemplo, según la Tradición, por haber faltado a la virtud aria fundamental -la verdad- y haberse mancillado con la mentira, el antiguo rey iranio Yima (49) habría sido abandonado por la "gloria", por la virtud mística de la eficacia. Hasta la Edad Media franco-carolingia y en los marcos del cristianismo mismo, fueron convocados concilios de obispos para buscar a qué representantes de la autoridad temporal, o incluso eclesiástica, podía ser atribuida la causa de una enfermedad determinada. Son las últimas resonancias de la idea en cuestión.

Era pues necesario que el rey mantuviese la cualidad simbólica y solar del invictus -sol invictus, ἥλιος ἀνίκητος - y en consecuencia el estado de "centralidad" impasible y no humana al cual corresponde precisamente la idea extremo-oriental de la "invariabilidad en el medio". Además, la fuerza y con ella la función, pasaban a aquel que mejor sabía asumirla. Se trataba de uno de los casos donde el concepto de "victoria" se convertía en el punto de interferencia de diversos significados. A este respecto, y a condición de comprenderla en su sentido más profundo, es interesante referirse a la leyenda arcaica del Rey de los Bosques de Nemi, cuya dignidad, real y sacerdotal al mismo tiempo, pasaba a aquel que había sabido sorprenderlo y matarlo. Frazer ha intentado referir a esta leyenda algunas tradiciones del mismo tipo, extendidas a través del mundo.

Aquí, la "prueba" contemplada bajo el aspecto de un combate físico -suponiendo que se trate de tal caso-, no es más que la trasposición materialista de algo a lo que se atribuye un significado superior, o que debe ser referido a la idea general de los

46 ARISTOTELES, Pol. VI, 5, 11; cf. 111, 9.
47 Cyrop, VIII, v. 26; VI, v. 17.
48 Cf. FRAZER, The Golden Bough., trad. ital., Roma, 1925, v. II, pag. 11, sg. LEVY BRUHL (La mentalidad primitiva, París 1925, pag. 318 337, 351) pone en claro la idea de que los pueblos llamados "primitivos", segun la cual "cada desgracia descalifica místicamente", correlativamente a la otra idea según la cual el éxito no se debe nunca solo a las causas naturales. Por lo que es de la misma concepción, contemplada bajo una forma superior, es decir, al hvarenô o gloria mazdea cf. SPIEGEL, Eran. Altern; op. cit., III, pág. 598-654.
49 JOURDANES, XIII, apud W. GOLTHER, Handbuch der germanischen Mythologie, Leipzig, 1895, pág. 194

"juicios divinos", de los que hablaremos más adelante. En cuando al sentido profundo encerrado en la leyenda del rey- sacerdote de Nemi, es preciso recordar que, según esta tradición, solo un "esclavo fugitivo" (es decir, esotéricamente, un ser escapado de los lazos de la naturaleza inferior) que había conseguido recoger una rama del roble sagrado, tenía el derecho a enfrentarse al Rex Nemorensis. El roble equivalía al "árbol del Mundo" que, en muchas otras tradiciones, simboliza la fuerza de la victoria (50); el sentido es que solo un ser que ha llegado a participar en esta fuerza, puede aspirar a arrebatar su alta dignidad al Rex Nemorensis. A propósito de esta dignidad, conviene señalar que el roble, al igual que el bosque del cual el sacerdote real de Nemi era "rex", tenían relaciones con Diana y que Diana era al mismo tiempo "la esposa" del Rey de los Bosques. En las antiguas tradiciones del Mediterráneo oriental, las grandes diosas asiáticas de la vida eran a menudo representadas por árboles sagrados: luego desde el mito helénico de las Hespérides hasta el mito nórdico de la diosa Idun, y al mito gaélico del Mag Mell, residencia de dioses de una espléndida belleza y del "Arbol de la Victoria", aparecían siempre lazos simbólicos tradicionales entre mujeres o diosas, potencias de vida, de inmortalidad o de la sabiduría, y árboles.

En lo que concierne el Rex Nemorensis, lo que se manifiesta también, a través de los símbolos, es la idea de una realeza que extrae su origen de haber esposado o poseído la fuerza mística de la "vida" -que es también la fuerza de sabiduría trascendente y de inmortalidad- personificada, sea por la diosa, sea por el Árbol (51). Es por ello que el significado general de la leyenda de Nemi, que se reencuentra en muchas otras leyendas o mitos tradicionales, es la de un vencedor o héroe, que toma, como tal, posesión de una mujer o diosa (52) que, en otras tradiciones tiene, sea el sentido indirecto de una guardiana de frutos de inmortalidad (tales son las imágenes femeninas que se encuentran en relación con el árbol simbólico en los mitos de Hércules, de Jasón, de Gilgamesh, etc.), sea directo de personificación de la fuerza oculta del mundo y de la vida, o aun de personificación de la ciencia no humana. Esta mujer o diosa puede presentarse en fin como expresión misma del principio de la soberanía (imagen del caballero o el héroe desconocido de las leyendas, que se convierte en rey, cuando hace suya a una misteriosa princesa) (53).

---

50 Cf. M. BLOCH, Les Rois thaumaturges, Strasbourg, 1924, pág. 55-58.

51 Yasht, XIX, 34 35. El hvarenô se retira tres veces, en relación con la triple dignidad de Yima como sacerdote, guerrero y "agricultor".

52 El árbol ashvattha de la tradición hindú tiene las raices en lo alto, es decir, en los cielos, en lo invisible (cf. Kâthaka Upanishad, VI, 1, 2). En el primero de estos textos, el árbol, al ser puesto en relación con la fuerza vital (prana) y con el "rayo", remite entre otros a los carácteres de la "fuerza" representada por el cetro faraónico. Por lo que está en relación con la fuerza de victoria, cf. Atharva Veda (III, 6, 1 3, 4) donde el ashvattha es llamada el aliado de Indra, el dios guerrero, en tanto que matador de Vrtra, es invocada en estos términos: "Contigo, vencedor como el toro irresistible, contigo, o Ashvattha, podemos vencer a nuestros enemigos".

53 En la tradición egipcia, el "nombre" del rey está escrito por los dioses sobre el árbol sagrado ashed donde está "eternamente fijado" (cf. MORET, Royauté Pharaon., 103). En la tradición irania existe una relación entre Zaratustra, prototipo de la realeza divina de los persas y un árbol celeste, trasnsplantado a la cumbre de una montaña (Cf. SPIEGEL, r. Altert., I, pag. 688). Para los significados de ciencia, inmortalidad y de vida ligados al árbol y a las diosas, cf., en general, GOBLET d'ALVIELLA La migration des Symboles, París, 1891, pag 151 206. Respecto al árbol iranio, Gaokema, que confiere la inmortalidad, ver Bundehesh,

Es posible interpretar en el mismo sentido algunas tradiciones antiguas relativas a un origen femenino del poder real (54). Su significado es entonces exactamente opuesto a la interpretación ginecocrática de la que hablaremos en su momento. Respecto al "Arbol" es interesante señalar que, en las leyendas medievales también, está en relación con la idea imperial: el último Emperador, antes de morir, suspenderá el cetro, la corona y el escudo en el "Arbol Seco" situado, habitualmente, en la región simbólica del "preste Juan" (55), al igual que Rolando, muriendo, suspendió en el "Arbol" su espada invencible. Otra convergencia de los contenidos simbólicos: Frazer ha revelado la relación existente entre la rama que el esclavo fugitivo debe arrancar al roble sagrado de Nemi para poder combatir con el Rey de los Bosques, y el ramillete de oro que permite a Eneas descender vivo a los Infiernos, es decir, penetrar, viviendo, en lo invisible. Uno de los dones recibidos por Federico II del misterioso "preste Juan" será precisamente un anillo que vuelve invisible (es decir que trasporta en la inmortalidad y en lo invisible: en las tradiciones griegas, la invisibilidad de los héroes es frecuentemente sinónimo de su paso a la naturaleza inmortal) y asegura la victoria(56) : igualmente Siegfried, en el Nibelungenlied (VI), gracias al mismo poder simbólico de volverse invisible, somete y conduce a las bodas reales a la mujer divina Brunhilde. Brunhilde, al igual que Siegfried, en el Sigrdrîfumâl (57) aparece como quien confiere a los héroes que la "despiertan", las fórmulas de sabiduría y de victoria contenidas en las Runas.

Restos de tradiciones, en los que se repiten los temas contenidos en la leyenda arcaica del Rey de los Bosques, subsisten hasta el fin de la edad Media, e incluso mas tarde, siempre asociados a la idea antigua de que la realeza legítima es susceptible de manifestar, incluso de una forma específica y concreta -casi diríamos "experimental"- signos de su naturaleza sobrenatural. Un solo ejemplo: tras la guerra de los Cien Años, Venecia pide a Felipe de Valois facilitar la prueba de su derecho efectivo para ser rey, por uno de los medios siguientes: el primero, la victoria sobre un adversario contra el cual Felipe debería de combatir en campo cerrado, rememora al Rex Nemorensis y al restimonio místico inherente a cada "victoria"(58). En cuanto a los otros medios, se lee en un texto de la época: "Si Felipe de Valois es, como afirmam, verdaderamente rey de

---

XIX, 19; XLII, 14; LIX, 5. Recordemos enfin la planta del ciclo heroico de Gilgamesh del cual se dice: "He aquí la planta que apaga el deseo inagotado. Su nombre es: eterna juventud".

54 Cf. FRAZER, Gold. Bough., I, pag. 257 263.

55 Cf. P. FOLL WINDEGG, Die Gekrönten. Stuttgart, 1985, pag. 114, sigs. Respecto a la asociación entre la mujer divina, el árbol y la realeza sagrada cf. también las expresiones del Zohar (III, 50b; III, 51a y también: II, 144b, 145a. La tradición romana de la gens Julia, que hacía remontar su origen a la Venus genitrix, y a la Venus victrix, se refiere, en parte, al mismo orden de ideas. En la tradición japonesa, tal como se había perpetuado, sin cambio, hasta ayer, el origen del poder imperial era atribuido a una diosa solar Amaterasu Omikami y el momento central de la ceremonia de accesión al poder dajo sai correspondía a la relación que el emperador establecía con la diosa con "la ofrenda del nuevo alimento".

56 Por ejemplo, en la India antigua, la esencia de la realeza se condensaba, en su esplendor, en una figura de mujer divina o semi divina Shri, Lakshimi, Padma, etc. que elegía o "abrazaba" al rey y se convierte en su esposa, fuera de sus esposas humanas. Cf. The cultural heritage of Indias, Calcutta, s.d., v. III, pag. 252 sigs.

57 Cf. A. GRAF, Roma nelle memorie e nelle imaginazioni del Medioevo, Torino, 1883, v. V. p. 488; J. EVOLA, Il mistero del Graal, Milán, 1952.

58 Cf. GRAF, cit., II, pag. 467.

Francia, que lo demuestre exponiéndose a leones hambrientos; pues los leones jamás hieren a un verdadero rey; o bien que realice el milagro de la curacion de las enfermedades, como tienen costumbre de realizar los verdaderos reyes. En caso de fracasar, se reconocería indigno del reino". Un poder sobrenatural, manifestándose por la victoria o la virtud taumatúrgica, incluso en tiempos como los de Felipe de Valois, que pertenecen ya a la era moderna, permanece pues inseparable de la idea que tradicionalmente se tenía de la realeza verdadera y legítima(59). Abstracción hecha de la cualificación real de cada persona para representar el principio y ejercer la función, la convicción sigue siendo "que en el origen de la veneración inspirada por los reyes, figuran principalmente las virtudes y poderes divinos descendidos solo sobre ellos, y no solo los demás hombres"(60). Joseph de Maistre escribe (61): "Dios hace los Reyes, al pié de la letra. Prepara las razas reales; las madura en medio de una nube que esconde su origen. Parecen luego coronados de gloria y de honor; se imponen; y tal es el mayor signo de su legitimidad. Avanzan como por sí mismos, sin violencia, de una parte, y sin deliberación marcada, de la otra: es una especie de tranquilidad magnífica que no resulta fácil de expresar. Usurpation légitimae me parecería la expresión apropiada (si no fuera demasiado atrevida) para caracterizar esta especie de orígen, que el tiempo se preocupa de consagrar"(62).

***Biblioteca Julius Evola**.- En su tercer capítulo, Evola aborda el símbolismo polar. Si en el capítulo anterior, ha estudiado el concepto de Realeza, ahora aborda la cuestión de la sede de esta realeza. En todas las tradiciones, esa sede está situada en el Norte y en el centro del mundo, de ahí que Evola insista en el simbolismo "polar". Además, los dos atributos que acompañan a esta realeza son los de "señor de paz y justicia". El "emperador" recibe ese título y sitúa su imperio en el centro. Solo el centro es estable e inmóvil, todo lo que está en su periferia es devenir y temporalidad, esto es, caos.*

---

59 Este concepto será aclarado más adelante. Aquí como, de un forma más general, en "el combate judicial" en uso durante la edad media caballeresca no aparece más que bajo una forma materializada. Tradicionalmente, el vencedor reporta la victoria en tanto que se encarnaba en él una energía no humana y una energía no humana o se encarnaba en él en la medida en que era victorioso: dos momentos de un acto únido, el reencuentro de un "descenso" con un "ascenso".

60 Cf. BLOCH, Reois thaumat., cit., pag. 16. La Tradición atestigua igualmente el poder taumaturgico de los emperadores romanos Adriano y Vespasiano (TACITO, Hist., IV, 81; SUETONIO, Vespas.VII). Entre los carolingios, se encuentra uana huella según la cual el poder curador impregna, incluso materialmente, hasta los vestidos reales; a partir de Roberto el Piadosa para los reyes de Francia y de Eduardo el Confesor para los reyes de Inglaterra, hasta en la época de la revolución, el poder taumatúrgico se transmitiría por vía dinástica; se traducía primeramente por la curación de todas las enfermedades, luego se restringió a algunas, se manifestaba en miles de casos, hasta el punto de aparecer, según la expresión de Pierre Mathieu, como "el único milagro perpetuo en la región de los cristianos" (cf. BLOCH, op. cit., passim, y pag. 33, 40, 410). Ver también C. AGRIPPA Occ. phil., III, 35) que escribía: "Es por ello que los reyes pontífices, si son justos, representan la divinidad sobre la tierra y participan de su poder. Es así que incluso si se contentan con tocar a los enfermos, los sanan de sus enfermedades..."

61 C. d'ALBON, De la Majesté royale, Lyon, 1575, pag. 29.

62 J. de MAISTRE, Essais sur le principe générateur des constitutions politiques, Lyon, 1843, pag. XII XIII. Según la tradición iránia igualmente, la naturaleza de un ser real debe, antes o despues, afirmarse iresistiblemente (cf. SPIEGEL, Eran. Altert., III, pag. 599). En el fragmento de J. de MAISTRE, reaparece la concepción mística de la victoria, en este sentido que "imponerse" es presentado, aquí, como "el mayor signo de la legitimidad" de los reyes

3
EL SIMBOLO POLAR - EL SEÑOR DE PAZ Y JUSTICIA

Es posible enlazar la concepción integral y original de la función real con otro ciclo de símbolos y mitos que, a través de diferentes representaciones y trasposiciones analógicas, convergen hacia un mismo punto (63).

Puede tomarse, como punto de partida, la noción hindú del chakravarti o "Señor universal". En cierta manera, puede verse en él al arquetipo de la función real, del que las realezas particulares, cuando son conformes con el principio tradicional, representan imágenes más o menos completas o, según otro punto de vista, manifestaciones particulares. Literalmente, chakravarti, significa "Señor de la Rueda" o "Aquel que hace girar la Rueda" - lo que remite de nuevo a la idea de un "centro", que corresponde también a un estado interior, a una forma de ser, o mejor aún, al modo de serlo. La rueda es, en efecto, un símbolo, del samsara, de la corriente del devenir, el "círculo de la generación" o también, rota fati, la "rueda de la necesidad" de los griegos). Su centro inmóvil expresa entonces la estabilidad espiritual inherente a aquel que no pertenece a esta corriente y que puede, por ello, ordenar y dominar, según un principio más elevado, las energías y las actividades sometidas a la naturaleza inferior. El chakravarti se presenta entonces como el dharmarâja, es decir como el "Señor de la Ley" o de la "Rueda de la Ley"(64. En Kong-tseu encontramos una idea análoga: "Aquel que domina gracias a la Virtud (celeste) es como la estrella polar. Permanece inmóvil en su lugar, mientras todas las estrellas giran en torno a ella"(65). Es de aquí de donde procede el sentido original del concepto de "revolución", en tanto que movimiento ordenado en torno a un "motor inmóvil", concepto que debía transformarse, en el curso de los tiempos modernos, en sinónimo de "subversión".

A este respecto, la realeza asume pues el valor de un "polo" y se refiere a un simbolismo tradicional general. Se puede recordar, por ejemplo, además del Mitgard -la tierra divina central de la tradición nórdica- lo que dice Platón del lugar donde Zeus celebra consejo con los diosos para decidir el destino de la Atlántida, lugar que es "su augusta residencia, situada en el centro del mundo, desde donde se pueden alcanzar, en una visión de conjunto, todas las cosas que participan del devenir"(66). La noción del chakravarti se refiere pues a un ciclo de tradiciones enigmáticas relativas a la existencia efectiva de un "centro del mundo" que poseyó, sobre la tierra, esta función suprema.

---

63 *Cf. R. GUENON, Le Roi du Monde, París, 1927, donde se han reunido e interpretado perfectamente tradiciones de este tipo.*

64 *En esta tradición, la "rueda" tiene también un significado "triunfal: su aparición en tanto que rueda celeste es el signo del destino de los conquistadores y dominadores: similar a la rueda, el elegido avanzará, dominando y conmoviendo (cf. la leyenda del "Gran Magnífico" en Dighanikâyo, XVII), mientras, en referencia a una función simultáneamente ordenadora, se puede recordar la imagen védica (Rg-Veda, II, 23, 3) del "carro luminoso del orden (rta), terrible, que confunde los enemigos".*

65 *Lun-yü, II, 1.*

66 *PLATON, Criton, 121 a-b.*

Algunos símbolos fundamentales de la realeza estuvieron en estrecha relación, en su origen, con este orden de ideas. En primer lugar, el cetro, que, según uno de sus principales aspectos, corresponde, por analogía, al "eje del mundo"(67). Luego, el trono, lugar "elevado" donde el hecho de permanecer sentado e inmóvil, no simboliza solamente la estabilidad del "polo" y del "centro inmóvil", sino que reviste también los significados interiores, metafísicos, correspondientes.Dada la relación, originariamente reconocida, entre la naturaleza del hombre real y la que es suscitada por la iniciación, se ve a menudo figurar, en los misterios clásicos, el rito consistente en sentarse, sin moverse, sobre un trono (68): rito considerado de tal manera importante, que equivalía en ocasiones a la iniciación misma: el término "sentado sobre el trono" aparecía a menudo como sinónimo de iniciado (69). En efecto, en algunos casos, durante la secuencia de las fases de la iniciación en cuestión, la entronización real, precedía al "devenir uno con el dios"(70).

Se puede deducir este mismo simbolismo en el ziggurat, las pirámides-terrazas asirios-babilonios, así como en el plano de la ciudad imperial de los soberanos iranios (como Ecbatana) y la imagen ideal del palacio del chakravarti: el orden del mundo se encuentra expresado arquitectónicamente en sus jerarquías y en su dependencia de un centro inmutable. Espacialmente, este centro correspondía precisamente, en el edificio, al trono mismo del soberano. Y viceversa, como en Hélade: las formas de iniciación emplean el ritual de los mandala dramatizando el paso progresivo del mito del espacio profano y demoníaco al espacio sagrado, hasta que se alcanza un centro. Un rito fundamental, el mukatabisheka, consiste en ser ceñido por la corona o la tiara; aquel que alcanza el "centro" del mandala es coronado, porque está por encima del juego de las fuerzas de la naturaleza inferior (71). Es interesante igualmente notar que el ziggurat, el edificio sagrado que dominaba la ciudad-estado y era el centro, recibía en Babilonia el nombre de "piedra angular del cielo y de la tierra" y en Larza el de "anillo entre el cielo y la tierra"(72), dicho de otra manera, tema de la "piedra" y tema del "puente".

La importancia de estos esquemas y correlaciones es evidente. En particular, la misma ambivalencia se aplica a la noción de "estabilidad". Está en el centro de la fórmula indo-aria de consagración de los soberanos: "Permanece firme e inquebrantable... no cedas. Sé inconmovible como la montaña. Permanece firme como el cielo mismo y manten firmemente el poder en tu puño. El cielo es firme y la tierra es firme y las montañas también. Firme es todo el mundo de los vivientes y firme es también este rey de los hombres"(73). En las fórmulas de la realeza egipcia, la estabilidad aparece como un atributo esencial que, en el soberano, se añade a la

67 *R. GUENON, Autorité spirituelle et Pouvoir temporel, París, 1929, pag. 137.*
68 *Cf. PLATON, Eutyphron, 277 d.*
69 *V. MACCHIORO, Zagreus, Florence, 1931, pag. 41-42; V. MAGNIEN, Les mystères d'Eleusis, París, 1929, pag. 196.*
70 *V. MACCHIORO, op. cit., pag. 40; K. STOLL, Suggestion u. Hypnotismus in der Völkerpsychologie, Leipzig, 1904, pag. 104.*
71 *Cf. G. TUCCI, Teoria e pratica dei mandala, Roma, 1949, pag. 30-32, 50-51.*
72 *C. DAWSON, The age of the Gods, Londres, 1943, VI, 2.*
73 *Rg-Veda, X, 173.*

"fuerza-vida". Al igual que el atributo "fuerza-vida" -cuya correspondencia con un fuego ya hemos señalado- la "estabilidad" tiene una correspondencia celeste: su signo, ded, expresa la estabilidad de los "dioses solares reposando sobre las columnas o sobre los rayos celestes" (74). Todo esto nos remite al orden iniciático, pues no se trataba de ideas abstractas: como la "fuerza" y la "vida", la "Estabilidad", según la concepción egipcia, es también un estado interior y, al mismo tiempo, una energía, una virtus la que se transmite como un verdadero fluido de un rey al otro, para sostenerlos sobrenaturalmente.

A la condición de "estabilidad" entendida esotéricamente se une por otra parte el atributo olímpico de "paz". Los reyes, "que extraen su antiguo poder del dios supremo y que han recibido la victoria de sus manos", son "faros de paz en la tempestad"(75). Ra es la "gloria", la centralidad ("polaridad") y la estabilidad, la paz es uno de los atributos fundamentales de la realeza, que es conservada hasta tiempos relativamente recientes: Dante hablará del imperator pacificus, título ya recibido por Carlo Magno. Naturalmente, no se trata de la paz profana y exterior, referida al régimen político -paz que puede tener, como máximo, el sentido de un reflejo analógico- sino de una paz interior, positiva, que no se disocia del elemento "triunfal" del que hemos hablado, y por ello, no expresa un cese, sino más bien una perfección de actividad, la actividad pura, íntegra y recogida en sí. Se trata de esta calma, que es la marca real de lo sobrenatural.

Según Kong-tzé (76), el hombre designado para la soberanía, frente al hombre común, tiene en sí un "principio de estabilidad y de calma, y no de agitación"; "lleva en sí la eternidad en lugar de movimientos intantáneos de alegría". De aquí procede esta serena grandeza que expresa una superioridad irresistible, algo que aterroriza y al mismo tiempo inspira veneracion, que se impone y desarma sin combatir, creando súbitamente la sensación de una fuerza trascendente totalmente dominada pero dispuesta a lanzarse, el sentido maravilloso y espantoso del numen(77). La paz romana y augusta, conectada precisamente con el sentido trascendente del imperium y la aeternitas que se reconocía en la persona del verdadero jefe, puede ser considerada como una de las expresiones de estos sentidos, en el orden de una realización histórica universal, sin embargo el ethos de superioridad en relación al mundo, de sereno dominador, de imperturbabilidad unida a la prontitud para el mando absoluto, que caracteriza aun hoy a numerosos tipos aristocráticos, incluso tras la secularización de

74 *MORET, Royauté Pharaon., pag. 42-43.*

75 *Corpus Hermeticum, XVIII, 10-16.*

76 *Lun-yü, VI, 21.*

77 *Al igual que en la Antigüedad la fuerza fulgurante, simbolizada por el cetro roto y el uraeus faraónico, no era un simple símbolo, al igual que, numerosos astos del ceremonial de corte, en el mundo tradicional, no eran expresiones de adulación servil, sino que extraían su origen primero de sensaciones expontáneas despiertas en los sujetos por la virtus real. Cf., por ejemplo, la impresión provocada por una visita a un rey egipcio de la XIIª dinastía: "Cuando estuve cerca de su Majestad, me arrojé sobre mi rostro y perdí la conciencia de mí mismo en su presencia. El dios me dirigió palabras afables, pero fuí como un individuo aquejado de ceguera. Me faltó la palabra, los miembros me flaqueaban, no sentía el corazón en el pecho y conocí la diferencia existente entre vida y muerte" (G. MASPERO, Les contes populaires de l'Egypte ancienne, Paris, 1889, pag. 123 y sigs.). Cf. Mânavadharmashastra, VII, 6: "Como el sol (el rey) arde los ojos y los corazones y nadie sobre la tierra puede mirarlo a la cara".*

la nobleza, debe ser considerado como un eco de este elemento originalmente real, tanto espiritual como trascendente.

Si se toman como símbolo estados inferiores del ser, la tierra, que, en el simbolismo occidental, estuvo en correspondencia con la condición humana en general (en la antigüedad se ha creido poder hacer derivar homo de humus), se encuentra en la imagen de una cumbre, de una cima montañosa, culminación de la tierra hacia el cielo, otra expresión natural de estados que definieron la naturaleza real (78). Así, en el mito iranio, una montaña -la poderosa Ushi-darena creada por el dios de la luz- es la sede del hvarenô, es decir de la fuerza mística real (79). Y es sobre las montañas, según esta tradición, como según la tradición védica (80), donde crecería el haoma o soma simbólico, concebido como principio transfigurante y divinizante (81). Por otra parte "altitud" -y más significamente, "alteza serenísima"- es un título que se ha continuado dando a los monarcas y a los príncipes hasta la época moderna, título cuyo sentido original (al igual que el del trono en tanto que lugar elevado) implica no obstante que se remonta a algunas correspondencias tradicionales entre "monte" y "polo". La región "elevada" de la tierra es el "monte de salvación", es el monte de Rudra, concebido como "el soberano universal"(82) y la expresión sánscrita paradesha, evidentemente ligada al caldeo pardes (del que el "paraíso" cristianismo es el eco) tiene precisa y literalmente este sentido de "cumbre", de "punto más alto". Es pues legítimo referirse también al monte Olimpo o al monte occidental que conduce a la región "olímpica" y que es la "vía de Zeus" (83), tal como todos los demás montes que, en las diversas tradiciones, habitan los dioses -personificando los estados uránicos del ser- como el monte Shinvat, donde se encuentra "el puente que une el cielo y la tierra" (84); a los montes "solares" y "polares", como por ejemplo, el simbólico monte Meru, "polo" y "centro" del mundo, montes que siempretienen una relación estrecha con los mitos y los símbolos de la realeza sagrada y de la regencia suprema(85). Además de la analogía indicada antes, la

78 *Esto permite comprender que no es por casualidad que los parsis y los iranios, en los tiempos más antiguos, no tuvieron altares ni templos, sino que sacrificaban a sus dioses sobre las cimas de las montañas (HERODOTO, 1, 131). Es igualmente sobre las montañas donde corrían las coribantes dionisiácas en éxtasis y, en algunos textos, el Buda compara el nirvana a una alta montaña.*

79 *Yasht, XIX, 94-96. En este mismo texto se explica (XIX, 48, sigs.) que el instinto y el apego a la vida -es decir, el lazo humano- impiden la posesión de la "gloria".*

80 *Yacna, 4; Rg-Veda, X, 24, I.*

81 *Cf. Rg-Veda, VIII, 48, 3 "Bebamos el soma, volvámonos inmortales, lleguemons a la luz, encontremos a los dioses". Es preciso notar también que el soma está relacionado, en esta tradición, al animal más simbólico de la realeza, el águila o el gavilán (IV, 18, 13; IV, 27, 4). El carácter inmaterial del soma se afirma en X, 85, 1-5, donde se habla de su naturaleza "celeste" y donde se precisa que no puede ser obtenido más que triturando una cierta planta.*

82 *Rg-Veda, VII, 46, 2.*

83 *Cf. W. H. ROSCHER, Die Gorganen und Verwandtes, Leipzig, 1879, pag. 33-34*

84 *Bundahesh, XXX, 33.*

85 *Una montaña sobre la que se plantó un árbol celeste figura en la leyenda de Zaratustra, rey divino, que vuelve durante algún tiempo a la montaña, donde el "fuego" no le causa ningún perjuicio. El Himalaya es el lugar donde, en el Mahabharata, el príncipe Arjuna asciende para practicar ascesis y realizar cualidades divinas es aquí donde se vuelve también Yuddhisthira - al cual fue dado el título ya citado de dharmarâja,*

grandeza primordial, salvaje, no humana, así como el carácter de inaccesibilidad y de peligro de la alta montaña -sin hablar del aspecto transfigurado de la región de las nieves eternas- sirven de bases psicológicas visibles a este simbolismo tradicional.

En la tradición nórdico-aria en particular, el tema del "monte" (incluso en su realidad material: por ejemplo el Helgafell y el Krosslohar irlandés) se asocian a menudo al Walhalla, la residencia de los héroes y de los reyes divinizados, como también al Asgard, la residencia de los dioses o Ases, situada en el centro o polo de la tierra (en el Mitgard), que es calificado de "espléndido" -glitnir-, "tierra sagrada" -halakt land- y también, precisamente, de "montaña celeste" -himinbjorg'-: altísima montaña divina sobre cuya cumbre, más allá de las nieblas, brilla una claridad eterna y donde Odín, desde el humbral Hlidskjalf vigila el mundo entero, el Asgard al cual los reyes divinos nórdico-germánico refieren, de forma muy significativa, su origen y su residencia primordial. (86)

A título complementario, el "monte" simboliza en ocasiones el lugar donde desaparecen los seres llegados al despertar espiritual. Tal es, por ejemplo, el "Monte del Profeta" que, en el budismo de los orígenes, tiene habitantes subterráneos a los que llama "superhombres", "seres invencibles e intactos, que se han despertado a sí mismos, libres de todo lazo"(25). Este simbolismo también está en correspondencia con la idea real e imperial. Basta recordar las leyendas medievales bien conocidas según las cuales Carlomagno, Federico I y Federico II desaparecieron en la "montaña" de la que, un día, se manifestarán de nuevo (87). Pero esta residencia montañosa "subterránea" no es más que una imagen de la residencia misteriosa del "Rey del mundo", una expresión de la idea del "centro supremo".

Según las más antiguas creencias helénicas, los "héroes" son llevados a su muerte, no solo a una montaña, sino también a una "isla" que, en razón del nombre que en ocasiones se le atribuye -Leuke- corresponde, primeramente a la "isla blanca del Norte", de la cual la tradición hindú hace igualmente la estancia simbólica de los bienaventurados y la tierra de los "Vivientes": tierra donde reina Naravana, que "es fuego y esplendor"; corresponde también a esta otra isla legendaria donde, según algunas tradiciones extremo-orientales, se alza el "monte" que está habitado por los hombres trascendentes, chen jn: solo llegando allí, los príncipes, como Yu, que tenían la ilusión de saber gobernar bien, aprendieron lo que era, en realidad, el buen gobierno (88). Es importante señalar la indicación según la cual "no se llega a estas regiones maravillosas, ni por mar ni por tierra, sino que solo el vuelo del espíritu permite

---

"señor de la ley"- para realizar su apoteosis y ascender al carro celeste de Indra, "rey de dioses". En una visión, el Emperador JULIANO (Contra Eracl. 230d) es conducido a la cúspide de una "montaña elevada, donde el padre de todos los dioses a su trono"; allí, en medio de un "gran peligro", Helios, es decir la fuerza solar, se manifiesta en él.

86 *Cf. W. GOLTHER, Germ. Mythol., cit. pag. 90, 95, 200, 289, 519; E. MOOGK, Germanische Religionsgeschichte und Mythorogie, Berlín-Leipzig, 1927, pag. 61-62.*

87 *) Majhimonikâjo, XII. Parecidas desapariciones se encuentran a menudo en las tradiciones helénicas, chinas, islámicas y mejicanas (Cf. ROHDE, Psyche, Freiburg, 1898, v. I, pag. 70, sigs. 118-129; REVILLE, Rel. Chin., cit., pag. 444).*

88 *Cf. J. GRIMM, Deutsche Mythologie, Berlín, 1876, v. II, pag. 794 y sigs. y para ampliaciones: EVOLA, El misterio del Grial y la idea imperial gibelina, Barcelona, 1975.*

alcanzarla (89). De todas formas, la "isla", por sí misma, aparece como el símbolo de una estabilidad, de una tierra que se separa de entre las aguas.

En las exégesis de los exagramas del emperador Fo-hi, la noción de estos "hombres trascendentes", habitantes de la "isla", se confunde con la del rey (90). Así esta nueva incursión entre los mitos de la Tradición permite constatar que el sentido de la realeza divina se encuentra confirmado por la convergencia y la equivalencia que se constata entre ciertos símbolos de la función real y los símbolos que bajo una forma diferente, se refieren a los estados trascendentes del ser y a una dignidad eminentemente iniciática.

El chakravarti, el soberano universal, además de ser "señor de la paz" es el señor de la "ley" (o del orden, rta) y de la justicia, es el dharmaraja. La "Paz" y la "Justicia" son otros dos atributos fundamentales de la realeza que se han conservado en la civilización occidental hasta los Hohenstaufen y Dante, aunque en una acepción donde el aspecto político cubre manifiestamente el sentido superior que se debía siempre presuponer (91). Se encuentran igualmente estos atributos en la misteriosa figura de Melquisedek, rey de Salem, que no es, en realidad, más que una de las representaciones de la función del "señor universal". René Guenon ha señalado que en hebreo, mekki-tsedeq significa precisamente "rey de justicia", mientras que Salem, ciudad de la que es soberano -según la exégesis paulina (92) - no significa otra cosa que "paz". La tradición afirma la superioridad del sacerdocio real de Melquisedek sobre el de Abraham, y se puede citar el sentido profundo del hecho que Melquisedek mismo declare, en la enigmática alegoría medieval de los "tres anillos", que ni el cristianismo, ni el islam, saben cual es la verdadera religión, mientras que la ideología gibelina, se proclamó de la religión real de Melquisedek, contra la Iglesia. En cuando a los atributos paulinos de "sin padre, sin madre, sin genealogía", "sin principio, ni fin en su vida" del sacerdote real Melquisedek, indican, de hecho, -como el atributo extremo-oriental del "hijo del Cielo", el atributo egipcio de "hijo de Ra" y así sucesivamente-, la naturaleza supra-individual e inmortal del principio de la realeza divina, según el cual los reyes, en tanto que reyes, no han nacido de la carne, sino de "lo alto" y son apariciones o "descensos" de un poder indefectible y "sin historia", que reside en el "mundo del ser".

A este nivel, "rey de justicia" equivale a la expresión ya citada de dharmaraja, "señor universal", de donde resulta que la palabra "justicia" debe ser entendida aquí en un sentido tan poco profano como la palabra "paz". En efecto, en sánscrito, dharma significa también "naturaleza propia", ley propia de un ser. Conviene pues referirse,

---

89 *Sobre todo esto, cf. R. GUENON, El Rey del Mundo, cap. VIII, X-XI.*

90 *LI-TSEU, II: cf. III, 5.*

91 *Cf. MASPERO, Chine ant., pag. 432. Los Pen-jen u "hombres trascendentes" viven en la región celeste de las estrellas fijas (G. PUINI, Taoismo, Lanciano, 1922, pag. 20 y sigs.), que en el helenismo, corresponde igualmente a la región de los inmortales (cf. MACROBIO, In Somn. Scip., I, II, 8). Las estrellas fijas, en relación a la regi'n planetaria y sublunar de la diferencia y del cambio, simbolizan la misma idea de "estabilidad" expresada por la "isla".*

92 *Federico II reconoce en la "justicia" y en la "paz" el fundamento de todos los reinos (Constitutiones et Acta Publica Friederici secundi, en Mon. Germ., 1893-6 v. II, pag. 365). En la Edad Media, la "justicia" se confundía a menudo con la "verdad" para indicar el rango ontológico del príncipe imperial (cf. A. de STEFANO, La idea imperiale di Federico II, Florencia, 1927, pag. 74).*

aquí, a esta legislación primordial que ordena jerárquicamente "según la justicia y la verdad", todas las funciones y las formas de vida según la naturaleza propia de cada uno -svadharma- en un sistema orientado hacia un fin sobrenatural. Esta noción de "justicia" es por otra parte la de la concepción platónica del Estado, concepción que, más que un modelo "utopista" abstracto, debe ser considerado bajo varios aspectos como un eco de constituciones tradiciones de tiempos más antiguos. En Platón, la idea de justicia de la que el Estado debe ser la personificación, tiene precisamente una relación estrecha con el o cuique suum, el principio según el cual cada uno debe realizar la función correspondiente a su propia naturaleza. Así, el "Señor universal", en tanto que "Rey de justicia" -y cada realeza que encarna el principio en un área determinada- es también el legislador primordial, el fundador de las castas, el creador de las funciones y ritos, de este conjunto ético-sagrado que es el Dharmanga en la India aria y, en las otras tradiciones, el sistema ritual local, con las normas correspondientes para la vida individual y colectiva.

Esto presupone, para la función real, un poder de conocimiento bajo la forma de visión realmente trascendente. "La capacidad de comprender a fondo y perfectamente las leyes primordiales de los vivientes" está, por lo demás, en el pensamiento extremo-oriental, en la base de la autoridad y del mando (93). La "gloria" real mazdea, de la que ya hemos hablado, en tanto que hvorra-i-kayâni, es también una virtud de inteligencia sobrenatural (94). Y si son los sabios quienes, según Platón (95), deben dominar la cúspide de la jerarquía del verdadero Estado, la idea tradicional toma aquí una forma aun más neta. En efecto, por sabiduría o "filosofía" se intenta expresar la ciencia de "lo que es" y no de las formas sensibles ilusorias (96), al igual que se entiende por "sabio" aquel que, en posesión de esta ciencia, teniendo el conocimiento directo de lo que tiene un carácter supremo de realidad y, al mismo tiempo, un carácter normativo, puede efectivamente decretar leyes conformes a la justicia (97). Se puede concluir: "mientras los sabios no imperen en el Estado y aquellos que llamamos reyes no posean verdaderamente la sabiduría, y no converjan en el mismo fin poder político y sabiduría, los poseedores naturales que encarnan separadamente una y otra están impedidos por la necesidad; hasta entonces no habrá remedio para los males que aflijen a los Estados, ni a los del género humano"(98).

93 *En los godos, la verdad y la justicia son considerados como virtudes reales por excelencia (M. GUIZOT, Essais sur l'hist. de France, París, 1868, pag. 266). Son supervivencia de la doctrina de los orígenes. En particular, sobre el emperador, en tanto que "justicia convertida en hombre", cf. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich, cit., pag. 207-238, 477, 485.*

94 *Hebr. VII, 1-3.*

95 *Tshung-yung, XXXI, pag. 1*

96 *Cf. SPIEGEL, Er. Altert., V, II. 44.*

97 *PLATON, Rep., V. 18; VI, 1 y 15.*

98 *PLATON, Rep., V, 19.*

Biblioteca Julius Evola.- *Evola aborda ahora, los fundamentos de una verdadera teoría del Estado, desde el punto de vista tradicional. La ley, para ser asumible, no puede ser emanada por el "demos", sino que debe estar anclada en lo "alto", esto es en principios metafísicos y prmulgada por quien los ha realizado en sí mismo. El Estado no es la estructura organizativa de la Nación, sino la encarnación del Orden, y la "nación" no tiene valor, mientras que es la noción de Impero la que se sitúa en el centro de esta doctrina del Estado.*

4.
LA LEY, EL ESTADO, EL IMPERIO.

El sentido que tenían la Ley y el Estado para el hombre de la Tradición se relaciona estrechamente con las ideas que acaban de ser expuestas.

De forma general, la noción tradicional de ley presupone un realismo trascendente. En sus formulaciones arias, en particular, el concepto de ley está en estrecha relacion con los de verdad, realidad y estabilidad inherentes a "lo que es". En los Vedas el término rta tiene frecuentemente el mismo sentido que dharma y designa no solo lo que es orden en el mundo, el orden como orden sino también, sobre un plano superior, la verdad, el derecho, la realidad, allí donde su contrario, anrta designa lo falso, lo malo, lo irreal (99). El mundo de la ley y, en consecuencia, del Estado, fue pues considerado como el mundo de la verdad y de la realidad en el sentido eminente, es decir metafísico.

En consecuencia, habría sido completamente inconcebible, e incluso absurdo, para el hombre tradicional, hablar de leyes y exigir que se las observara cuando eran de origen puramente humano, individual o colectivo. Toda ley, para poder contar objetivamente como tal debía tener un carácter "sagrado": pero unas vez reconocido este carácter, su origen se encontraba relacionado con una tradición no humana, su autoridad era absoluta, la ley representaba algo infalible, inflexible e inmutable, no admitía discusión; y toda infracción ofrecía menos el carácter de un delito contra la sociedad, que el de una impiedad - - un acto que comprometía incluso el destino espiritual del culpable y de aquellos con quienes se encontraba socialmente relacionado. Es asi que, hasta en la civilización medieval, la rebelión contra la autoridad y la ley imperial fue asimilada a la herejía religiosa y los rebeldes fueron considerados, no menos que los heréticos, como enemigos de su propia naturaleza, en tanto que contradecían la ley de su esencia (100). Para designar a quienes rompen la ley de la casta, en el sentido que trataremos más adelante, la India aria utilizaba la expresión patita, es decir: los caidos, aquellos que han caido. La utilidad de la ley en el sentido moderno, es decir en tanto que utilidad material colectiva, no fue nunca el verdadero criterio: no es que este aspecto no haya sido considerado, sino que era

99 *F. SPIEGEL, Die arische Periode und ihre Zustande, Leipzig, 1887, pag. 139 y sigs. Rta corresponde, en el antiguo Egipto, a Maat, que comporta los diversos significados que acabamos de mencionar.*

100 *Cf. de STEFANO, Idea imper., cit., pag. 75 79; KANTOROWICZ, op. cit., pag. 240 y sigs., 580. La misma idea en el Islam, cf. p. ej. Coran, IV, iii.*

juzgado accesorio y considerado como la consecuencia de toda ley, en la medida en que esta era una ley auténtica. Por lo demás, hay utilidad y utilidad, y la noción de útil que sirve, materialmente, de último criterio para el hombre moderno, correspondía tradicionalmente a un medio que debía justificar la consecución de un fin más elevado. Pero para ser útil en este sentido, era preciso, repitámoslo, que la ley se presentase de otra forma que como una simple creación modificable de la voluntad de los hombres. Una vez establecida su autoridad "de lo alto", su utilidad y su eficacia eran ciertas, incluso en los casos en los que la experiencia, bajo su aspecto más grosero e inmediato, no confirmaba e incluso, en algunos aspectos, desmentía esta utilidad y esta eficacia, pues "las mallas de la Vía del Cielo son complejas e inaprensibles". Es así como, en el mundo tradicional, el sistema de las leyes y ritos fue siempre referido a legisladores divinos o a mediadores de lo divino, en los cuales se pudo ver, bajo formas variadas, condicionadas por la diversidad geográfica y étnica, como manifestaciones del "Señor del centro" en la función, anteriormente examinada de "rey de justicia". Igualmente cuando, más tarde, el principio del voto fue admitido, la tradición subsiste en parte, por el hecho que amenudo, la decisión del pueblo no era juzgada suficiente, y se subordinaba la validez de las leyes a la aprobación de los pontífices y a la seguridad, dada por los augures, que los dioses eran favorables (101).

Igualmente, las leyes y las instituciones, venían de lo alto y, en el marco de todos los tipos verdaderamente tradicionales de civilización, eran orientadas hacia lo alto. Una organización politica, económica y social integralmente creada solo para la vida temporal es algo exclusivamente propio del mundo moderno, es decir del mundo de la antitradición. Tradicionalmente, el Estado tenía, por el contrario, un significado y una finalidad que eran, en cierta manera, trascendentes y no inferiores a las que la Iglesia católica reivindicó para sí misma en Occidente: era una aparición del "supramundo" y una vía hacia el "supramundo". La expresión misma de "Estado", status, derivado de permanecer, si, empíricamente, deriva quizás de la forma tomada por la vida social de los pueblos nómadas, cuando fijaron su residencia, puede sin embargo relacionarse también con el significado superior, propio a un orden tendente a participar jerárquicamente en la "estabilidad" espiritual, por oposición al carácter contingente, cambiante, inestable, caótico y particularista propio de la existencia natural (102); así pues en el orden representa un reflejo eficaz del mundo del ser en el del devenir, hasta el punto de transformar en realidad las palabras ya citadas de la consagración real védica: "Firme es todo este mundo de los vivientes y firme es también este rey de los hombres". Por tal vía, se aplicaron frecuentemente a Imperios y Estados

101 Cf. FUSTEL de COULANGES, La Ciudad antigua, op. cit., pag. 365, 273 7, 221, 376: "Las ciudades no se preguntaban si las instituciones que se daban eran útiles; estas instituciones se habían fundado por que la religión así lo había querido. Ni el interés ni la conveniencia habían contribuido a establecerlas; y si la clase sacerdotal había combatido para defenderlos, no era en nombre del interés público, sino en nombre de la tradición religiosa". Hasta Federico II subsistió la idea de que las leyes, a las cuales el Emperador està sometido, tienen un origen inmediato, no en el hombre o en el pueblo, sino en Dios (cf. De STEFANO, op. cit., pag. 57).

102 H. BERL, (Die Heraufkunt des fünften Standes, Karlsruhe, 1931, pag. 38) interpreta de forma análoga las palabras alemanas Stadt = ciudad, y Stand = clase o casta. En este contexto puede ser justo.

tradicionales los símbolos de "centralidad" y "polaridad", que hemos visto unirse con el arquetipo de la realeza.

Asi el antiguo Estado chino fue denominado "Imperio Medio", el "lugar" al que se refieren los más antiguos textos nórdicos toma el nombre de Mitgard, con el mismo sentido de sede central, de centro del mundo; la capital del Imperio solar de los Incas, llamado Cuzco, parece haber significado el "ombligo" (en el sentido de centro) de la tierra, y se reencuentra esta misma designación simbólica aplicada a Delfos, centro de la civilización doria y a la misteriosa Ogigia homérica. Se podría fácilmente encontrar en otras tradiciones ejemplos análogos, para hacer comprender el sentido antiguo de los Estados y las organizaciones tradicionales. En general, y ya en la prehistoria, el simbolismo de las "piedras sagradas" se refiere al mismo orden de ideas; la interpretación fetichista del culto a las piedras no es más que una fantasía de los investigadores modernos. El omphalos, la piedra sagrada, no es una representación ingenua de la forma del mundo (103); su sentido de "ombligo", en griego, se refiere en general -como se ha dicho- a la idea de "centro", de "punto de estabilidad", en relación también con lo que se puede llamar la geografía sagrada: ritualmente, la "piedra sagrada" aparecía a menudo, en efecto, en lugares elegidos -no al azar- como centros tradicionales de un ciclo histórico o de un pueblo dado (104), sobre todo con el sentido de "fundamento de lo alto" cuando, como frecuentemente ocurrió, la piedra es "del cielo", es decir un aerolito. Se puede mencionar a este respecto el lapis niger de la antigua tradición romana y the stone of the destiny, la piedra fatídica, igualmente negra, de las tradiciones céltico-británicas, importante por la virtud que le era atribuida para indicar a los reyes legítimos (105). A este orden de ideas se refiere el hecho que en Wolfram von Eschenbach el Graal, en tanto que misteriosa "piedra divina", posee igualmente el poder de señalar a quien es digno de revestir la dignidad real. De aquí, enfin, el sentido evidente del simbolismo de la prueba consistente en extraer una espada de la piedra (Teseo para Hélade, Sohrab para Persia, el rey Arturo para la antigua Bretaña, etc...).

La doctrina de las dos naturalezas -fundamento de la visión tradicional de la vida- se refleja en las relaciones que, según la tradición, existen entre el Estado y el pueblo (demos). La idea que el Estado extrae su origen del demos y encuentra en él el principio de su legitimidad y de su consistencia, es una perversión ideológica típica del mundo moderno, que atestigua esencialmente una regresión. Con ella se vuelve a concepciones que fueron propias de formas sociales naturalistas, desprovistas de una consagración espiritual. Una vez tomada esta dirección, era inevitable que se descendiera cada vez más bajo, hasta el mundo colectivista de las masas y de la democracia absoluta; es preciso ver en este proceso el efecto de una necesidad natural, de la ley misma de la caida de los cuerpos. Según la concepción tradicional, el Estado está por el contrario, respecto al pueblo, en la misma relación que el principio olímpico y uranio respecto al principio telúrico y "subterráneo", que la "idea" y la "forma"

103 *W. H. ROSCHER, Omphalos, Lipzig, 1913.*

104 Cf. GUENON, El Rey del mundo, cit., cap. IX. ([7])J. L. WESTON, The quest of the holy Grail, Londres, 1913, pag. 12 13.

105 *Cf. EVOLA, El misterio del Grial, cit.*

especto a la "materia" y la "naturaleza", en la misma relación, en consecuencia, que un principio luminoso masculino, diferenciador, individualizante y fecundador, respecto de una sustancia femenina lábil, impura y nocturna. Se trata aquí de dos polos entre los cuales existe una tensión íntima que se resuelve, para el mundo tradicional, en el sentido de una transfiguración y de un orden determinado por lo alto. La noción misma del "derecho natural" es una pura ficción, cuya utilización antitradicional y subversiva es bien conocida. No existe naturaleza "buena" en sí, donde esten preformados y arraigados los principios intangibles de un derecho igualitariamente válido para todos los seres humanos. Incluso cuando la sustancia étnica aparece, en cierta medida, como una "naturaleza formada", es decir presentando algunas formas elementales de orden, estás -a menos de ser huellas residuales de acciones formadoras anteriores- no tienen valor espiritual antes de ser recuperadas en el Estado, o en una organización tradicional análoga determinada por lo alto, y recibir así una consagración gracias a su participación en un orden superior. En el fondo, la sustancia del demos es siempre demoníaca (en el sentido antiguo, no cristiano y moral del término); tiene siempre necesidad de una catharsis, de una liberación, antes de poseer un valor en tanto que fuerza y materia de un sistema político tradicional, a fin que más allá de un sustrato natural pueda afirmarse, siempre primeramente, un orden diferenciado y jerarquizado de dignidades.

En relación con lo que precede, veremos que el primer fundamento de la distinción y jerarquía de las castas tradicionales no ha sido político o económico, sino espiritual: hasta el punto de crear, en el conjunto, un sistema auténtico de participación, según una progresión graduada, en una conquista extranatural y una victoria del cosmos sobre el caos. La tradición indo-aria conocía, fuera de las cuatro grandes castas, una distinción aun más general y significativa, que se refiere precisamente a la dualidad de las naturalezas, la distinción entre los arya, o dvîja, y los shudra. Los primeros son los "nobles" y los "re- nacidos" por la iniciación, constituyen el elemento "divino", draivya; los otro son los seres que pertenecen a la naturaleza, aquellos cuya vida no posee en propiedad ningún elemento sobrenatural y que representan pues el substrato "demoníaco" - asurya- sub-personal e impuro de la jerarquía, gradualmente vencida por la acción formadora tradicional ejercida, en la sustancia de las castas superiores, desde el "padre de familia" hasta los brahmana (106). Tal es, en sentido estricto de los términos, la significación original del Estado y de la Ley en el mundo de la Tradición: un significado de "formación" sobrenatural, incluso allí donde este sentido, por el hecho de aplicaciones incompletas del principio, o por el efecto de una materialización y de una degeneración ulteriores, no se presenta bajo una forma inmediatamente perceptible.

De estas premisas resulta una relación potencial entre el principio de todo Estado y el de la universalidad: allí donde se ejerce una acción tendiente a organizar la vida más allá de los límites de la naturaleza y de la existencia empírica y contingente, no pueden manifestarse formas que, en principio, no están ligadas a lo particular. La

106 Frecuentemente, la casta de los shudra o servidores, opuesta a la de los brahamana que es "divina" (daivya) en tanto que cúspide de la jerarquía de los "nacidos dos veces", es justamente considerado como "demoníaco" (asurya). Cf. p. ej. Les castes dans l'Inde, París, 1896, pag. 67.

dimensión de lo universal en las civilizaciones y organizaciones tradicionales, puede presentar aspectos diferentes y manifestarse, según los casos, con más o menos evidencia. La "formación", en efecto, se enfrenta siempre con la resistencia de una materia que, por sus determinaciones debidas al espacio y al tiempo, actúa en un sentido diferenciador y particularista en la aplicación histórica efectiva del principio único, superior en sí y anterior a estas manifestaciones. Sin embargo no existe forma de organización tradicional que, a pesar de todas las características locales, los exclusivismos empíricos, los "autoctonismos" de los cultos y las insituciones celosamente defendidas, no oculte un principio más elevado, universal que se actualiza cuando la organización tradicional se eleva hasta el nivel y hasta la idea del Imperio. Existen así lazos ocultos de simpatía y de analogía ente las distintas formaciones tradicionales particulares y algo único, indivisible y permanente, del que parecen ser, por decirlo así, otras tantas imágenes: de tiempo en tiempo, estos circuitos de simpatía se cierran, se ve brillar lo que en ellos les trasciende, igualmente que se les ve adquirir una potencia misteriosa, reveladora de un derecho soberano, que derriba irremisiblemente todas las fronteras particularistas y culmina en una unidad de tipo superior. Tal son precisamente las culminaciones imperiales del mundo de la Tradición. Idealmente, una línea única conduce de la idea tradicional de ley y de Estado a la del Imperio.

Se ha visto que la oposición entre las castas superiores, caracterizadas por el "segundo nacimiento", y la casta inferior de los shudra, equivale, para los Indo-Arios, a la oposición entre "divino" y "demoniaco". Las primeras castas correspondían por otra parte, en Irán, a emanaciones del fuego celeste descendido sobre la tierra, más exactamente sobre las tres "cumbres" distintas: más allá de la "gloria" -hvarenô- bajo la forma suprema presente ante todo en los reyes y los sacerdotes (los antiguos sacerdotes medas se llamaban athrava, es decir "señores del fuego") este fuego sobrenatural se articula, según una jerarquía correspondiente a las otras dos castas o clases, las de los guerreros y los jefes patriarcales de la riqueza - rathaestha y vâstriya-fshuyant- en otras dos formas distintas, hasta tocar y "glorificar" las tierras ocupadas por la raza aria (107). Es partiendo de esta base como se llega precisamente, en la tradición irania, a la concepción metafísica del Imperio, en tanto que realidad que no esta ligada, en el fondo, ni al espacio ni al tiempo. Las dos posibilidades aparecen claramente: de un lado el ashavan, el puro, la "fidelidad" sobre la tierra y la buenaventuranza en el mas allá, aquel que crece aquí abajo, en el dominio que le es propio, la fuerza del principio de luz: ante todo los maestros del rito y del fuego, que tienen un poder invisible sobre las fuerzas tenebrosas; luego los guerreros, en lucha contra el bárbaro y el impío; enfin los que trabajan la tierra seca y estéril, pues esto también es militia, la fertilidad era casi una victoria que aumenta la virtus mística de la tierra aria. Frente al ashaban, el anashvan, el impuro, aquel que no tiene ley, aquel que neutraliza el principio luminoso (108). El

107 Cf. SPIEGEL, Eran. Altert., v. III, pag. 575; v. II, pag. 42 43 46. En los Yasht (XIX, 9) se dice, en particular, que la "gloria" pertenece "a los arios nacidos y no nacidos y al santo Zaratustra". Se podría igualmente recordar aquí la noción de "hombres de la ley primordial" paoiryôthae^sha considerado como la verdadera religión aria de todas las edades, antes y despues de Zaratustra (cf. p. ej. Yasht., XIII, passim),
108 Cf. MASPERO, Histoire anc. des Peuples de l'Orient classique, París, 1895, v. III, pag. 586 7.

Imperio, en tanto que unidad tradicional gobernada por el "rey de reyes", corresponde pecisamente aquí a lo que el principio de luz supo conquistar en el dominio del principio tenebroso y tiene por idea-límite el mito del Shaoshian, señor universal de un futuro reino de "paz", culminada y victoriosa(109). La misma idea se encuentra por otra parte en la leyenda según la cual el emperador Alejandro habría cerrado la ruta, con la ayuda de una muralla de hierro, a los pueblos de Gog y Magog, que pueden representar aquí el elemento "demoníaco" dominado en las jerarquías tradicionales. Estos pueblos se lanzarán un día a la conquista de las potencias de la tierra, pero serán definitivamente rechazados por personajes en quienes, según las leyendas medievales, se volverá a manifestar el tipo de los jefes del Sacro Imperio Romano (110). En la tradición nórdica, las defensas que protegían la "región media" -el Mitgard- contra las naturalezas telúrico-elementales y que serán derribadas en el "crepúsculo de los dioses", ragna-rökkr(111), expresan la misma idea. Ya hemos recordado, por otra parte, la relación que existen entre aeternitas e imperium según la tradición romana, de la que se desprende un carácter trascendente, no humano, al cual se eleva aquí la noción del "regenerado", hasta el punto de que el paganismo atribuyó a los dioses la grandeza de la ciudad del Aguila y del Hacha. De aquí emerge el sentido más profundo que pudo ofrecer también la idea según la cual el "mundo" no desaparecería mientras se mantuviera el Imperio romano: idea que es preciso precisamente referir a la función de salvación mística atribuida al imperio, a condición de entender el "mundo", no en un sentido físico o político, sino en el sentido de "cosmos", dique de orden y de estabilidad opuesta a las fuerzas del caos y de la desintegración (112).

La recuperación de la idea romana por la tradición bizantina presenta, desde este punto de vista, un significado particular en razón del elemento netamente teológico-escatológico que vivifica esta idea. El Imperio concebido, aquí también, como una imagen del reino celeste, es querido y preordenado por Dios. El soberano terrestre es, él mismo, una imagen del Señor del Universo que domina todas las cosas: como él, es único, sin segundo, y reina sobre el dominio temporal y espiritual. Su ley es universal: se extiende también a los pueblos que se han dado un gobierno autónomo no sometido al poder imperial real, gobierno que, en tanto que tal es "bárbaro" y no "según

---

109 Bundahesh, XXX, 10 y sigs.; Yasht, XIX, 89 90.

110 Cf. A. GRAF, Mem. e. imaginaz, del Medioevo, cit., v. II, pag. 521, 556 y sigs. La misma función de Alejandro respecto a los pueblos de Gog y Magog reaparece en el Corán (XVIII, 95), donde se atribuye al héroe Osul Kernein. (Cf. F. SPIEGEL, Die Alexandersage bei den Orientaln, Leipzig, 1851, pag., 53 y sigs.). Se encuentra, por otra parte, Gog y Magog en la tradición hindú bajo los nombres casi idénticos de los demonios Koka y Vikoka que, al final del presente ciclo, deben ser destruidos por el Kalki avatara, otra representación imperial. Cf. J. EVOLA, El misterio del Grial, cit.

111 Gylfaginning, 8, 42; Völuspâ, 82. La defensa contra las fuerzas oscuras, en el sentido de protección contra ellas, también ha dado un sentido simbólico a la "gran muralla" tras la cual, el Emperador chino, o "Emperador de la tierra media" se había encerrado.

112 La relación dinámica entre los dos principios opuestos se expresa en la India aria con la fiesta de gavamyana, donde un shudra negro luchaba contra un arya blanco por la posesión de un símbolo solar (cf. A. WABER, Indische Studien, Leipzig, 1868, v. X, pag. 5). Entre los mitos nórdicos figura igualmente el de un caballero blanco que lucha contra otro negro al principio de cada año por la posesión del árbol: alude también a la idea de que el caballero negro lo arrastrarà en el porvenir hasta que un rey lo abata definitivamente (J. J. GRIMM, Deutsche Mythologie, Berlín, 1876, v. II, pag. 802).

la justicia", porque reposa sobre una base naturalista (113). Sus subditos son los "Romanos" en el sentido no étnico ni puramente jurídico, sino de una dignidad y una consagración superior, que viven en la pax asegurada por una ley que es el reflejo de la ley divina. Es por ello que el ecumene imperial reunió en sí el orden de "salvación", así como el derecho en sentido superior (114).

Con este contenido supra-histórico, la idea del Imperio, contemplada en tanto que institución sobrenatural universal, creada por la "providencia" como remedium contra infirmitatem peccati para rectificar la naturaleza caida y dirigir a los hombres hacia la salvación eterna, se reafirma una vez más en la Edad Media gibelina (115), aunque se encuentra prácticamente paralizada, no solo por la oposición de la Iglesia, sino también por los tiempos, que prohibían ya la comprensión y, más aún, la realización efectiva según su sentido más elevado. De tal forma que si Dante expresa un punto de vista tradicionalmente correcto cuando reivindica para el Imperio el mismo origen y la misma finalidad sobrenaturales de la Iglesia, hablando del Emperador como aquel que "poseyendo todo y no pudiendo desear más" carece de concupiscencia y puede hacer reinar la paz y la justicia, fortificar la vita activa de los hombres incapaces, tras el pecado, de resistir la atracción de la cupiditas si un poder superior no lo frena y lo guía (116, Dante, sin embargo, no desarrolla estas ideas más allá del plano político y material. De hecho, la "posesión perfecta" del Emperador no es aquí esta posesión interior propia a "los que son" sino la posesión territorial; la cupiditas no es la raíz demoniaca de toda vida no regenerada, no separada del devenir, "natural", sino que es la de los príncipes que se disputan el poder y la riqueza. La "paz" en fin, es la del "mundo", simple premisa de un orden diferente, más allá del imperial, de una "vida contemplativa" en el sentido ascético-cristiano. Pero sería solo bajo la forma de eco, la tradición se mantenía aún. Con los Hohenstaufen la llama lanzará una última luz. Luego, los Imperios serán suplantados por los "imperialismos" y no se sabrá ya nada más del Estado, sino bajo el aspecto de una organización temporal particular, "nacional", es decir,"social" y plebeya.

113 Cf. O. TREITINGER, Die ost römische Kaiser und Reichsidee, Jena, 1938.

114 Sobre una base análoga se encontrará, en el Islam, la distinción geográfica entre el daral islam, o tierra del Islam, gobernada por la ley divina, y el dar al harb, o "tierra de la guerra", porque sobre esta última, viven pueblos que deben ser recuperados para la primera gracias a la jihad, en "guerra santa".

115 Cf. F. KAMPERS, Die deutsche Kaiser idee in Prophetie und Sage, Berlín, 1896, passim, y también Karl der Grosse, Mainz, 1910.

116 Cf. DANTE, Conv., IV, V, 4; De Monarchia, I, II, 11 14 y A. SOLMI, Il pensiero politico di Dante, Florencia, 1922, pag. 15

Biblioteca Julius Evola.- *¿Qué es el rito? ¿porqué el rito tiene un papel tan importante en todas las culturas tradicionales? Evola lo explica en este capítulo. El rito es una operación inefable que actúa a modo de una ley física en la que si se dan todas las circunstancias requeridas, se produce el efecto deseado. El rito es la operación a través de la cual el mundo físico obtiene efectos del mundo metafísico. En un tiempo originario, el rito era ejercido exclusivamente por el Emperador. Solamente, más adelante, el rito se generalizó para uso de otros estamentos*

5
EL MISTERIO DEL RITO

Si el rey de derecho divino era el centro del Estado tradicional, lo que unía los elementos particulares a este centro y hacía participar a los individuos en la influencia trascendente que se manifestaba en el jefe, era un doble elemento: el rito y la fidelidad, fides.

El rito fue el cimiento original de las organizaciones tradicionales pequeñas y grandes, consideradas en una dimensión diferente de la dimensión puramente "natural". Pertenece ante todo al rey; era luego la prerrogativa de las castas aristocráticas o sacerdotales, de la misma magistratura -para designar a los magistrados, los Griegos se servían de la expresión "aquellos que deben realizar los sacrificios" (117) y, en fin, de los patres, jefes de familia. En todos estos casos, el privilegio del rito era siempre el fundamento más sólido de la autoridad y de la dignidad jerárquica. Los ritos y los sacrificios eran determinados por reglas tradicionales detalladas y severas, que no admitían nada de arbitrario, ni subjetivo. Eran imperativos, jus strictum: el hecho que el rito o el sacrificio fuera olvidado, realizado por una persona no cualificada u oficiado de manera o forma no conforme a las reglas tradicionales, era una fuente de desgracias: liberaba fuerzas temibles, tanto en el orden moral como en el material, tanto para los individuos como para la colectividad. Trasformaba a los dioses en enemigos. Se ha podido decir, por el contrario, en el mundo clásico, que el sacerdote del fuego sagrado, gracias a su rito, "salvaba" cada día a la ciudad (118). Según la tradición extremo-oriental, establecer los ritos es la primera de las tres cosas consideradas como de mayor importancia para el gobierno de un imperio(119), los ritos eran los "canales por los cuales pueden ser alcanzadas las vías del Cielo "(120). En la tradición hindú los "lugares sacrificiales" son considerados como sedes mismas del "orden" –rta (121)- y es muy significativo que la expresión rta (en los iranios: artha) aparezca, en relación a

117 Cf. Fustel de COULANGES, Op. cit., pag 211.
118 PINDARO, Nemen, XI, 1 5.
119 Tshung yung, XXIX, I.
120 Cf. Li Ki, VII, iv, 6. "La ruina de los Estados, la detrucción de las familias y el hundimiento de los individuos están siempre precedidos por el abandono de los ritos... Estos facilitan los canales mediante los cuales podemos emprender las vías del cielo". Según la tradición indo aria, las fórmulas y los sacrificios rituales son, junto a la "verdad, el orden, el ascesis", los apoyos no solo de las organizaciones humanas, sino también de la tierra misma (cf. p. ej., Atharva vêda, XII, I, 1).
121 Cf. ej., Rg Veda, X, 124, 3.

conceptos análogos, como la misma raíz de la palabra latina ritus, que significa "acción ritual". En la vida antigua tradicional, tanto individual como colectiva, no hay ningún acto que no se relacione con un elemento ritual determinado, como a su apoyo a su guía de lo alto y como a un elemento transfigurador (122). La tradición de los ritos y de los sacrificios, como la de las leyes mismas, que se confundían a menudo con ella -jus sacrum- se referían, tanto en el orden privado como en el público, a un ser no humano o convertido en no-humano. Todo esto es tierra incógnita para la mentalidad laica moderna; a sus ojos, todo rito, incluso si no se le considera como una superstición "superada", equivale a una simple ceremonia (123), apreciada como máximo por su valor simbólico, estético o emocional. Conviene pues detenerse sobre algunos aspectos y ciertos significados de esta forma del espíritu tradicional, que nos llevarán a los elementos fundamentales anteriormente expuestos.

Respecto al "sacrificio", se lee, en un texto cuya antigüedad no es dudosa, que el brahaman, quien, en el origen, era todo el universo, "crea una forma más alta y más perfecta de sí mismo", del cual han nacido los "dioses guerreros", Indra, Mithra, etc....(124).

Esta auto-superación de la fuerza original del mundo, al cual se atribuye el origen de entidades que se pueden considerar como los arquetipos celestes de la realeza divina y triunfal, está estrechamente ligada a la esencia de toda una categoría de sacrificios. Se encuentra la misma idea en una serie de mitos, donde se expresa una identidad fundamental entre los héroes y los dioses, y las personificaciones de las fuerzas del caos contra los cuales luchan victoriosamente (125): es la misma concepción de una fuerza primordial que reacciona contra si misma, que se rompe ella misma liberándose y elevándose hacia un modo superior de ser que define su aspecto propiamente divino -la forma upanishadica "mas alta y más perfecta de sí misma"- manifestándose a menudo en una ley, en un principio de orden: es así, por ejemplo, que, sobre el plano universal, el caldeo Marduk, vencedor del demonio del caos Thiamat, es un ordenador cósmico y que, en la cosmogonía hindú, la fuerza-vida produce el "Uno" de la creación a través del ascesis, tapas tapyate. En la tradición nórdica la misma idea es expresada por el sacrificio de Odin en el árbol cósmico Yggdrasill, sacrificio gracias al cual extrae del abismo la ciencia trascendente contenida en las Runas (126): además, en una redacción particular de este mito, Odín, concebido como rey, aparece como aquel que, por su sacrificio, indica la vía que conduce al Walhalla, es decir el típo de

---

122 Sobre el poder de la tradición de los ritos en la romanidad antigua, cf. V. MACCHIORO, Roma Capta, Messina, 1928, pag. 15.

123 Por lo demás, se ha perdido el sentido originario de la palabra "Ceremonia", la cual procede de la razín creo, idéntica al sáncrito kr = hacer, actuar, en el sentido de "crear". No expresaría, pues, una ceremonia convencional, sino, hablando con propiedad, una verdadera acción creadora. Cf. L. PRELLER, Römische Mythologie, Berlín, 1858, pag. 70. En la Edad Media, ceremoniae era el término específico mediante el cual se designaba las operaciones mágicas.

124 Cf. Shatapatha brâhmana, XIV, iv, 23 24; Brhadânanyakaupanishad, I, iv, 11.

125 Cf. HUBERT MAUSS, Melanges hist. rel., op. cit., pags. 113 116. En uno de los textos citados anteriormente (Brhadâr, I, ii, 7 8) el principio original dice: "Mi cuerpo se vuelve apto para el sacrificio. Gracias a él, llegaré a tener un ser" y tal sacrificio el ashavamedha está relacionado con el sol.

126 Hâvamâl, 139 y sigs.

acción que puede hacer participar en la inmortalidad heroica, aristocrática y urania (127).

Según su sentido original, el tipo de sacrificio al cual nos referimos aquí corresponde a una acción análoga, generadora de un "dios" o "héroe", o a la repetición de ésta, ligada a la tradición sacrificial referida a este dios o héroe, repetición que renueva la fuerza eficaz de este dios, o la reproduce y la desarrolla en una comunidad dada. En la tradición egipcia, estos significados se expresan sin equívoco. Osiris es concebido como aquel que habría enseñado a los hombres los ritos, además del arte sagrado y simbólico de la construcción de los templos. Pero es el dios de los ritos por el hecho de que él mismo, el primero entre los dioses, ha pasado a través del sacrificio y ha conocido la "muerte". Su muerte y su desmembramiento por Set están asociados al hecho de que "es el primero en penetrar en lo desconocido" de la "otra tierra" y deviene "un ser que salva el gran secreto"(128). El mito se desarrolla con el tema de Horus el Joven, hijo de Osiris, que resucita al padre. Encuentra los "ritos apropiados" -khu- que dan a Osiris, pasado al otro mundo - en lo sobrenatural, en sentido propio- la forma que poseía precedentemente. "Por la muerte y por los ritos funerarios, Osiris, el primeros de todos los seres, conoció los misterios y la vida nueva: esta ciencia y esta vida fueron desde entonces el privilegio de los seres que se decían divinos. Desde este punto de vista Osiris pasaba por haber iniciado a los dioses y a los hombres en los ritos sagrados.... Había mostrado a los seres del cielo y de la tierra como se convierte en dios" (129). Desde entonces, el culto rendido a cada ser divino, o divinizado, consistió en repetir el misterio de Osiris. Este se aplica, ante todo, al rey: no es solamente el rito de entronización ni el rito solemne trentenal del sed, que repiten el misterio sacrificial de Osiris, es también el culto diario destinado a renovar, en el rey egipcio, la influencia trascendente requerida para su función. El rey rinde un culto a Osiris, reconstruyéndolo, y renovando ritualmente su fallecimiento y su victoria. Así se dirá del rey: "Horus que modela el Padre (Osiris)" y también: "el dador de vida, di ankh, aquel que mediante el rito hace surgir la vida divina, realmente, como el sol" (130). El soberano se hace "Horus", el resurrector de Osiris u Osiris resucitado. Es en virtud de una concepción análoga que los iniciados en los "misterios", tomaban a menudo el nombre del dios por el cual estos "misterios" habían sido instituidos; la iniciación reproducía así una similitud analógica de naturaleza, presentada, en otros casos, de una forma figurada, como una "encarnación" o una "filiación".

Esto vale además igualmente para el rito contemplado de una forma más general: para el rito ofrecido al "héroe" o ancestro primordial no humano, a quien las familias aristocráticas tradicionales hacían frecuentemente remontar su origen no material y el

127 Ynglingasaga, C. XZ. Cf. S. BUGGE, Entsehung der nordischen Götter und Heldensagen, München, 1889, pag. 317, 422 423, donde se constata que el nombre mismo de Yggdrassil dado al Arbol édico "del que ningún mortal sabe donde nacen sus raices" (Hâmavâl, 139-140) - parece designar el instrumento mismo del sacrificio de Yggr, es decir, del "Terrible", que es uno de los nombres de Odín.

128 Cf. A. MORET, Royaut. Pharaon., op. cit., pag. 148.

129 Ibid, pag. 149.

130 Ibid, pag. 149, 153 161, 182 3. Cf. La expresión de Ramsés II: "Soy un hijo que modela la cabeza de su padre, que engendra a "aquel que le ha engendrado"; cf. pag. 217: la entrada del rey en la sala del rito paduait era asimilada a la entrada en el otro mundo duait , el de la muerte sacrificial y de la trascendencia.

principio de su rango y de su derecho; para el rito del culto de los fundadores de una institución, de una legislación o de una ciudad, si eran considerados como seres no humanos. En estos diversos casos se reconocía una acción original análoga al sacrificio producido, de una cualidad sobrenatural, que permanece en el linage en tanto que herencia espiritual virtual, o en tanto que "alma" unida a las instituciones, leyes o fundaciones: los ritos y las diversas ceremonias servían precisamente para "actualizar" y alimentar esta influencia original que, por el hecho de su naturaleza no humana, aparecía como un principio de salvación, fortuna, y "felicidad".

Las aclaraciones que acaban de ser facilitadas respecto al significado de una categoría importante de ritos tradicionales permiten fijar un punto esencial. En las tradicionales de las civilizaciones o castas que tienen una consagración urania, están presentes dos elementos. El primero es material y naturalista: es la transmisión de alguna cosa que tiene relaciones con la sangre y la raza, es decir, de una fuerza vital que extrae su origen del mundo inferior, con interferencias de influjos elementales y colectivo-ancestrales. El segundo elemento viene de lo alto y se encuentra condicionado por la transmisión y la realización ininterrumpida de ritos que contienen el secreto de cierta transformación y dominación realizadas en este sustrato vital: tal es la herencia superior, que permite confirmar y desarrollar la cualidad que el "ancestro divino" ha establecido ex novo o promovido de un orden a otro, y con el cual comienza hablando con propiedad, sea el linaje real, sea el Estado, la ciudad o el templo, sea la casta, la gens o la familia patricia, según el aspecto sobrenatural y "formal" dominado el caos, que carateriza todas estas entidades en los tipos superiores de civilización tradicional. He aquí porque los ritos podrían aparecer, según la fórmula extremo-oriental, como "expresiones de la ley celeste" (131).

Considerando en sí la acción ritual por excelencia -el sacrificio- en su forma más completa (se puede referirse al tipo védico), es posible distinguir tres momentos. Ante todo, una purificación ritual y espiritual del sacrificador, destinada, a hacerle entrar en contacto real con las fuerzas invisibles, o bien a favorecer la posibilidad de una relación activa con ellas. Luego, un proceso evocatorio que produzca una saturación de estas energías en la persona misma del sacrificador, o de una víctima, o de ambos, o aun de un tercer elemento, variable según la estructura del rito. Enfin, una acción que determina la crisis (por ejemplo, la muerte de la víctima) y "actualiza" el dios en la sustancia misma de las influencias evocadas (132). Salvo los casos en los que el rito está destinado a crear una nueva entidad para servir de "alma" o "genio" a una nueva tradición, o incluso a una nueva ciudad, a un nuevo templo, etc.... (ya que incluso la construcción de las ciudades y de los templos comportaba tradicionalmente, una contrapartida sobrenatural) (133), se encuentra aquí algo parecido a la acción del

131 Tshung yung, XXVII, 6.

132 Cf. HUBERT MAUSS, Melang. Hist. Rel. cit., pag. 9 a 130; Introduzione a la Magia, Roma, 1951, v. III, pag. 281, sigs.

133 En el caso de una ciudad nueva, se trata de la formación de este tyke póleos al cual ya hemos aludido, y que, en las civilizaciones de tipo superior, asumido directamente por el jefe, se identifica con la "fortuna real", tyke basileós. En el antiguo Egipto, el rey divino presidía los ritos de construcción de los templos, ejecutando él mismo, en un sentido simbólico ritual, los primeros actos necesarios para la construcción y uniendo a los materiales vulgares el oro y la plata que simbolizaban el elemento divino invisible, que unía,

desligar y de sellar nuevamente. Se renueva, efectivamente, por vía evocatoria, el contacto con las fuerzas inferiores que sirven de sustratro a una divinización primordial, y también la violencia que los arranca a sí mismas y los libera en una forma superior. Se comprende entonces el peligro que presenta la repetición de algunos ritos tradicionales y la razón por la cual el sacrificador podía ser llamado "macho héroe" (1349. El rito que fracasa, aborta, o se desvía de no importa que forma de modelo original, hiere y desintegra al "dios": constituye un sacrilegio. Alterando una ley, se rompe un sello de dominación sobrenatural, fuerzas oscuras, ambiguas, temibles, regresan al estado libre. El mero hecho de olvidar el rito determina efectos análogos: aminoración de la presencia del "dios" en su relación con los culpables y refuerza, correlativamente, las energías que, en el "dios" mismo, se encuentran yuguladas y transformadas: abre las puertas al caos. Por el contrario, la acción sacrificial recta y diligente fue considerada como el medio por el cual los hombres sostienen a los dioses y los dioses a los hombres, por el bien supremo de los unos y de los otros (135). El destino de aquellos que no tienen rito es el de los "infiernos" (136): del orden sobrenatural al cual se les había hecho participar, regresan a los estados de naturaleza inferior. Lo único que no crea "vínculo" -se ha afirmado- es la acción sacrificial (137).

El mundo, según Olimpodoro, es un gran símbolo, porque presenta bajo una forma sensible realidades invisibles. Y Plutarco ha escrito: "Entre las cosas de un orden superior, y entre las cosas naturales, hay lazos y correspondencias secretas, es imposible juzgar, sino por la experiencia, las tradiciones y el consentimiento de todos los hombres" (138). He aquí otra expresión característica, extraida del esoterismo hebraico: "Afin de que un acontecimiento se produzca aquí abajo, es preciso que otro acontecimiento correspondiente se realice en lo alto, siendo aquí abajo, un reflejo del mundo superior. El mundo superior es movido por el impulso de este mundo inferior y lo mismo ocurre de forma inversa. El humo [de los sacrificios] que asciente de aquí abajo ilumina las luces de lo alto, de forma que todas las luces brillan en el cielo: y es así como todos los mundos son bendecidos" (139). Esto puede ser considerado como la profesión de fe general de las civilizaciones de tipo tradicional. Para el hombre moderno, causas y efectos se sitúan, unas y otras, sobre el plano físico, en el espacio y el tiempo. Para el hombre tradicional, el plano físico no comporta por el contrario más que efectos y nada se produce en el "más aca" que no se haya ya producido en el más allá invisible. Es también bajo este aspecto que se ve al rito de injertarse y dominar soberanamente, en la trama de todos los actos, todos los destinos, y todos los modos de vida tradicional. Determinar, por medio del rito, hechos, relaciones, victorias, defensas

---

casi como un alma, por su presencia y su rito, a la construcción visible. A este respecto, se trataba, en el espíritu de una "obra eterna" y en algunas inscripciones puede leerse: "El rey impregna de fluido mágico el suelo donde vivirán los dioses" (Cf. MORET, Royaut. Pharaon., pag. 132 y sigs.).

134 Rg Veda, I, 40, 3.

135 Bhagavad Gita, III, C. Shatapatha brâhmana, VIII, 1, 2, 10, donde el sacrificio es llamado el "alimento de los dioses" y "su principio de vida" (ibid, XIV, III, 2, 1).

136 Ibid, I, 44.

137 Ibid, III, 9.

138 PLUTARCO, De sera num., vindicta, XXVIII (trad. J. de Maistre).

139 Zohar, I, 208 a; II, 244 a

y, en general, causas en lo invisible, era la acción por excelencia, separada de la cual toda acción material estaba perjudicada por una contingencia radical y la misma alma del individuo estaba insuficientemente protegida contra algunas fuerzas oscuras e inaprensibles que se manifiestan en las pasiones, los pensamientos y las tendencias humanas, del individuo y de la colectividad, y tras los bastidores de la naturaleza y de la historia.

Si se unen estas consideraciones a las precedentes, el hecho de que, tradicionalmente, el ejercicio del rito aparezca como uno de los principios fundamentales de la diferenciación jerárquica y, que en general, esté estrechamente asociada a toda forma de autoridad, tanto en el marco del Estado como en el de la gens e incluso de la familia, este hecho aparece como todo lo contrario de algo extravagante. Se puede rechazar el mundo tradicional en bloque. Pero no es posible negar la conexión íntima y lógica, de todas sus partes, una vez que se conocen sus fundamentos.

***Biblioteca Julius Evola**.- La institución del patriciado es común a todos los pueblos de origen indo-europeo. Evola pasarevista a las diferentes tradiciones utilizando un*

material muy avariado aportado por los historiadores de las religiones y los antropólogos y deduca que en toda civlización de este tronco el "pater familias", es, no solamente el "jefe de la familia", sino especialmente y, sobre todo, el sacerdote del culto doméstico que asegura la presencia de los antepasados y la continuidas del linaje.

6
DEL CARACTER PRIMORDIAL DEL PATRICIADO

Fue en la civilización indo-aria donde estos principios encontraron una de sus aplicaciones más completas. En ella la casta brahamana se situaba en la cúspide de la jerarquía, no gracias a la fuerza material, ni a la riqueza, ni incluso a una organización correspondiente a la de una Iglesia, organización en la que, a diferencia de Occidente, jamás confió y nunca conoció. Solo el rito sacrificial, que es su privilegio, determinó la distancia que separaba a la casta brahamana de todas las demás. El rito y el sacrificio, invistiendo a aquel que los realiza de una especie de carga psíquica, a la vez temible y benéfica, hacen participar a los brahmana en la naturaleza de las potencias invocadas y esta cualidad, no solo persistirá durante toda la vida, unida a la persona y volviéndola directamente, como tal, superior, venerada y temida, sino que se trasmitirá a su descendencia. Transmitida en la sangre como una herencia trascendente, se convertirá en propiedad de la raza, propiedad que el rito de la iniciación servirá luego para volverla de nuevo activa y eficaz en el individuo (140). La dignidad de una casta se medía tanto por la dificultad como por la utilidad de las funciones que le eran propias. En virtud de premisas ya indicadas, nada era considerado como más útil, en el mundo de la Tradición, que las influencias espirituales susceptibles de ser activadas por la virtud necesaria del rito (141), y nada aparecía más difícil que entrar en relación real y regia con las fuerzas invisibles, prontas para aterrorizar al imprudente que las afronta sin poseer el conocimiento y sin tener las cualificaciones requeridas. Por este único motivo, en tanto que representaba una unidad inmaterial de individuos que no eran solo humanos, fue como, a pesar de su dispersión, la casta brahamana pudo, desde los tiempos más antiguos, imponer el respeto a las masas de la India, y conocer un prestigio que ningún tirano, entre los mejor armados, haya poseido jamás (142).

Igualmente, tanto en China como en Grecia y Roma, el patriciado se definía esencialmente por la posesión y el ejercicio de los ritos ligados a la fuerza divina de los

---

140 El brâhamana, comparado al sol, está frecuentemente concebido como susbstanciado por una energía o esplendor radiante tejas que atrae "como una llama", por medio del "conocimiento espiritual" de su fuerza vital. Cf. Shapathabrâhmana, XIII, ii, 6; Pârikohita, II, 4.

141 En la tradición extremo oriental, el tipo de verdadero jefe se relaciona siempre con aquel al cual "nada es más evidente que las cosas ocultas en el secreto del conocimiento, nada es más manifiesto que las causas más sutiles de las acciones", pero también las "vastas y profundas potencias del cielo y de la tierra" aunque "sutiles e imperceptibles, se manifiestan en las formas corporales de los seres" (cf. Tshung yung, I, 3; XVI, I, 5).

142 Cf. C. BOUGLE, Essai sur le régime des castes, París, 1908, pag. 48 50, 80 81, 173, 191. Sobre el fundamento de la autoridad de los brâhamana, cf. Mânavadharmashastra, IX, 314 317.

ancestros, ritos que el hombre vulgar no poseía. Solo los patricios, en China, practicaban los ritos vi-li, los plebeyos no tenían más que costumbre, su. A la máxima extremo-oriental: "los ritos no descienden hasta los vulgares" (143) se corresponde con la máxima bien conocida de Appius Claudius: "Auspicia sunt patrum". Para caracterizar a los plebeyos se decía que no tenían ritos, que no poseían ancestros, gentem non habent. Es por ello que, a los ojos de los patricios romanos, su modo de vida y sus uniones eran consideradas como próximas a las de los animales, more ferarum. El elemento sobrenatural permanecía pues en la base del concepto del patriciado tradicional junto el de la realeza legítima: era en función de una tradición sagrada y no solo de una tradición de sangre y de una selección racial, que la aristocracia antigua existia en tanto que tal. En efecto, incluso un animal puede poseer una pureza biológico-vital, una integridad de la sangre. En el régimen de las castas, la ley de la sangre, de la herencia y de la frontera endogámica no se aplicaba por otra parte solo al brahamana, sino también a las demás castas. En este sentido la plebe no se caracterizaba, en realidad, por la ausencia de ancestros; el verdadero principio de diferencia reposaba por el contrario en el hecho de que los ancestros del plebeyo y del siervo no eran "ancestros divinos" -divi parentes- como los de las familias patricias. La sangre no les transmitía ninguna cualidad de carácter trascendente, y ninguna "forma", confiada a una tradición ritual, rigurosa y secreta, sostenía su vida. Privados del "poder" gracias al cual la aristocracia podía celebrar directamente su culto particular, y ser así, al mismo tiempo, una clase sacerdotal (antiguo mundo clásico, antiguas razas nórdico-germánicas, extremo-orientales, etc...); extranjeros a esta iniciación o segundo nacimiento, que caracteriba al arya -el noble- y a propósito del cual el Manavadharmashastra (144) no duda en afirmar que mientras no ha pasado por este renacimiento, el arya mismo no es superior al shudra; no purificados por uno de los tres fuegos celestes que eran, en Irán, como el alma oculta de las tres clases superiores del Imperio; desprovistos del elementos "solar" que, en el Perú antiguo, era la marca de la casta de los Incas, los plebeyos no se encontraban protegidos por ninguna barrera contra la promiscuidad. No tenían púes en propiedad ningún verdadero culto, al igual que en el sentido superior, no tenían padre patrem ciere non possunt (145). Es por ello que su religión no podía tener más que un carácter colectivo y ctónico. En la India, el equivalente serán las formas frenético-extáticas más o menos ligadas al sustrato de las fuerzas prearias. En las civilizaciones mediterráneas, será, tal como veremos, el "culto de las Madres" y de las fuerzas subterráneas, en oposición con las formas luminosas de la tradición heroica y olímpica. Los plebeyos eran llamados "hijos de la Tierra" en la

143 Li ki, I, 53. Cf. MASPERO, Chine ant., pag. 108: "En China, la religión pertenece a los patricios, más que cualquier cosa es un bien propio para ellos; solamente ellos tienen derecho al culto, incluso de forma más amplia, a los sacra, gracias a la virtud të de sus ancestros, mientras que la plebe sin ancestros carece de derecha: solo ellos estaban en relación personal con los dioses".

144 Mânavadharmashastra, II, 172; cf. II, 157 8; II, 103; II, 39.

145 En el génesis mítico de las castas, dado por los Brâhmana, mientras que ninguna de las tres castas superiores corresponde a una clase determinada de divinidades, no ocurre lo mismo con la casta de los shudra, que no tienen en propiedad a ningún dios a quien referirse y sacrificar (cf. A. WEBER, Indische Studien, Leipzig, 1868, v. X, pag. 8) como tampoco podían emplear fórmulas de consagración mantra para sus bodas (ibid., pag. 21).

Roma antigua, y tuvieron relaciones religiosas, sobre todo con las divinidades femeninas de la Tierra. En Extremo-Oriente también, en la religión aristocrática oficial, se oponían las prácticas de aquellos que se llamaba a menudo "posesos" -ling-pao- y los cultos populares del tipo mongolo-chamanista.

La concepción sobrenatural de la aristocracia se encuentra igualmente en las antiguas tradiciones germánicas, no solo porque un jefe era, al mismo tiempo, el sacerdote de su gens y de su dominio, sino el hecho de poseer para el ancestro un ser divino; tal era la marca distintiva de las familias entre cuyos miembros, en el origen, se elegían los reyes. Es por ello que la dignidad real era de esencia diversa de la del jefe militar -dux, heretigo- elegido para empresas guerreras, en consideración a sus capacidades personales como individuo. Igualmente, los antiguos reyes noruegos se caracterizan por el hecho de que pueden, solo, sin la ayuda de una casta sacerdotal, celebrar los ritos (146). Incluso entre las poblaciones llamadas primitivas, los no-iniciados han constituido los "bárbaros" de su sociedad, careciendo de todos los privilegios politicos y guerreros del clan. Antes de los ritos "destinados a cambiar íntimamente su naturaleza" y acompañándose a menudo de duras pruebas y de un período de aislamiento, los individuos no son siquiera considerados como hombres verdaderos, sino asimilados a las mujeres y a los niños, casi a los animales. Despierta a la nueva vida por medio de la iniciación, en un esquema ritual y máquico de muerte y renacimiento, y al cual corresponden un nuevo nombre, un nuevo lenguaje y nuevas atribuciones, una vida que "olvida la antigua", que se llega a formar parte del grupo de verdaderos hombres que dirigen a la comunidad, casi bajo la forma de participación en un "misterio" y de la pertenencia a una Orden (147). Por ello, algunos autores como H. Schurtz, han querido ver en esto el germen de toda unidad propiamente política; punto de vista que concuerda efectivamente con lo que se ha dicho antes respecto al plano propio de todo Estado tradicional, diferente del correspondiente a cualquier unidad fundada sobre una base natural. Estos "grupos viriles" -Männerbünde- en los que se ingresa gracias a una regeneración verdadera que "vuelve verdaderamente hombre" y diferencia de todos los demás miembros de la comunidad, tienen en sus manos el poder, el imperium, y gozan de un prestigio incontestable (148).

No ha sido sino en una época reciente cuando el concepto de aristocracia toma, como la realeza y todo lo demás, un carácter exclusivamente secular y "político". Se considera sobre todo la nobleza de la espada y de la corte, las cualidades de carácter y de raza, honor, valor y fidelidad. Luego aparecerá la concepción plebeya de la aristocracia, que niega incluso el derecho de la sangre y de la tradición.

---

146 Cf. GOLTHER, GERMAN. mYTHOL., OP. CIT., PAG. 610 619.

147 Cf. H. WEBSTER, Primitive Secret Societies, trad. ital. Bolonia, 1921, passim y pag. 22 24, 51.

148 Cf. A. VAN GENNEP, Les rites de passage, París, 1909. A propósito de la virilidad en sentido eminente, no naturalista, se puede aludir a la palabra latina vir opuesta a homo. G. B. VICO (Principi di una scienza nuova, 1725, III, 41) había ya señalado que esta palabra implicaba una dignidad especial por al designar no solo al hombre frente a la mujer en las uniones patricias y los nobles, sino también a los magistrados (duumviri, decemviri), los sacerdotes (quindicemviri, vigintiviri) ,los jueces (centemviri), "aunque con esta palabra vir se expresase la sabiduría, el sacerdocio, y el reino, así como se ha mostrado anteriormente, no fueron más que una sola y misma cosa en la persona de los primeros padres en el estado de las familias".

Tal concepto incluye esencialmente también lo que fue llamado "aristocracia de la cultura" o de los "intelectuales", nacida al margen de la civilización burguesa. Algunos han bromeado a propósito de la respuesta del jefe de una gran casa patricia alemana, durante un censo efectuado bajo Federico el Grande: Anaphabet wegen des hohen Adels, y a propósito de la antigua concepción de los lores ingleses, considerados, tal como se ha dicho como "sabios de derecho, doctos, incluso aunque no supieran leer". La verdad, es que en el marco de una concepción jerárquica normal, no es nunca la "intelectualidad", sino solo la "espiritualidad", entendida como principio creador de diferencias ontológicas y existenciales precisas, quien sirve de base al tipo aristocrático y establece su derecho. La tradición en cuestión castas superiores, sino también a la del padre en el interior de la antigua familia noble. Más particularmente en las sociedades arias occidentales, en Grecia y Roma, el pater familias revestía en el origen un carácter similar al del rey sacerdotal. La palabra pater era, por su raiz, sinónimo de rey, según las palabras, rex; implicaba pues no solo la idea de la paternidad material, sino también de una autoridad espiritual de potencia, de una dignidad magestuosa (149), no están desprovistos de base, los puntos de vista según los cuales el Estado sería una aplicación extendida del principio mismo que estuvo en el origen de la familia patricia. Por otra parte, el pater, si era jefe militar y señor de justicia para los miembros de su familia y para sus servidores, era sin embargo in primis et ante omnia, aquel a quien corresponde celebrar los ritos y los sacrificios tradicionales, propios a cada familia patricia y que constituían, como hemos dicho, su herencia no humana.

Esta herencia del ancestro divino o héroe del linaje tenía igualmente como soporte el fuego (los treinta fuegos de las treinta gentes en torno al fuego central de Vesta en la Roma antigua), que, alimentado por sustancias especiales, alumbraba según algunas reglas rituales secretas, debía arder perpetuamente en cada familia, casi como forma, viviente y sensible, de su herencia divina. El padre era precisamente el sacerdote viril del fuego sagrado familiar, aquel que, por sus hijos, sus padres y servidores, debía pues aparecer como un "héroe", como el mediador natural de toda relación eficaz con lo supra-sensible, como el "vivificador" por excelencia de la fuerza mística del rito en la sustancia del fuego, del fuego que, como en el caso de Agni, era por otra parte considerado entre los indo-arios como una encarnación del "orden", como el principio que "conduce los dioses hasta nosotros", el "primer-nacido del orden", el "hijo de la fuerza" (150), aquel que "nos conduce mas alto que este mundo, en el mundo de la acción justa" (151). Manifestación de la componente "real" de su familia, en tanto que "señor de la lanza y del sacrificio", era sobre todo al padre al que incumbía el deber de no dejar "apagarse el fuego", es decir, reproducir, continuar y alimentar la victoria mística del ancestro (152).

---

149 Cf. F. FUNCK BRENTANO, La famiglia fa lo stato, trad. ital. Roma, 1909, pag. 4 5.

150 Cf. Rg Veda, I, 7 8; I, 13, 1; X, 5, 7; VII, 3, 8.

151 Atharva Veda, VI, 120. La expresión se refiere al Agni gârhapatya que, de los tres fuegos sagrados, es precisamente el del pater o dueño de la casa.

152 Cf. Mânavadharmashastra, II, 231. "El padre es el fuego sagrado perpetuamente conservado por el Dueño de la casa". Alimentar sin cesar el fuego sagrado es el deber de los dvija, es decir de los "re nacidos" que constituyen las castas superiores (ibid, II, 108). No es posible desarrollar ahora estas notas relativas al culto tradicional del fuego del cual consideramos aquí uno de los aspectos. Las consideraciones que serán

Es por esta razón que constituía realmente el centro de la familia y el rigor del derecho paterno tradicional emanaba como una consecuencia natural: subsistió incluso en situaciones en que la conciencia de su fundamento original estaba practicamente perdida. Aquel que, como el pater, tiene el jus quiritium -es decir, el derecho de la lanza y del sacrificio- posee también en Roma, la tierra, y su derecho es imprescriptible. Habla en nombre de los dioses y de la fuerza. Como los dioses, se expresa através del signo, con el símbolo. Es intangible. Contra el patricio, ministro de las divinidades, no existía originariamente, ningún recurso jurídico posible, nulla auctoritas. Al igual que el rey, hasta una época más reciente, no podía ser jurídicamente perseguido; si cometía una falta en su mundium, la curia solamente declaraba que había hecho mal, improbe factum. Su derecho sobre su familia era absoluto: jus vitae necisque. Su carácter supra-humano hacía concebir como una cosa tan natural como fuera posible, vender e incluso matar a sus hijos, según su arbitrio (153). A este espíritu correspondían las estructuras de lo que Vico llama justamente el "derecho natural heroico" o el "derecho divino de las gentes heroicas".

Por lo demás, en sus aspectos particulares, el antiguo derecho greco-romano testimonia la primacía de la que se beneficia el rito, en tanto que componente "urania" de una tradición aristocrática, en relación a los otros elementos de esta misma tradición ligados a la naturaleza. Se ha podido decir, con juticia, que "lo que une a los miembros de la familia antigua es algo más potente que el nacimiento, el sentimiento y la fuerza física: es la religión del hogar y de los antepasados. Hace que la familia forme un cuerpo en esta vida y en la otra. La familia antigua es una asociación religiosa más que una asociación de naturaleza" (154). Así el rito común consituía el verdadero cimiento de la unidad familiar y a menudo también de la gens. Si un extranjero era admitido en este rito, se convertía en un hijo adoptivo, gozando de los privilegios aristocráticos de los que se encontraba privados el hijo ejectivo que hubiera abandonad la familia, lo que significaba evidentemente que, según la concepción tradicional, era el rito, más que la sangre, quien unía y separaba. Antes de ser unido a su esposo, en la India, en Grecia y en Roma, una mujer debía unirse místicamente a la familiaa o gens del hombre, en medio del rito (155); la esposa, antes de ser la del hombre, era la esposa de Agni, del

---

desarrolladas más adelante harán comprender la parte que el hombre y la mujer tenían respectivamente en el culto del fuego, tanto en la familia como en la ciudad.

153 Algunas de estas frmulaciones se deben a M. MICHELET, Histoire de la République Romaine, París, 1843, vol. I, pag. 138, 144 146. Por lo demás, incluso en las tradiciones más recientes de origen ario, se encuentran elementos parecidos. Los Lores ingleses eran originariamente considerados casi como semi dioses y como iguales al rey. Según una ley de Eduardo VI tienen incluso el privilegio del simple homicidio.

154 Fustel de COULANGES, Cit. Ant., pag. 40; cf. pag. 105.

155 En Roma existían dos tipos de matrimonio, no sin relación con la componente ctónica y uránica de esta civilización: el primer es un casamiento profano, por usus, a título de simple propiedad de la mujer que pasa in manum viri; el segundo es ritual y sagrado, por confrarreatio, considerado como un sacramento, como una unión sagrada, ieros gamos (DIONISIO DE HALICARNASO, II, 25, 4 5). A ete respecto, cf. A. PIGANIOL, Essai sur les origines de Rome, París, 1917, pag. 164, quien sostiene, sin embargo, la idea errónea, según la cual el matrimonio de tipo ritual sería de carácter más sacerdotal que aristocrático, idea debida a su interpretación más bien materialista y exclusivamente guerrera del patriciado tradicional. El equivalente helénico de la conferreatio es el eggineois (Cf. ISAIOS, Pyrrh., pag. 76, 79) y el elemento sagrado consistente en el ágape, fue considerado como en tal medida fundamental que en su ausencia, la validez del matrimonio podía ser cuestionada. (17) Cf. Rg Veda, X, 85, 40.

fuego místico (156). Los "clientes" admitidos en el culto propio de un linaje patricio se beneficiaban por este mero hecho de una participación mística ennoblecedora, que, a los ojos de todos, les confería ciertos privilegios de este linage, pero, al mismo tiempo, los unía hereditariamente a él (157). Por extensión, esto permite comprender el aspecto sagrado del principio feudal tal como se manifiesta ya en el antiguo Egipto, porque fue gracias al místico "don de vida" concedido por el rey, como se formó entorno suyo una clase de "fieles" educados en la dignidad sacerdotal (158). Ideas análogas se aplicaron a la casta de los Incas, los "hijos del Sol", en el Perú antiguo, y en cierta medida, en la nobleza japonesa.

En la India, según una concepción que es preciso referir a la doctrina "sacrificial" en general, -más adelante ampliaremos esta explicación- existe la idea de un linaje familiar de descendencia masculina (primogenitura) que se relaciona con el problema de la inmortalidad. El primer-nacido -el único que tiene el derecho de invocar a Indra, el dios guerrero del cielo- es considerado como aquel cuyo nacimiento permite al padre cancelar su deuda hacia los ancestros pues se dice que el primer nacido "libera" o "salva" a los ancestros en el otro mundo: de este puesto de combate que es la existencia terrestre, confirma y continúa la línea de esta influencia que constituye su substancia, y que actúa por y en las vías de la sangre como un fuego purificador. Muy significativo es la idea según la cual el primer-nacido es engendrado en vistas de la realización del "deber", es decir de esta obligación ritual, pura de toda mezcla con los sentimientos y los lazos terrestres, "mientras que los sabios consideran que los demás hijos no son engendrados más que por el amor" (159).

Sobre esta base, no se excluye que, en algunos casos, la familia desciende, por adaptación, de un tipo superior de unidad, puramente espiritual, propia de tiempos más antiguos. Se dice, por ejemplo, en Lao-Tsé (160) que la familia nació al producirse la extinción de una relación de participación directa, a través de la sangre, con el principio espiritual original. La misma idea se encuentra por otra parte, de forma residual en la prioridad, reconocida por más de una tradición, de la paternidad espiritual sobre la paternidad natural, del "segundo nacimiento" en relación al nacimiento mortal. En el mundo romano, se podría también aludir al aspecto interior de la dignidad conferida a la adopción, comprendida en tanto que filiación inmaterial y sobrenatural, situada bajo el signo de divinidades netamente olímpicas, y que, a partir de un cierto período, es igualmente elegida como un medio para asegurar la continuidad de la función imperial(161). Para nosotros considerando al texto indicado antes, citaremos este fragmento: "Cuando un padre y una madre, se unen por amor y dan vida a un hijo, no deben considerar este nacimiento como algo más que un hecho humano, porque el hijo se forma en la matriz. Pero la vida que le comunica el maestro espiritual (...) es la verdadera vida, que no está sujera ni a la vejez, ni a la muerte" (162). De esta forma, no

156 Cf. Tg-Veda, X, 85, 40
157 Cf. Fustel de COULANGES, Cit. Anmt., pag. 41.
158 Cf. A. MORET, Royaut. Phar., pag. 206.
159 Mânavadharmashastra, Ix, 166 7, 126, 138 9.
160 LAO TSE, Tao te king, XVIII.
161 Cf. J. J. BACHOFFEN, Die sage von Tanaquil, Basilea, 1870,; introd.
162 Mânavadharmashastra, II, 147 148.

solo las relaciones naturales pasan al segundo plano, sino que pueden incluso invertirse: se reconoce, en efecto, que el brahmana, autor del nacimiento espiritual, "es, según la ley, incluso si no es más que un niño, el verdadero padre del hombre adulto" y que el iniciado puede considerar a sus padres como niños, "por que la sabiduría le da sobre ellos la autoridad de un padre" (163. Allí donde, sobre el plano jurídico-social, la ley de la patria potestas fue absoluta y casi no humana, debe pensarse que tuvo este carácter por poseer o haber poseido, precisamente una justificación de este tipo en el orden de una paternidad espiritual, igualmente vinculada a relaciones de sangre, casi como aspecto "alma" y aspecto "cuerpo" en el conjunto del ámbito familiar. No nos detendremos sobre este punto: conviene sin embargo indicar que un conjunto de creencias antiguas, concerniendo, por ejemplo, a una especie de contagio psíquico en virtud del cual la falta de un miembro de la familia cae sobre la familia entera, o bien a la posibilidad de rescatar a un miembro por otro, o de ajustar una venganza por otra, etc., evidencia, igualmente, la idea de una unidad que no es simplemente la de la sangre, sino también de orden psico-espiritual.

A través de estos múltiples aspectos, se confirma siempre la idea según la cual las instituciones tradicionales eran instituciones "de lo alto", fundadas, no sobre la naturaleza, sino sobre una herencia sagrada y sobre acciones espirituales que ligan, liberan y "forman" la naturaleza. En lo divino la sangre, en lo divino la familia. Estado, comunidad, familia, afecciones burguesas, deberes en el sentido moderno -es decir exlclusivamente laico, humano y social- son "construcciones", cosas que no existen, que se encuentran fuera de la realidad tradicional, en el mundo de las sombras. La luz de la Tradición no conoce nada de todo esto.

163 Ibid., II, 150 153.

Biblioteca Julius Evola.- *La virilidad espiritual está íntimanete asociada a las civilizaciones de carácter solar que practican cultos masculinos y viriles, frente a los cultos telúricos y ginecocráticos propios de las civilizaciones del Sur. Referida al tipo de culto, la "virilidad espiritual" se manifiesta en las costumbres de las naciones y en sus tradiciones. Esta distinción será esencial para comprender más adelante la diferenciación que establece Evola entre los dos modelos de civilizaciones: la "civilización de la Madre" y la "civilización Olímpica".*

7
DE LA VIRILIDAD ESPIRITUAL

Hemos hablado hasta aquí de lo sagrado, los dioses, el sacerdocio, el culto... interesa subrayar que estas expresiones al estar referidas a los orígenes, no tienen más que una relación lejana con las categorías propias al mundo de la "religión" en el sentido que ha tomado esta palabra desde hace tiempo. En la acepción corriente, la religión reposa sobre la noción de divinidades concebidas como entidades en sí, cuando no sobre la noción de un Dios que, en tanto que ser personal, rige providencialmente el universo. El culto se define entonces esencialmente como una disposición afectiva, como la relación sentimental y devocional que une el "creyente" a este ser o a estos seres, en quienes una ley moral juega, a su vez, un papel fundamental.

Sería vano buscar algo parecido en las formas originales del mundo de la Tradición. Se conocen civilizaciones que no tuvieron, en su principio, ni nombres, ni imágenes para los dioses: fue, entre otros, el caso de los pelasgos. Los romanos mismos, durante dos siglos, no representaron tampoco a sus divinidades: como máximo los representaban con ayuda de un objeto simbólico. No es ni siquiera "animismo" -es decir, la representación general de lo divino y de las fuerzas del universo teniendo como base la idea del alma- lo que corresponde al estadio original, sino que es, por el contrario, la idea o la percepción de puros poderes (164) cuya concepción romana del numen es, aun una vez, una de las expresiones más apropiadas. El numen, a diferencia del deus (tal como este fue concebido luego), no es un ser o una persona, sino una fuerza desnuda, que se define por su facultad de producir efectos, actuar, manifestarse -y el sentido de la presencia real de estos poderes, de estos numina, como algo trascendente e inmanente, maravilloso y temible a la vez, constituía la sustancia de la experiencia original de lo "sagrado" (165). Una frase bien conocida de Servius (166) evidencia el hecho de que en el origen "religión" no era otra cosa que experiencia. Y si los puntos de vista más condicionados no eran excluidos en el exoterismo, es decir, en las formas tradicionales destinadas al pueblo, según la

164 Cf. G.F. MOORE, Origin and growth of religion, London, 1921.
165 Cf.MACCHIORO, Roma Cata, pag. 20; J. MARQUARDT, Le cute chez les Romains, trad., París, 1884, v. I, pags. 9 11; L. PRELLER, Römische Mythologie, Barlín, 1858, pag. 8, 51 52. Como se sabe R. OTTO (Das Heilige, Gotha, 1930) ha empleado la palabra "numinoso" (de numen) para designar precisamente el fondo esencial de la experiencia de lo sagrado.
166 S ERVIUS, (Ad Georg., III, 456): "Majores enim exugnando religionem totum in experientia collocabunt.

enseñanza correspondiente a las "doctrinas internas", las formas personales más o menos objetivas de divinidades no eran más que símbolos de los modos suprarracionales y suprahumanos del ser. Tal como hemos dicho, lo que constituía el centro del mundo de la Tradición era, sea la presencia inmanente, real y viviente, de estos estados en el seno de una élite, sea la aspiración a realizarlas gracias a lo que se llama en el Tibet, y de una manera expresiva, la "vía directa" (167) la que corresponde, en el conjunto, a la iniciación, en tanto que cambio ontológica de naturaleza. Se encuentra en los Upanishads esta frase que podría servir bien de consigna a la doctrina interna tradicional: "Aquel que venera una divinidad diversa del Yo espiritual (atmâ) y que dice: "Ella es diferente a mí, y yo soy diferente que ella", no es un sabio sino tan solo un animal útil a los dioses (168).

Sobre el plano más exterior, existía el rito. Pero apenas se encontraba nada de "religioso" en él y, en aquel que lo celebraba, bien poco del pathos devoto. Se trataba antes de una "técnica divina", es decir de una acción determinante ejercida sobre fuerzas invisibles y estados interiores, técnica parecida, en su espíritu, a la que se ha elaborado en nuestros días para actuar sobre las fuerzas físicas y los estados de la materia. El sacerdote era simplemente aquel que, gracias a su cualificación y a la "virtud" inherente a esta, era capaz de volver esta técnica eficaz. La "religión" correspondía a los indigitamenta del mundo romano antiguo, es decir al conjunto de fórmulas que convenía emplear alternativamente respecto a los diversos numina. Es pues comprensible que oraciones, miedo, esperanza y otros sentimientos, frente a lo que tiene carácter de numen, es decir de poder, tenían tan poco sentido como para un un moderno todo esto puede tener en relación con la producción, por ejemplo, de un fenómeno mecánico. Se trataba, por el contrario -sobre el plano ténico- de conocer relaciones tales, que una vez creada, una causa, por medio del rito correctamente ejecutado, sucede un efecto necesario y constante en el orden de los "poderes" y, en general, sobre el plano de las diferentes fuerzas invisibles y de los diversos estados del ser. La ley de la acción tiene pues la primacía. Pero la ley de la acción es también la de la libertad: ningún lazo se impone espiritualmente a los seres. Estos no tienen nada que esperar, ni nada que temer; tienen que actuar.

Así, según la más antigua visión indo-aria del mundo, se entronizaba, en la cúspide de la jerarquía, la raza brâhmana constituida por naturalezas superiores, dueñas, a través de la fuerza del rito, del brahaman entendido aquí como la fuerza-vida primordial. En cuando a los "dioses", cuando no son personificaciones de la acción ritual, es decir, de los seres actualizados o renovados por esta acción, son fuerzas espirituales que se inclinan ante ella (169). El tipo de hombre que, según la tradición extremo-oriental, posee la autoridad, es asimilado a las inteligencias celestes. Constituye incluso "un tercer poder entre el Cielo y la Tierra". "Sus facultades son

---

167 A. DAVID NEEL, Mystiques et magiciens du Tibet, París, 1929, pag. 245, sigs.
168 Bnhadâranvaka upanishad, I, iv, 10.
169 Cf. OLDENBERG, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Leipzig, 1918; BOUGLE(Reg. Cast., op. cit., pag. 251, 76), muestra que, en la tradición hindú, "el acto religioso por excelencia parece concebido sobre el tipo de un proceso mágico, es una especie de operación mecánica, que, sin la menor intervención moral, coloca los bienes y los males entre las manos del operador", de forma que el brâhamana se impone, no indirectamente, como el representante de otro, sino por su misma personalidad.

amplias y extensas como el Cielo; la fuente secreta de la que deriva es profunda como el abismo". "Sus facultades, sus poderosas virtudes, son iguales a las del cielo" (170). En el antiguo Egipto, incluso los "grandes dioses" podían ser amenazados por la destrucción por los sacerdotes que se encontraban en posesión de las fórmulas sagradas (171). Kamutef, que significa "toro de su madre", es decir aquel que, en tanto que macho, posee la sustancia original, es uno de los títulos del rey egipcio. Desde otro punto de vista, es, como hemos dicho, el que da a los diversos dioses el "don de la vida", el hijo que "regenera al padre" y que, por esto, en relación a lo divino, es más que lo condicionado, es condicionante. Así lo atestigua, entre otras, esta fórmula pronunciada por los reyes egipcios durante los ritos: "O dioses, estais salvados si yo lo estoy; vuestros dobles están salvados si mi doble está salvado a la cabeza de todos los dobles vivientes; todos viven si yo vivo" (172). Fórmulas de gloria, potencia e identificación absoluta son pronunciadas por el alma "osirificada" en el curso de sus pruebas, que se pueden por otra parte asimilar a los grados mismos de la iniciación solar (173). Son las mismas tradiciones quienes prosiguen cuando la literatura alejandrina habla de una "raza santa de reyes-santos", "autónoma e inmaterial", que "opera sin sufrir la acción" (174); y es a esta raza que se refiere una "ciencia sagrada de siglos antiguos", propia a los "Señores del espíritu y del templo", que no está carente de relación con los ritos de la realeza faraónica y que debía precisamente tomar más tarde, en Occidente, el nombre de Ars Regia (175).

En las más altas formas de la luminosa espiritualidad aria, tanto en Grecia como en la Roma antigua y en Extremo-Oriente, la doctrina era inexistente o casi inexistente: solo los ritos eran obligatorios y no podían ser olvidados. A través de ellos y no por los

---

170 Tshung yung, XXIV, I; XXIII, I; XXXI, I, 3 4.

171 Cf. De Mysteriis, VI, 7; PORFIRIO (Epist. Aneb., XXIX) no deja de señalar el contraste que existe entre esta actitud respecto a lo divino y a la adoración religiosa timorata, presente ya en algunos aspectos del culto greco romano.

172 MORET, Royaut. Phar., pag. 232 233. Por ello es comprensible que uno de los primeros egiptólogos haya sido llevado, desde el punto de vista de la religiosidad devocional, a reconocer en los rasgos de la realeza faraónica los del Anticristo o del princeps hujus mundi (J.A. de GOULIANOF, Archéologie égyptienne, Leipzig, 1839, v. II, pag. 452 y sigs.

173 Cf. E.A. WALLIS BUDGE, The Boock of the Dead, Papyrus of Ani, Londres, 1895, c. XVII, 3: "Soy el poderoso que crea su propia luz"; XXVII, 5: "Yo, Osiris, victorioso en la paz y triunfante en el bello Amenti y sobre la montaña de la paz"; XLIV, 2 3, 6: "Me he escondido con vosotros, estrellas sin declive... mi corazón está sobre su trono; pronuncio palabras y sé; en verdad, soy Ra mismo... Soy el primogénito y veo tus misterios. Estoy coronado rey de los dioses y no moriré de la segunda muerte en el otro mundo"; LXXVII, 4: "Pueden los dioses del otro mundo tener miedo de mì; que ante mi se escondan en sus residencias"; CXXXIV, 21: "Soy un espléndido vestido de poder, más poderoso que no importa quien de los seres resplandecientes".

174 Cf. HIPOLITO, Philos., I, 8; M. BERTHELOT, Coll. des anc. alchymistes grecs, París, 1887, v. II, pag. 218. Este "operar sin sufrir la acción, corresponde manifiestamente al "actuar sin actuar" ya mencionado que, según la tradición extremo oriental, es el modo de la "virtud del Cielo" de la misma forma que los "sin rey" corresponden a los que LAO TSE (Tao té king, XV) llama "individuos autónomos" y "señores del yo", los "hombres de la ley primordial" iranios.

175 Cf. J. EVOLA, La Tradición Hermética, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1975, passim. Los títulos de filiación en los reyes "Hijos del sol", "hijos del cielo", etc. no están en contradicción con estos puntos de vista, en tanto que no se trata de concepciones dualistas y "creacionistas" sino de un descenso que es la continuidad de una "influencia", espíritu o emanación única: es como observa C. AGRIPPA (De Occulta Philos. III, 36), "la generación un'voca donde el hijo es parecido al padre en todos sus aspectos y donde el engendrado según la especie es el mismo que el engendrador".

dogmas, se definía la ortodoxia: por prácticas más que por ideas. No era el hecho de no "creer", sino el olvido de los ritos, lo que constituía sacrilegium e impiedad. No se trata aquí de un "formalismo" -como lo desearía la incomprensión de los historiadores modernos más o menos influenciados por la mentalidad protestante- sino, por el contrario, de la ley desnuda de la acción espiritual. En el ritual aqueo-dórico, ninguna relación de sentimientos sino como do ut des (176). No era "religiosamente" como eran tratados los dioses del culto funerario: no amaban a los hombres y los hombres no los amaban. Se quería solo, gracias al culto, apropiarse de ellos e impedir que se entregasen a una acción funesta. La expiatio misma tuvo, originalmente, el carácter de una operación objetiva, comparable al tratamiento médico de una infección, sin nada que se asemejara a un castigo o a un arrepentimiento del alma (177). Las fórmulas que todas las familias patricias, como todas las ciudades antiguas, poseían en propiedad, en el marco de sus relaciones con las fuerzas del destino, eran aquellas cuyos antepasados divinos se habían servido y a los cuales los "poderes", los numina habían cedido; no eran pues más que la herencia de una dominación mística; no una efusión de sentimientos sino un arma sobrenatural eficaz, pero siempre a condición (que vale para toda técnica pura) que nada fuera cambiado en el rito, pues hubiera perdido entonces su eficacia y los poderes se habían encontrado libres de sus lazos (178).

Por todas partes donde el principio tradicional recibió una aplicación completa, nos encontramos en presencia de diferenciacioes jerárquicas de una virilidad trascendente cuya mejor expresión simbólica es la síntesis de dos atributos del patriciado romano, la lanza y el rito. Se encuentran seres que son reges sacrorum y, libres en sí mismos, a menudo consagrados por la inmortalidad olímpica, presentan, en relación a las fuerzas invisibles y divinas, el mismo carácter de centralidad y jugando el mismo papel que los jefes en relación a los hombres, a quienes guían y mandan en razón de su superioridad. Para llegar, hablando de estas cumbres, a todo lo que es "religión" e incluso sacerdocio, en el sentido corriente y moderno de estos términos, la ruta es larga y es sobre la pendiente de la degeneración que es preciso recorrerla.

En relación al mundo concebido en términos de "poderes" y de numina, el mundo del "animismo" marca ya una atenuación, una caida. Esta se acentuará cuando del mundo de las "almas", las cosas y los elementos, se pasará al de los dioses concebidos como personas, en un sentido objetivo y no como alusiones representativas de estados, fuerzas y posibilidades no humanas. Cuando la eficacia del rito declina, el hombre tuvo en efecto tendencia a prestar una individualidad mitológica a estas fuerzas, que tenía primero rasgos según simples relaciones de técnica o que había concebido como máximo en términos de símbolos. Más tarde los concibió según su propia imagen, ya limitadora de las posibilidades humanas mismas; vió a seres personales más potentes hacia los cuales debería ahora volverse con humildad, fe, esperanza y temor, en vistas de obtener, no solo una protección o un éxito, sino también la liberación y la "salvación". El mundo suprarreal sustanciado de acción pura

176 Cf. J. E. HARRISON, Prolegomena to the study of the Greek Religion, Cambridge, 103, passim y pag. 162.
177 F. CUMONT, Les religions orient. dans le paganisme romain, París, 1906.
178 Cf. CICERON, De Harusp. resp., XI, 23; ARNOBE, IV, 31; Fuestel de COULANGES, op. cit., pag. 195.

y clara, fue sustituido por un mundo confuso y subreal de emociones e imaginaciones, esperanzas y terrores, que se convirtió de día en día en cada más unánime y "humano", según las fases sucesivas de una involución general, y de alteración de la tradición pimordial.

Podemos ahora constatar que no es sino durante esta decadencia que se volvió posible distinguir e incluso oponer, función real y función sacerdotal. De hecho, incluso cuando domina una casta sacerdotal, sin alejarse sin embargo del puro espíritu tradicional, ésta, como fue el caso de la India más antigua, tuvo un carácter mucho más "mágico" y real, que religioso, en el sentido usual de este término.

En cuando a lo "mágico", es, sin embargo, bueno señalar que no se trata aquí de lo que, hoy, un gran número de personas piensa del término "magia", tras los prejuicios o falsificaciones, ni el significado que toma este término, cuando se refiere a una ciencia experimental sui generis de la antigüedad (179). La magia designa, por el contrario, aquí, una aptitud especial frente a la realidad espiritual, una actitud de "centralidad" que, como se ha visto, posee relaciones estrechas con la tradición y la iniciación real.

En segundo lugar, es absurdo establecer una relación entre la actitud mágica, el rito puro, la percepción impersonal, directa, "numinosa" de lo divino, y las formas de vida de los salvajes aun ignorantes de la "Verdadera religiosidad". Tal como ya hemos dicho, los salvajes, en la mayor parte de los casos, deben ser considerados, no como representantes de estados infantiles y pre- civilizados de la humanidad, sino como formas residuales extremadamente degeneradas de razas y civilizaciones muy antiguas. Es por ello que el hecho, según el cual ciertas concepciones se reencontraban, entre los salvajes, bajo formas materializadas, tenebrosas y embrujadoras, no debe impedir reconocer el significado y la importancia que tienen, desde que son reconducidas a sus verdaderos orígenes. Así mismo, la "magia" no puede ser entendida sobre la base de estos miserables residuos degenerados, sino, por el contrario, sobre las formas, en que se mantiene de manera activa, luminosa y consciente: formas que coinciden precisamente con lo que llamamos la virilidad espiritual del mundo de la Tradición. No tener la menor idea de todo esto es una de las características entre otras, de algunos modernos "historiadores de la religión", naturalmente muy admirados. Las adulteraciones y las condenas que se encuentran en sus obras tan abundamentemente documentadas, figuran entre las más dignas de desprecio.

179 Es únicamente a esta ciencia inferior que René GUENON reserva el término "magia" (Aperçus sur l'initiation, París, 1945, c. II, XX, XXII), a pesar del sentido superior, más amplio, que la palabra guarda en Occidente hasta el inicio de a edad moderna (se puede citar, a título de ejemplo, Campanella, Agrippa, Della Riviera, Paracelso).

Biblioteca Julius Evola.- *Si el ser humano es una "ser para la muerte", si su destino inevitable es morir y, como enseña el budismo,no ha existido un hombe en toda la historia que haya evitado el encuentro con la muerte, entonces la vida no es sino una preparación para la muerte. De la actitud que tomen las distintas tradiciones en relación a la muerte, dependerá su carácter y naturaleza profunda. No es lo mismo la inhumación que reintegra al ser en el seno de la tierra madre, que la iniceración que hace ascender la llama hasta el cielo.*

8
LAS DOS VIAS DE ULTRATUMBA

En este punto, conviene indicar las relaciones que existen entre las ideas ya expuestas y el problema de los destinos de ultra- tumba. Es necesario, aquí también, referirse a enseñanzas que, en la época actual, casi han desaparecido.

Pensar que el alma de todos los hombres sea inmortal, es una creencia extraña y de la que se encuentran muy pocas huellas en el mundo de la Tradición. Tradicionalmente, se distinguía, ante todo, la verdadera inmortalidad (que equivalía a una participación en la naturaleza olímpica de un dios) de la simple supervivencia; se consideraban luego diversas formas posibles de supervivencia; se planteaba el problema del post-mortem de una forma particular para cada individuo, teniendo en cuenta, además, diversos elementos comprendidos en la componente humana, pues se estaba lejos de reducir el hombre al simple binomio "alma-cuerpo".

En las tradiciones antiguas, se enseñaba, en efecto, bajo formas variadas, que fuera del cuerpo psíquico, el hombre se compone esencialmente de tres entidades o principios, teniendo cada uno un carácter y un destino propios. El primero corresponde al "Yo" consciente que se despierta con el cuerpo y se forma paralelamente al desarrollo biológico de este último: es la personalidad ordinaria. El segundo fue designado bajo el nombre de "demonio", de "manes" o de "lares" y también de "doble" y de "totem". El tercero corresponde a lo que procede de la primera entidad tras la muerte: para la mayoría es la "sombra".

Durante el tiempo que pertenece a la "naturaleza" la raíz última de un ser humano es el "demonio" palabra que, sin embargo, no tiene aquí el sentido moral de entidad malvada que le ha dado el cristianismo. El demonio podría definirse respecto al hombre, considerado de forma naturalista, como la fuerza profunda que, originalmente, ha determinado una conciencia en la forma finita y en el cuerpo, donde se encuentra viviendo en el mundo visible, y que permanece luego, por así decirlo, "tras" el individuo, en el preconsciente y en el subconsciente, a base de procesos orgánicos y relaciones sutiles con el ambiente, con los demás seres y con el destino pasado y futuro, relaciones que escapan habitualmente a toda percepción directa. A este respecto, muchas tradiciones han hecho corresponder a menudo el "demonio" a lo que se llama el "doble", por ejemplo cuando se alude a un alma del alma y a un alma del cuerpo mismo. Se ha puesto también en estrecha relación con el ancestro primordial o totem, concebido como alma y vida unitaria generadora de un linaje, de una familia,

gens o tribu, es decir. en un sentido más general que el que le atribuye una cierta etnología moderna. Los individuos del grupo aparecen entonces como otras tantas encarnaciones o emanaciones de este demonio o totem, "espíritu" de su sangre: viven en él y de él, que sin embargo los supera, como la matriz supera cada una de las formas particulares que produce y modela a partir de su sustancia. En la tradición hindú, lo que corresponde al demonio es el principio del ser profundo del hombre, llamado linga sharira. Linga evoca precisamente la idea de un poder generador, al cual corresponde el origen posible de genius o genera, actuar en el sentido de engendrar, y la creencia romana y griega que el genius o lar (=demonio) es la fuerza procreadora misma sin la cual una familia se extinguiría (180). Por otra parte, el hecho de que los totems hayan estado a menudo asociados a las "almas" de especies animales determinadas y que sea sobre todo la serpiente, animal esencialmente ctònico, quien haya estado relacionado por el mundo clásico con la idea del demonio y del genio nos indica que esta fuerza, bajo su aspecto inmediato, es esencialmente subpersonal, que pertenece a la naturaleza, al mundo inferior. Según el simbolismo de la tradición romana, la residencia de los lares está bajo tierra, bajo la custodia de un principio femenino, Mania, que es Mater Larum (181).

Según la enseñanza esotérica, a la muerte del cuerpo el hombre ordinario pierde en general lo que ha constituido su personalidad, -ya ilusoria, por lo demás- durante la vida. No queda más que la personalidad reducida de una sombra, destinada a disolverse tras un período más o menos largo, cuyo término corresponde a lo que se llamaba "la segunda muerte" (182). Los principios vitales esenciales del muerto, vuelven al totem, casi como a una materia prima eterna e inagotable, de donde renacerá la vida bajo otras formas individuales, sometidas a un destino idéntico. Tal es la razón por la cual los totems, manes, lares o penates -reconocidos precisamente como "los dioses que nos hacen vivir" pues "alimentan nuestro cuerpo y dirigen nuestra alma"(183) -se identificaban también con los muertos, y es igualmente porque el culto de los ancestros, de demonios y de la fuerza generadora invisible presente en cada uno, se confundía a menudo con el de los muertos. Las "almas" de los difuntos continuaban viviendo en los dioses manes -dii manes- en quien se resolvían también en estas fuerzas de la sangre del

180 Cf. MARQUARDT, Cult. Rom., cit. v. I, pag. 148 9.
181 Cf. VARRON, IX, 61.
182 La tradición egipcia utiliza precisamente la expresión de "dos veces muertos" para los que resultan condenados durante el "juicio" post mortem. Terminan por convertirse en la proyección del mundo inferior Amâm (el Devorador) o Am mit (El Devorador de muertos) (cf. W. BUDGE, Book of the Dead, Papyrus of Ani, Londres, 1895, pag. CXXX, 257; y el texto c. XXXb, donde se dice: "Pueda no ser dado al devorador Amemet prevalecer sobre ella (la muerte)" y cap. XLIV, I, sigs., donde se dan las fórmulas "para no morir una segunda vez en el otro mundo"). El "juicio" es una alegoría; se trata de un proceso impersonal y objetivo, tal como lo atestigua el símbolo de la balanza que pesa el "corazón" de los difuntos, pues nada puede impedir que una balanza se incline hacia el platillo más pesado. En cuando a la "condena", implica la incapacidad de realizar ninguna de las posibilidades de inmortalidad concedidas post mortem, posibilidades a las cuales hacen alusión muchas enseñanzas tradicionales de Egipto y el Tibet, que poseen, una y otra, un "Libro de los Muertos" especial, y hasta las tradiciones aztecas sobre las "pruebas" del muerto y sobre sus salvoconductos mágicos.
183 MACROBIO, Sat., III, v.

linaje, de la raza o de la familia, donde se manifiesta y prosigue, precisamente, la vida de estos dioses manes.

Esta enseñanza concierne al orden natural. Pero hay otra, relativa a una posibilidad de orden superior, es decir, a una solución diferente, privilegiada, aristocrático-sagrada, del problema de la supervivencia. Esta segunda enseñanza sirve de punto de unión con las ideas ya expuestas respecto de los ancestros que, por su "victoria", determinan una herencia sagrada para la descendencia patricia que sigue y renueva el rito.

Los "héroes" o semi-dioses, a los cuales las castas superiores y las familias nobles de la antigüedad tradicionales hacían remontar sus orígenes, no eran seres que, a su muerte, emitían como los otros una "sombra", larva del Yo, destinada a su vez a morir, o que habían sido vencidas en las pruebas del más allá; eran, por el contrario, seres que habían conseguido la vida propia, subsistente en sí misma, trascendente e incorruptible, de un "dios"; eran seres que "habían triunfado sobre la segunda muerte". Lo cual era posible en tanto que, más o menos directamente, habían hecho sufrir a su fuerza vital este cambio de naturaleza, del cual ya hemos hablado a propósito del sentido trascendente del "sacrificio". Es en Egipto donde fue expuesto en los términos más claros la tarea consistente en formar, gracias a una operación ritual apropiada, en la sustancia del ka -no designando el "doble" o demonio- una especie de nuevo cuerpo incorruptible -el sahu- destinado a reemplazar el cuerpo de carne y a "permanecer en pié" en lo invisible. La misma concepción se encuentra en otras tradiciones en relación con la noción de "cuerpo inmortal"; "cuerpo de gloria" o de "resurrección". En otras tradiciones griegas del período homérico (como por lo demás en el período ario de los Vedas), no se concebía la supervivencia solo del alma, sino la supervivencia total de los que eran "arrebatados" o "hechos invisibles" por los dioses en la "Isla de los Bienaventurados" donde no se muere y se pensaba que conservan el alma y el cuerpo unidos indisolublemente (184), es preciso no ver en todo esto, como muchos historiadores de las religiones creen hoy, una representación materialista grosera, sino que se trata frecuentemente de lo contrario, esto es la expresión simbólica de la idea de un "cuerpo inmortal" en tanto que condición de la inmortalidad, idea que ha encontrado en el esoterismo extremo- oriental, en el taoismo operativo, una expresión clásica (185). El sahu egipcio, formado por el rito, gracias al cual el muerto puede habitar entre los dioses solares, "designa un cuerpo que ha obtenido un grado de conocimiento, de poder y de gloria, asegurándole la duración y la incorruptibilidad". A él corresponde la fórmula: "Tu alma vive, tu cuerpo crece, al mandato de Ra mismo, sin disminución y sin falta, como Ra, eternamente" (186). La conquista de la inmortalidad, el triunfo sobre las potencias adversas de disolución, están precisamente en relación, aquí, con la integralidad, con la inseparabilidad del alma del cuerpo, de un cuerpo que no perece (187). Esta fórmula védica es particularmente expresiva: "Habiendo abandonado toda

184 Cf. RODHE, Psyche, cit., v. I, pag. 97, sigs.

185 Cf. Il Libro del Principio e della sua azione, de LAO TSE, traducido y comentado por J. EVOLA, Milán, 1960.

186 BUDGE, op. cit., pag. LIX LX.

187 Ibid., pag. LIX y texto, c. XXVI, 6 9; XXVII, 5; LXXXIX, 12: "Pueda conservarse su cuerpo, pueda ser una forma glorificada, pueda no perecer jamás y jamás conocer la corrupción.

falta, vuelve a la casa. Unete, lleno de esplendor, con el cuerpo"(188). El dogma cristiano de la "resurrección de la carne" en el "juicio final" es el último eco de esta idea, del cual la huella se encuentra hasta en la alta prehistoria (189).

En estos casos, la muerte no es un fin, sino una realización. Es una "muerte triunfal" e inmortalizante, aquella, por la que en algunas formas tradicionales helénicas el muerto era llamado "héroe" y morir se decía "engendrar semi-dioses"; por ello se representaba frecuentemente al difundo con una corona -a menudo colocada sobre su cabeza por la diosa de la victoria- hecha del mismo mirto que señalaba a los iniciados en Eleusis; el día de la muerte, en el lenguaje litúrgico católico mismo, es llamado dies natalis; así mismo en Egipto las tumbas de los muertos "osirificados" eran llamadas "casas de inmortalidad" y el más allá concebido como el "país del triunfo", ta-en-mâaXeru; el "demonio" del Emperador en Roma era adorado como divino; y, de una forma más general, los reyes, los legisladores, los vencedores, los creadores de las instituciones o tradiciones que, se pensaba, implicaban precisamente una acción y una conquista más allá de la naturaleza, aparecían, tras su muerte, como héroes, semi-dioses, dioses o avatares de dioses. En concepciones de este género es preciso también buscar la base sagrada de la autoridad que los ancianos poseían en muchas civilizaciones antiguas: pues se reconocía en ellos, -al estas más próximos que los otros del fin-, la manifestación de la fuerza divina que, con la muerte, habría culminado su total liberación (190).

El destino del alma en el ultra-tumba comporta pues dos vías opuestas. La una es el "sendero de los dioses", llamado también la "vía solar" o de "Zeus", que conduce a la estancia luminosa de los inmortales, representada con cumbres, cielos o islas, del Walhalla y del Asgard nórdicos hasta la "Casa del Sol" azteco- peruana reservada igualmente a los reyes, a los héroes y a los nobles. La otra es la vía de los que no sobreviven realmente, que se disuelven poco a poco en el tronco originario, en los totems, los únicos que no mueren: es la vía del Hades, de los "Infiernos", del Niflheim, y divinidades ctónicas (191). Se encuentra exactamente la misma enseñanza en la tradición hindú en la que expresiones deva-yana y pitr-yana significan precisamente

---

188 Rg Veda, X, 14, 8.

189 Cf. J. MAINAG, Les religions dans la préhistoire (París, 1921). Es con razón que D. MEREJKOWSKY escribe (Dante, Bolonia, 1939, pag. 252): "En la antigüedad paleolítica el alma y el cuerpo son inseparables; unidos en este mundo, permanecen unidos en el otro. Aunque esto pueda parecer extraño, los hombres de las cavernas sabían ya a propósito de la "resurrección de la carne" algo que Sócrates y Platón, con su "inmortalidad del alma" ignoraban o habían olvidado ya".

190 Esta justificación de la autoridad de los ancianos se ha conservado en algunas poblaciones salvajes. Cf. LEVY BRUHUL, Alma primitiva, cit., pag. 269 271.

191 Se encuentran entre los pueblos asirio babilonios concepciones relativas a un estado larvario, análogo al del Hades helénico, para la mayor parte de las edades recientes (post diluvianas): como el scheol oscuro y mudo de los judíos, donde las almas de los muertos, comprendidas las de los patriarcas, como Abraham o David, debían llevar una existencia inconsciente e impersonal. Cf. T. ZIELINSKI, La Sybile, París, 1924, pag. 44. La idea de tormentos, terrores y castigos en el más allá la idea cristiana del "infierno" es reciente y ajena a las formas puras y originarias de la Tradición donde se encuentra solo afirmada la alternativa entre la supervivencia aristocrática, heroica, solar, olímpica, para los unos y el destino de disolución, de pérdida de la conciencia personal, de vida larvaria o de retorno al ciclo de las generaciones para los demàs. En diversas tradiciones como, por ejemplo, la del Egipto de los orígenes y, en parte, la del antiguo México el problema de una existencia post mortem, para los que sufren el segundo destino, ni siquiera se planteaba.

"sendero de los dioses" y "sendero de los ancestros" (en el sentido de totem). Se ha dicho: "Estos dos senderos, uno luminoso, y el otro oscuro, son considerados como eternos en el universo. Siguiendo el uno, el hombre se va y no vuelve más; siguiendo la otra, vuelve de nuevo". El primero, asociado analógicamente al Fuego, a la luz, al día, a los seis meses del ascenso solar, más allá de la "puerta del sol" y la región de la claridad, conduce a Brahma", es decir al estado incondicionado. El otro, que corresponde al humo, a la noche, a los seis meses del descenso solar, lleva a la Luna, símbolo del principio de las transformaciones y del devenir, que aparece aquí como el símbolo del ciclo de los seres finitos, pululando y transpasando como otras encarnaciones caducas de las fuerzas ancestrales (192). El simbolismo según el cual los que recorren la vía lunar deben alimentar a los manes y son luego de nuevo "sacrificados" por estos en la semilla de nuevos nacimientos mortales, es particularmente interesante (193). Otro símbolo muy expresivo se encuentra en la tradición griega: los que no han sido iniciados, es decir, la mayoría son condenados, en el Hades, al trabajo de las Danaides, dicho de otra forma, a llevar en agua, en ánforas agujereadas en toneles sin fondo, sin poder jamás llenarlos, imagen de la insignificancia de su vida pasagera que sin embargo renace siempre en vano. Otro símbolo griego equivalente es el de Oknos que, en la llanura del Leteo, fabrica una cuerda, que súbitamente devora un asno. Oknos simboliza la obra del hombre (194) mientras que el asno, tradicionalmente, encarna la potencia "demoníaca", hasta el punto de que en Egipto se encuentra asociado a la serpiente de las tinieblas y a Am-mit, el "devorador de los muertos (195).

Se encuentran también, en este terreno, las ideas fundamentales ya indicadas a propósito de las "dos naturalezas", a partir de las cuales podemos entender el significado que revestía la existencia en la antigüedad, no solo de dos órdenes de divinidades, las unas urano-solares, las otras telúrico-lunares, sino también de dos tipos esencialmente distintos y en ocasiones incluso opuestas, de ritos y de cultos (196). Se puede decir que la medida según la cual una civilización pertenece al tipo que hemos llamado "tradicional" está determinada precisamente por el grado de preponderancia de cultos y ritos del primer tipo en relación a los del segundo. Así se encuentran

192 Cf. Maitrâyanî upanishad, VI, 30 donde la "vía de los ancestros" es también llamada la "vía de la Madre" (se verá la importancia de esta última designación, cuando hablaremos de la civilización de la "Madre"); Bhagavad gitâ, VIII, 24 5 6. PLUTARCO se reciere a una enseñanza casi idéntica, De facie in orb. lun., 942 a 945 d.

193 Brhadâranyaha upanishad, VI, 15 16.

194 Cf. ROHDE, Psyche, op. cit., I, 316 317.

195 Cf. BUDGE, cit., pag. 248.

196 Para el mundo clásico, cf. A, BAEUMLER, Intr. a BACHOFFEN, Der Mythos von Orient und Okzident, cit., pag. XLVIII: "Todas las características esenciales de la relaciòn griega se refieren a la oposición entre los dioses ctónicos y los dioses olímpicos. La oposición no existe simplemente entre Aides, Perséfone, Démeter y Dionisos de una parte Zeus, Hera, Atenea, Apolo, de otra. No se trata solo de la diferencia existente entre dos órdenes de dioses, sino también de la oposición entre modos de cultos completamente distintos. Y las consecuencias de esta posición se manifiestan hasta en las instrucciones más detalladas del culto divino cotidiano". En la segunda parte de esta obra, constataremos que una oposición análoga se encuentra en la otras civilizaciones cuya desarrollo detallaremos.

precisadas, desde este punto de vista particular, la naturaleza y la función de los ritos igualmente propios al mundo de la "virilidad espiritual".

Una de las características de lo que pretende ser hoy la "ciencia de las religiones" es precisamente esta: desde que, por casualidad, se descubre la llave para cierta puerta, se cree poder servirse de ella para abrir cualquier otra. Es así como habiendo llegado al conocimiento de los totems, algunos se han puesto a ver totems por todas partes. Se ha llegado a aplicar, con desenvoltura, la interpretación "totémica" incluso a las formas de grandes tradiciones, pensando encontrar su mejor explicación en el estudio de las poblaciones salvajes. Y como si esto no bastara, se llega a formular una teoría sexual de los totems.

No diremos, por nuestra parte que, de los totems de estas poblaciones a la realeza tradicional, haya habido una evolución en el sentido temporal del término. Pero desde un punto de vista ideal, es sin embargo posible, a este respecto hablar de progreso. Una tradición real o incluso solo aristocrática nace allí donde no hay dominación de los totems, sino dominación sobre los totems, justo donde el lazo se invierte y las fuerzas profundas del linage son asumidas y orientadas supra-biológicamente por un principio sobrenatural, hacia una conlcusión de "victoria" y de inmortalización olímpica (197). Establecer promiscuidades ambiguas que abren primeramente los individuos a los poderes de los que dependen en tanto que seres naturales, haciendo caer cada vez más bajo el centro de su ser en lo colectivo y lo pre-personal; apaciguar o volver propicias algunas influencias del mundo inferior permitiéndoles encarnarse, como aspiran, en el alma y en el mundo de los hombres, tal es esta la esencia de un culto subterráneo, totémico, goético, que no es pues, en realidad, más que una prolongación del modo de ser de los que no tienen ni culto ni rito, o es el signo de la extrema degeneración de los formas tradicionales más elevadas. Arrancar los seres a la dominación de los totems, fortificarlos, encaminarlos hacia la realización de una forma espiritual y de un límite, llevarlos invisiblemente sobre la línea de las influencias capaces de favorecer un destino de inmortalidad heroica y liberada, tal era, por el contrario, el fin del culto aristocrático (198). Si se permanece fiel a este culto, el destino del Hades era suspendido y la "vía de la Madre" abolida. Si, por el contrario, los ritos divinos eran abandonados, este destino se restablecía, la fuerza

197 En las tradiciones helénicas, esta concepción recibió una de sus expresiones en los templos donde se encuentra, junto al lado de la "tumba" de un antiguo dios ctónico, el altar del culto de un "héroe" o de una divinidad de tipo olímpico. Esto quiere decir que un antiguo "demonio" ha sido vencido y "muerto, que ha sufrido la transformación "sacrificial". Su morada ctónica es concebida como una "tumba" cuando el demonio pasa a la forma superior, bajo el aspecto de un dios que lleva diferentes nombres (p. ej. el Apolo del templo de Delfos, donde se encontraba la tumba de Python) o de un hombre que, en tanto qu héroe, adquiere la inmortalidad privilegiada (cf. RONDE, Psyche, I, pag. 134, 141, 144). Las asociaciones clásicas entre las serpientes y los héroes deben ser interpretadas como la subsistencia del símbolo ctónico propio a una fuerza inferior, en un principio, que ha dominado la naturaleza (Cf. HARRISON, Prolegomena, cit., pag. 328 y sigs.).

198 De aquí nace la idea, en muchas tradiciones, de un doble demonio: uno divino y propicio el "buen demonio", agathos daimon el otro terretre, relacionado sobre todo al cuerpo y a las pasiones (cf. p. ej. SERVIUS, Aen., VI, 743, CENSORIUS, De Die Nat., 3 y sigs.). El primero puede representar las influencias transformadas, la herencia "triunfal" que el individuo puede confirmar y renovar, o bien traicionar cuando cede a su naturaleza inferior, expresada por el otro demonio.

ambigua y demoníaca del totem volvía a ser todopoderosa. Tal era el sentido de la enseñanza oriental ya mencionada, según la cual aquel que olvida los ritos no escapa al "infierno", incluso si por "infierno" no se entiende un cierto nivel existencial en esta vida, sino un destino en el más allá. En su sentido más profundo, el deber de mantener, alimentar o desarrollar sin interrupción el fuego místico, cuerpo del dios de las familias, ciudades e imperios y, -según una expresión védica particularmente significativa a este respecto-, guardián de inmortalidad (199), ocultaba la promesa ritual de mantener, alimentar y desarrollar sin interrupción el principio de un destino superior y el contacto con el supramundo creados por el ancestro. Contemplándolo así, este fuego presenta una relación más estrecha con el de -segun la concepción hindú y griega y, en general, según el ritual olímpico y ario de la cremación- la pira funeraria, un símbolo de la fuerza que consume los últimos restos de la naturaleza terrestre del muerto hasta que se actualiza, más allá de esta, la "forma fulgurante" de un inmortal (200).

199 Rg Veda, VI, 7, 7. Para la relación que existe entre el fuego de las familias nobles y el destino de una supervivencia divina, cf. también Mânavadharmashastra, II, 232.

200 Esta forma es, en cierta manera, la forma supra individua del ancestro divino o del dios, en el cual la conciencia limitada del individuo se transforma (por ello, en Grecia, el nombre del muerto era en ocasiones reemplazado por el del héroe de su linaje: cf. ROHDE, Psyche, v. II, pag. 361). En el límite, se trata de esta "forma hecha de gloria", anterior al cuerpo y "puesto en este para darle una actividad propia", forma que, en la tradición irania, se relaciona con el "primer hombre hecho de luz' cuya fuerza vital, cuando muere, "fue ocultada bajo la tierra", y da nacimiento a los hombres (cf. REITZTENSTEIN SCHAEDER, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig, 1926, pag. 230 y sigs.). Se podría también aludir al "propio rostro, tal como existía antes de la creación" de la que habla el Zen.

***Biblioteca Julius Evola**.- Las civilizaciones no son eternas, sino transitorias. Como si se tratara de un ser humano, nacen, creden, se desarrollan y mueren y son sustituidas por otras que a su vez siguen el mismo ciclo. El tipo de civilización que crean deriva del elemento raza, íntimamente ligado al tipo de tradición que han heredado y que asumen. La metafísica de la historia enseña que las civilizaciones siguen leyes cíclicas. Evola, en este capítulo define el elemento fundamental para constatar la decadencia de las civilizaciones, el ascenso progresivo del "demos".*

9
VIDA Y MUERTE DE LAS CIVILIZACIONES

Allí donde la tradición conserva toda su fuerza, la dinastía o sucesión de reyes sagrados representa pues un eje de luz y de eternidad en el tiempo y la presencia victoriosa del supramundo en el mundo, la componente "olímpica" que transfigura el elemento demoníaco del demos y da un sentido superior a todo lo que es Estado, nación y raza. E incluso en las capas más bajas, el lazo jerárquico creado por una relación consciente y viril constituía un medio de avance y participación.

De hecho, incluso la simple ley, emanada de lo alto e investida de una autoridad absoluta, era, para los que no podían alumbrar ellos mismos el fuego sobrenatural, una referencia y un sostén más allá de la simple individualidad humana. En realidad, la adhesión íntima, libre y efectiva de toda una vida humana a las normas tradicionales, incluso en la ausencia de una plena comprensión de su dimensión interna susceptible de justificarla, actuaba de tal forma que esta vida adquiría objetivamente un sentido superior: a través de la obediencia y la fidelidad, a través de la acción conforme a los principios y a los límites tradicionales, una fuerza invisible la modelaba y la situaba sobre la misma dirección que la de este eje sobrenatural, que en los demás -el pequeño número en la cúspide- vivía en el estado de verdad, de realización, de luz. Así se formaba un organismo estable y animado, constantemente orientado hacia el supramundo, santificado en potencia y en acto según sus grados jerárquicos y en todos los dominios del pensamiento, del sentimiento, de la acción y de la lucha. Era en este clima que vivía el mundo de la Tradición. "Toda la vida exterior era un rito, es decir, un movimiento de aproximación, más o menos eficaz según los individuos y los grupos, hacia una verdad que la vida exterior, en sí, no puede dar pero permite, si es vivida santamente, realizarla parcial o íntegramente. Estos pueblos vivían la misma vida que habían vivido durante siglos; se servían de este mundo como de una escala para llegar a liberarse del mundo. Estos pueblos pensaban santamente, actuaban santamente, amaban santamente, odiaban santamente, se mataban santamente, habían esculpido un templo único en un bosque de templos, a través del cual rugía el torrente de las aguas, y este templo era el lecho de un arroyo, la verdad tradicional, la sílaba santa en el corazón purificado"(201).

---

201 Expresiones de G. de GIORGIO (Azione e contemplazione, en "La Torre", nº 2, 1930).

A este nivel, salir de la Tradición significaba salir de la verdadera vida; abandonar los ritos, alterar o violar las leyes, confundir las castas; retrotraerse del cosmos al caos, caer bajo el poder de los elementos y de los totems, seguir la "vía de los infiernos", donde la muerte es una realidad, y un destino de contingencia y de disolución domina en todas las cosas.

Y esto era válido para los individuos y para los pueblos.

Resulta de todas las constataciones históricas que las civilizaciones están destinadas, como el hombre, tras una aurora y un período de impulso, a decaer y a desaparecer. Se ha intentado descubrir la ley que preside tal destino: la causa del declive de las civilizaciones. Esta causa no podrá jamás ser encontrada en el mundo exterior, no podrá jamás ser definida por factores puramente históricos y naturales.

Entre los diversos autores, Gobineau es quizás quien ha sabido mostrar mejor la insuficiencia de la mayor parte de las causas empíricas, adoptadas para explicar el crepúsculo de las grandes civilizaciones. Nos ha mostrado, por ejemplo, que una civilización no se hunde en absoluto por el mero hecho que su potencia política haya sido rota o transtornada. "La misma forma de civilización, persiste en ocasiones bajo una dominación extranjera, desafía los acontecimiento más calamitosos, mientras que, otras veces, en presencia de desgracias oscuras, desaparece" (202). No son siquiera las cualidades de los gobiernos, en un sentido empírico -es decir, administrativo-organizador- quienes tienen gran influencia sobre la longevidad de las civilizaciones: al igual que los organismos, estos -observa siempre Gobineau- pueden incluso resistir largo tiempo aun sufriendo afecciones desorganizadoras. La India y, ante todo, la Europa feudal, se caracterizan precisamente por un "pluralismo" evidente, por la ausencia de una organización única, una economía y una legislación unificada, -factores de antagonismos siempre renacientes- y ofrecen el ejemplo de una unidad espiritual, la vida de una tradición única. No se puede siquiera atribuir la ruina de las civilizaciones a lo que se ha llamado la corrupción de las costumbres, en el sentido profano, moralista y burgués, del término. Puede ser, como máximo, un efecto o un signo: jamás es la verdadera causa. En la mayor parte de los casos, es preciso reconocer, con Nietzsche, que allí donde empieza a existir preocupación por una "moral", allí, ya hay decadencia (203): el mos de las antiguas "edades históricas" de las que habla Vico no había tenido jamás nada que ver con limitaciones moralistas. La tradición extremo-oriental, en particular, ha puesto perfectamente en claro la idea de que la moral y la ley en general (en el sentido conformista y social) aparecen allí donde no se conoce ya la "virtud", ni la "Vía": "perdida la Vía, resta la virtud; perdida la virtud, queda la ética; perdida la ética, queda el derecho; perdido el derecho, queda la costumbre. La costumbre no es más que el aspecto exterior de la ética y marca el principio de la decadencia" (204).

---

202 GOBINEAU, Essai sur 'inegalité des races humaines, París, 1884, pag. 1.

203 GOBINAU (op. cit., pag. 10), dice con razón: "Lejos de descubrir en las sociedades jóvenes una superioridad moral, no dudo que las sociedades, envejeciendo, y en consecuencia aproximàndose a su caida, no presentan a los ojos del censor un estado mucho más satisfactorio".

204 LAO TSE, Tao te king, XXXVIII.

En cuanto a las leyes tradicionales, el hecho de que su carácter sagrado y su finalidad trascendente les confieran un valor no humano, no pueden de ninguna manera ser remitidos al plano de una moral, en el sentido corriente del término. El antagonismo de los pueblos, el estado de guerra, no es tampoco, en sí mismo, susceptible de causar la ruina de una civilización: la idea del peligro, y de la conquista, puede, por el contrario, volver a soldar, incluso materialmente, las mallas de una estructura unitaria, reavivar una unidad espiritual en sus manifestaciones exteriores, mientras que la paz y el bienestar pueden conducir a un estado de tensión reducida, que facilita la acción de las causas más profundas de una posible desintegración (205).

Ante la insuficiencia de estas explicaciones, se invoca en ocasiones la idea de la raza. La unidad y la pueza de la sangre estarían en la base de la vida y de la fuerza de una civilización; la mezcla de la sangre sería la causa inicial de su decadencia. Pero se trata, aquí también, de una ilusión: una ilusión que rebaja además la idea de civilización al plano naturalista y biológico, ya que es más o menos sobre este plano que se concibe hoy la raza. Contemplada bajo este ángulo, la raza, la sangre, la pureza hereditaria de la sangre, no son más que una simple "materia". Una civilización en el sentido verdadero del término, es decir tradicional, no nace más que cuando, sobre esta materia, actúa una fuerza de orden superior y sobrenatural: la fuerza a la cual corresponde precisamente una suprema función "pontifical", la componente del rito, el principio de la espiritualidad en tanto que fundamento de la diferenciación jerárquica. En el origen de toda civilización verdadera había un hecho "divino" (el mito de los fundadores divinos ha sido común a todas las grandes civilizaciones): por ello ningún factor humano o natural podrá verdaderamente explicarlo. La alteración y el declive de las civilizaciones se deben a un hecho del mismo orden, pero de sentido opuesto degenerante. Cuando una raza ha perdido el contacto con lo único que posee y puede darle estabilidad, con el mundo del "ser"; cuando también ha decaido en lo que constituye el elemento más sútil, pero al mismo tiempo mas esencial, a saber la raza interior, la raza del espíritu, respecto a la cual la raza del cuerpo y del alma no son más que manifestaciones y medios de expresión (206), entonces los organismos colectivos de los que se ha formado, cualquiera que sea su grandeza y su poder, descienden fatalmente en el mundo de la contingencia: están a merced de lo irracional, de lo variable, de lo "histórico", de lo que es condicionado por lo bajo y por lo exterior.

La sangre, la pureza étnica, son elementos que, incluso en las civilizaciones tradicionales, tienen su valor: valor cuya naturaleza no justifica el empleo, para los hombres, de los criterios en virtud de los cuales el carácter de "pura sangre" decide perentoriamente cualidades de un perro o de un caballo, como han afirmado, o poco más, algunas ideologías racistas modernas. El factor "sangre" o "raza" tiene su importancia, por que no es en lo mental -en el cerebro y en las opiniones del individuo- sino en las fuerzas más profundas de vida donde viven y actúan las tradiciones en tanto

205 Para la crítica de las causas presumidas del crepúsculo de las civilizaciones, cf. GOBINEAU, op. cit., pag. 16 30, 77.

206 Sobre la noción competa de raza y las relaciones entre la raza del cuerpo, del alma y del spíritu, cf. nuestra obra: Sintesi di dottrina della razza, Milán, 1941.

que energías típicas y formadoras (207). La sangre registra los efectos de esta acción, y ofrece, a través de la herencia, una materia ya afinada y preformada, tal que a lo largo de generaciones, realizaciones similares a las originarias estén preparadas y puedan desarrollarse de forma natural y casi expontánea. Es sobre esta base -y solo sobre esta base- que el mundo de la Tradición, como se verá, reconoce a menudo el carácter hereditario de las castas e impone la ley endogámica. Pero, si se considera la Tradición allí donde el régimen de las castas fue precisamente el más riguroso, es decir, en la sociedad indo-aria, el simple hecho del nacimiento, aunque necesario, no era considerado suficiente: era preciso que la cualidad virtualmente conferida por el nacimiento fuera actualizada mediante la iniciación. Tal como hemos indicado ya, se llega hasta a afirmar en el Manavadharmashastra que el arya mismo, mientras no ha pasado por la iniciación o "segundo nacimiento", no es superior al shudra. Así mismo, las tres diferenciaciones especiales del fuego divino servían de almas a los tres pishtra iranios los más elevados en la jerarquía y la pertenencia definitiva a ésta era confirmada igualmente por la iniciación. Así, incluso en estos casos, era preciso no perder de vista la dualidad de los factores, no confundir el elemento formador con el elemento formado, lo condicionante con lo condicionado. Las castas superiores y las aristocracias tradicionales, y de una forma más general, las civilizaciones y las razas superiores -las cuales, en relación a las demás, tienen la misma posición que las castas, que han recibido una consagración en relación a las castas plebeyas de los "hijos de la Tierra"- no se explican por la sangre, sino a través de la sangre, por algo que va más allá de la sangre misma y que posee un carácter metabiológico.

Cuando esta "cosa" tiene verdaderamente poder, cuando constituye el núcleo más profundo y sólido de una sociedad tradicional, mientras una civilización puede mantenerse y reafirmarse frente a mezclas y alteraciones étnicas que no presentan un carácter netamente destructor, puede incluso reaccionar sobre los elementos heterogéneos, formarlos, reducirlos gradualmente a su tipo o reproducirse asi, en tanto, podríamos decir, que nueva unidad "expansiva". Incluso en los tiempos históricos, no faltan ejemplos de este tipo: China, Grecia, Roma, el Islam. Cuando la raíz generadora "de lo alto" deja de estar viviente en una civilización y su "raza del espíritu" está postrada o quebrada, es en ese momento cuando -paralelamente a su secularización y a su humanización- su declive ha comenzado (208). En esta situación disminuida, las únicas fuerzas sobre las cuales es aun posible contar son las de una sangre que, por raza e instinto, lleva aun en él, atávicamente, como eco, la impronta del elemento superior desaparecido: y solo desde este punto de vista la tesis "racista" de la defensa de la

207 Si por "religión" se entiende simplemente el fenómeno devocional, hecho de creencias y sentimientos subjetivos es decir, esencialmente humanos que ha sucedido al poder antiguo del rito y a la función objetiva de los mediadores divinos, se debe reconocer con GOBINEAU, (op. cit., cap. II) que el debilitamiento de las ideas religiosas no es tampoco la verdadera causa del declive de las civilizaciones.

208 Podemos tomar en consideración la tesis de A. J. TOYNBEE (A study of History, London, 1941) según la cual, a parte de algunas excepciones, no hay ejemplos de civilizaciones que hayan sido asesinadas, sino civilizaciones que han muerto. Por todas partes donde la fuerza interior subsiste y no abdica, las dificultades, los peligros, los ambientes hostiles, los ataques e incluso las invasiones se vuelven un estimulante, en un desafío que obliga a esta fuerza a reaccionar, de una forma creadora. Toynbee ve incluso en este desafío la condición para la afirmación y el desarrollo de las civilizaciones.

pureza de la sangre puede tener una razón de ser, al menos para impedir, o retardar la desembocadura fatal del proceso de degeneración. Pero prevenir verdaderamente esta desembocadura es imposible sin un despertar interior.

Podemos desarrollar consideraciones análogas respecto al valor y a la fuerza de las formas, los principios y las leyes tradicionales. En un orden social tradicional es preciso que haya hombres en quienes el principio sobre el cual se apoyan, por grados, las diversas organizaciones, legislaciones e instituciones, sobre el plano del ethos y del rito, esté verdaderamente presente en acto, no siendo un simulacro a exterior, sino una realización espiritual objetiva. Es preciso, en otros términos, que un individuo o una élite estén a la altura de la función "pontifical" de los señores y de los mediadores de las fuerzas de lo alto. Mientras que quienes son solo capaces de obedecer, y no puedan asumir la ley más que a través de la autoridad y la tradición exterior, comprendan porqué deben obedecer y su obediencia -tal como hemos dicho- no sea estéril, sino que les permita participar efectivamente en la fuerza y en la luz. Al igual que al paso de una corriente magnética en un circuito principal se producen corrientes inducidas en otros circuitos dispuestos sincrónicamente, así mismo, en aquellos que no siguen más que la forma y el rito, pero con un "corazón puro y fiel", pasa invisiblemente una parte de la grandeza, de la estabilidad y de la "fortuna" que se encuentran reunidos y vivientes en la cúspide de la jerarquía. Mientras la tradición es sólida, el cuerpo es uno y todas sus partes se encuentran relacionadas por un lazo oculto más fuerte que las contingencias exteriores.

Pero cuando no existe en el centro más que una función que se sobrevive a sí misma, cuando los atributos de los representantes de la autoridad espiritual y real no son más que nominales, mientras la cúspide se disuelve, el apoyo desaparece, la vía solar se cierra (209). Muy expresiva es la leyenda según la cual las gentes de Gog y Magog -que, tal como hemos dicho pueden simbolizar las fuerzas caóticas y demoníacas frenadas por las estructuras tradicionales- atacan cuando perciben que nadie hace sonar las trompetas sobre la muralla con la cual un emperador les había cerrado el camino, y solamente es el viento quien produce el sonido. Los ritos, las instituciones, las leyes y las costumbres pueden aun subsistir durante un cierto tiempo, pero su significado se ha perdido, su virtud está paralizada. No son más que algo abandonada a su suerte y, una vez entregadas a si mismas, secularizadas, se fracturan como la arcilla reseca al margen de todos los esfuerzos con los cuales se intenta mantener desde el exterior, incluso por la violencia, la unidad perdida; se desfiguran y se alteran cada día más. Pero mientras quede una sombra, y en tanto que subsista en la sangre un eco de la acción del elemento superior, el edificio pérmanece en pié, el cuerpo parece tener aun un alma, el cadáver -según la imagen de Gobineau- camina y puede aun abatir lo que encuentra en su paso. Cuando el último residuo de la fuerza de lo alto y de la raza del espíritu está agotada en las generaciones sucesivas, no queda nada: ningún lecho contiene ya al torrente, que se dispersa en todas direcciones. El individualismo, el caos, la anarquía, el hibrys humanista, la degeneración, hacen su aparición por todas partes. El dique se rompe.

*209 Según la tradición hindú (*Mânavadharmashastra, IX, 301 302), del estado de los reyes, dependen las cuatro grandes edades del mundo, o yuga: y la edad oscura, kâli yuga, corresponde a aquel donde la función real duerme; la edad de oro, a aquel donde el rey reproduce aun las acciones simbólicas de los dioses arios.

Incluso cuando subsiste la apariencia de una grandeza antigua, basta el menor choque para hacer hundir un Estado o un Imperio. Lo que podrá reemplazarlo será su inversión arimánica, el Leviatán moderno omnipotente, la entidad colectiva mecanizada y "totalitaria".

Desde la preantigüedad hasta nuestros días, tal es la "evolución" que nos será preciso constatar. Tal como veremos, del mito lejano de la realiza divina, regresando de casta en casta, se llegará hasta las formas sin rostro de la civilización actual, donde se despierta, de una forma rapida y avasalladora, en las estructuras mecanizadas, el demonismo del puro demos y del mundo de las masas.

***Biblioteca Julius Evola**.- Las dos formas de entrar en contacto con la trascendencia, indican, así mismo, la influencia metafísica que sufre. La iniciación supone la incorporación al ser humano de una influencia "superior" que, a partir de ese momento, se convierte en el polo de su existencia. Por el contrario, la consagración supone la posibilidad para el ser humano de actuar como mediador de las fuerzas trascendentes. Así pues, esto configura las civilizaciones "solares" frente a las telúricas o sacerdotales, pues no en vano, la consagración es un acto específicamente sacerdotal.*

10
LA INICIACION Y LA CONSAGRACION

Habiendo definido la concepción de la cúspide o centro de una civilización tradicional, nos queda indicar brevemente algunos aspectos de su fenomenología, refiriéndonos a situaciones existenciales ya condicionadas. Esto nos permitirá determinar igualmente el origen de la alteración del mundo de la Tradición.

Nos encontramos en presencia de una forma condicionada de la idea regia cuando esta se encarna en seres superiores, por naturaleza, en el límite humano, sino en seres que deben suscitar esta cualidad en si mismos. Según la terminología de la tradición helénica, tal distinción podría corresponder analógicamente a la diferencia entre "dios" (ideal "olímpico" y "héroe"; según la tradición romana, corresponde formalmente a los títulos de deus y de divus, designando divus al hombre convertido en dios y deus al ser que fue siempre un dios (210). La tradición quiere que en Egipto suceda precisamente a la raza real (equivalente de los "héroes") antes que reine un tipo de jefe esencialmente humano. Esta evolución evidencia el caso donde existe una distancia entre la persona y la función: para que la persona pueda encarnar la función, es preciso que una acción determinada suscite en ella una cualidad nueva. Esta acción puede presentarse, como iniciación, o como investidura (o consagración). En el primer caso presenta un carácter relativamente autónomo y directo; en el segundo, es mediata, procedente, de alguna manera, del exterior, e implica la intervención de una casta sacerdotal que se haya diferenciado de la casta real.

Por lo que se refiere a la iniciación real bastará recordar lo que se ha dicho respecto a las acciones rituales, sacrificiales y triunfales, que repiten las acciones atribuidas a un dios o a un héroe en vistas de actualizar, evocar o renovar, las influencias sobrenaturales correspondientes. Esto fue practicado de una forma particularmente precisa en el antiguo Egipto: como se ha visto, el rey, en el momento de su entronización, repetía el "sacrificio" que convirtió a Osiris en una divinidad trascendente y este rito no servía solo para renovar la cualidad de una naturaleza ya divina de nacimiento, sino también, precisamente, de iniciación a fin de suscitar la dimensión de la trascendencia en el hombre destinado a ser rey y asegurarle el "don de la vida". Nos limitaremos, en lo que concierne a las particularidades de este tipo de rito,

210 Cf. E. BEURLIER, Le Culte Imperial, París, 1891, pag. 8.

con mencionar el que correspondía, en los misterios de Eleusis, al atributo del título real (211).

El futuro "rey" permanece primeramente, durante algún tiempo, en un lugar de retiro solitario. Atraviesa luego un río en una barca (212) y se cubre con pieles de animales. Estos últimos simbolizan verosímilmente potencias totémicas las cuales son también fuerzas de la colectividad y de las cuales la suspensión del "Yo" exterior caduco provoca la aparición. Se trataba pues de una toma de contacto y de una identificación. En el ritual báquico, las coribantes se cubrían con las pieles de las víctimas, una vez despedazadas y de esta forma se identificaban con el dios representado por éstas, asumiendo su fuerza y naturaleza; el iniciado egipcio pasaba igualmente a través de la piel de la víctima que representaba a Set (213). Así el simbolismo de conjunto de esta fase del rito se refiere probablemente a la obtención del estado propio a aquel que puede realizar la travesía simbólica, habiendo adquirido algunos poderes relacionados con el lado subterráneo‑vital del organismo colectivo por el cual será calificado como Jefe.

El futuro "Rey" alcanza, en cualquier caso, una orilla y debe llegar hasta la cumbre de una montaña. La oscuridad le rodea, pero los dioses le ayudan a recorrer el sendero y atravesar los diversos círculos. Se reencuentran aquí símbolos ya conocidos: la "tierra firme" o "isla", la "montaña" o "altitud". Viene a añadirse la idea de influencias planetarias (los "círculos" pueden corresponder a las siete "ruedas platónicas del destino"), que es preciso dominar alzándose hasta la región simbólica de las estrellas fijas, expresión de los estados del mundo del ser: lo que equivale, según la antigua distinción, al tránsito de los Pequeños a los Grandes misterios, del rito telúrico‑lunar al rito olímpico y solar. El candidato a la iniciación es recibido por los otros reyes y por los altos dignatarios; entra en un templo completamente iluminado para tomar contacto con el rey divino. Se le recuerda los principales deberes del rey. Recibe finalmente los vestidos y las insígneas de su dignidad y asciende al trono.

---

211 Nos referimos esencialmente a la reconstitución de los Misterios de Eleusis de V. MAGNIOEN, Les Mystères d'Eleusis, París, 1929, pag. 196 y sigs.

212 Por su carácter tradicional, cada una de estas fases podría dar lugar a innumerables interpretaciones. He aquí algunas. La travesía de las aguas, al igual que el simbolismo de la navegación, es una de las imágenes que se repiten con más frecuencia. El navío es uno de los símbolos de Jano, que se encuentra incluso en el simbolismo pontifical católico. El héroe caldeo Gilgamesh que recorre la "vía del sol" y del "monte" debe atravesar el océano para alcanzar el jardín divino donde podrá encontrar el don de la inmortalidad. La travesía de un gran río, comporta una serie de pruebas, enfrentamientos con "animales" (totem), tempestades, etc... se encuentra en el itinerario mejicano de ultra‑tumba (cf. REVILLE, Relig. Mex., cit., pag. 187) así como en el itinerario nórdico‑ario (cruce del río Thund para alcanzar el Walhalla). La travesía figura iguamente en la saga nórdica del héroe Siegfried, que dice: "Puedo conduciros, aquí abajo (en la "isla" de la mujer divina Brunhild, país conocido "solo por Siegfried") sobre las aguas. Las verdaderas rutas del mar me son familiares" (Niebelungenlied, VI); en el Veda, el rey Yama, concebido como "hijo del sol" y como el primero entre los seres que han encontrado la vía del más allá, es aquel que "ha ido más allá de los mares" (Rg‑Veda, X, 14, 1‑2; X, 10, I). El simbolismo de la travesía se repite frecuentemente en el budismo y el jainismo conoce la expresión tirthamkara (los "constructores del vado"), etc... Ver más adelante (II, parag. 4), otro aspecto de este simbolismo.

213 Cf. MACCHIORO, Zagreus, cit., pag. 71‑72.

El rito de la iniciación real en Egipto comprendía tres momentos comparables a las fases que acaban de ser descritas: ante todo la purificación; luego el rito mediante el cual adquiere el fluido sobrenatural, representado por la corona, uraeus, o doble corona (la corona era frecuentemente llamada la "gran maga", que "establece a la derecha y a la izquierda del rey los dioses de la eternidad y de la estabilidad"); enfin, la "subida" al templo que representa al "otro mundo" ‑paduait‑ y el "abrazo" del dios solar, correspondían a la consagración definitiva de este nuevo nacimiento inmortalizante y esta identidad de la naturaleza, mediante la cual el rey egipcio aparecía como el "hijo" del mismo dios (214).

El rito de Eleusis es uno de los más completos rituales de iniciación real. Se supone que a cada símbolo correspondía una experiencia interior muy bien determinada. No trataremos aquí, ni de los medios mediante los cuales estas experiencias eran provocadas, ni de la naturaleza específica las mismas (215. Nos limitaremos a subrayar que, en el mundo de la Tradición, la iniciación fue concebida en sus formas más altas, como una operación intensamente real, capaz de modificar el estado ontológico del individuo y de ingertar en él fuerzas del mundo del ser o supra‑mundo. El título de rex, en Eleusis, indicaba la cualidad sobrenatural adquirida, que, potencialmente designaba por la función de jefe. Si, en la época de los misterios de Eleusis, este título no se acompañaba automáticamente de la autoridad política efectiva, hay que ver en ello la causa de la decadencia de la antigua Hélade. Es por esta razón que la antigua dignidad real no pudo mantenerse más que sobre un plano distinto del propio al poder real, encontrándose, desde entonces, casi totalmente en manos profanas (216), lo que no impidió, por otra parte que, de tiempo en tiempo, algunos soberanos temporales aspirasen a revestir la dignidad de rey iniciático, muy diferente de la suya. Es así como Adriano y Antotino, ya emperadores romanos, no recibieron el título de rey, comprendido de esta forma, más que tras haber sido iniciados en Eleusis. En cuando a la cualidad conferida por la iniciación es ‑según los testimonios concordantes‑ distinta e independiente de todo mérido humano: todas las virtudes humanas hubieran sido incapaces de producirla, al igual que, en cierta medida, ninguna "falta" humana podía corromperla (217). Un eco de esta concepción se ha conservado en la concepción católica, en virtud de la cual ninguna falta moral de la persona puede destruir la cualidad sacerdotal sacralmente conferida, que subsiste como un caracter

---

214 Cf. MORET, Royaut, phar., cit., pag. 100‑101, 220, 224.

215 Se puede aludir a las exposiciones contenidas en la Introduzione alla Magia, Milán, 1952. Cf. igualmente J. EVOLA, La Tradición Hermética (op. cit.). Según Nitis^Ara (I, 26‑27) la dignida real está condicionada por este mismo dominio del manas (raíz interior y trascendente de los cinco sentidos) que es también una condición del yoga y del ascesis. Y se añade: "El hombre incapaz de domar el manas, ser único, ¿cómo podría sujetar la tierra?" (Expresiones análogas en el Manâvadharmashastra, VII, 44).

216 Cf. Handbuch der klass Alternumswiss, cit., v. IV, pag. 30. En lo que concierne a Roma, se puede señalar el tránsido del concepto integral de la realeza al del rex sacrorum, cuya competencia se limitaba al dominio sacro. Se justifica esto por el hecho que el rey debe comprometerse en actividades guerreras.

217 A este respecto, nos limitaremos a señalar las expresiones características del Manâvadharmashastra, XI, 246 (cf. XII, 101): "Al igual que el fuego, con su llama ardiente, consume rápidamente la madera en la que prende, así también aquel que conoce los Vedas consume pronto sus faltas con el fuego del saber"; XI, 261: "Un brahamana que posee todo el Rig Veda no puede ser mancillado por ningún crimen, aun cuando matara a todos los habitantes de los tres mundos".

indelebilis. Además, tal como lo hemos dicho ya, hablando de la "gloria" mazdea y de la "virtud" extremo‑oriental, a esta cualidad correspondía un poder objetivo. En la China antigua se hacía precisamente una distinción entre aquellos que posee ya naturalmente la "ciencia" y la "virtud", capaces de "realizar sin socorro extraño, con serenidad e imperturbabilidad, la ley del Cielo", encontrándose en la cumbre, los "realizados", es decir, los "hombres trascendentes" y aquellos que, "triunfando sobre sí mismos y volviéndose hacia los ritos" han conquistado esta misma virtud (218). Pero la disciplina ‑sieu‑ki‑ que conviene a estos últimos y equivale a la iniciación, no era considerada más que como un medio para alcanzar la formación objetiva de este "hombre superior" ‑kiun‑tzé‑ el cual, gracias, al poder misterioso y real que le es inherente podra asumir legítimamente la función correspondiente a la suprema cúspide jerárquica(219).

El carácter específico del elemento que forja verdaderamente rey a un rey, aparece de una forma aun más evidente cuando se trata, no de la iniciación, sino de la consagración, por ejemplo en el caso muy característico de la investidura especial que hacía del príncipe teutónico ya coronado el romarorum rex, y que solo le confería la autoridad y los derechos de Jefe del Sacro Imperio Romano. Encontramos, por otra parte, este fragmento de Platón (220): "En Egipto, no se permite que el rey reine sin tener un carácter sacerdotal y si, por casualidad, un rey de otra raza toma el poder por la violencia, es necesario que luego sea iniciado en esta casta". Plutarco (221) refiere igualmente que en Egipto la elevación a la realeza de una persona de casta no sacerdotal sino guerrera, implicaba eo ipso su tránsito por la casta sacerdotal, es decir su participación en esta ciencia trascendente, "que está frecuentemente disimulada por mitos y discursos que expresan oscuramente la verdad por medio de imágenes y alusiones". Lo mismo se dice de los parsis y fue precisamente por ello que los grandes reyes iranios al afirmar igualmente su dignidad de "magos", reuniendo así ambos poderes, como este país, en el mejor período de su tradición, no conoció conflictos o antagonismos entre realeza y sacerdocio (222). Conviene observar igualmente que si, tradicionalmente, eran reyes quienes habían recibido la iniciación, inversamente, la iniciación y la función sacerdotal misma fueron a menudo considerados como el privilegio de los reyes y de las castas aristocráticas. Por ejemplo, según el Himno homérico a Démeter la diosa habría reservado a los cuatro príncipes de Eleusis y a su descendencia "la celebración del culto y el conocimiento de las orgías sagradas", gracias a las cuales "no se comparte, tras la muerte, el mismo destino que el resto". Y Roma luchó durante largo tiempo contra la usurpación plebeya a fin de que los sacerdotes de los colegios mayores y sobre todo los cónsules ‑que tenían ellos mismos, en su origen, un carácter sagrado‑ no fueran escogidos mas que entre las familias patricias. Aquí se manifiesta de forma similar la exigencia de una autoridad unitaria y

218 Cf. Lun ‑yü, XVI, 8; 1 y XIV, 4 ‑5: Tshung ‑yung, XX, 16 ‑17; XXII, 1 y XXIII, 1.
219 Cf. MASPERO, Chine ant., op. cit., pag. 452, 463, 466 ‑467.
220 PLATON, República, 290d.
221 PLUTARCO, De Is. y Os., IX.
222 Cf. SPIEGEL, Eran. Altert., op. cit., v. III, pag. 605 ‑606.

el reconocimiento instintivo del hecho que esta autoridad repose sobre una base más sólida cuando la "raza de la sangre" y la "raza del espíritu" se reencuentran.

Examinemos ahora el caso de los reyes que acceden a su dignidad supra‑individual, no a través de la iniciación, sino a través de una investidura o consagración mediata dada por una casta sacerdotal. Se trata de una forma propia de épocas más recientes y ya, en parte, históricas. Las teocracias de los orígenes no extrajeron, en efecto, su autoridad de ninguna Iglesia ni de ninguna casta sacerdotal. La dignidad real de los soberanos nórdicos se desprendía directamente de su origen divino y eran ‑como los reyes del período dórico‑aqueo‑ los únicos en celebrar los sacrificios. En China, ‑como se ha visto‑ el rey extraía directamente su mandato del "Cielo". En el Japón hasta una época reciente, el rito de la entronización se realizaba a través de una experiencia espiritual individual del Emperador, consistente en tomar contacto con las influencias de la tradición real, en ausencia de todo clero oficiante. Incluso en Grecia y Roma, los colegios sacerdotales no "hacían" los reyes con sus ritos, sino que se limitaban a recurrir a la ciencia adivinatoria para asegurarse que la persona designada "era agradable a los dioses". Se trataba, en otros términos, como en la antigua tradición escocesa representada por la "piedra del destino", de reconocimiento y no de investidura. Inversamente, en la Roma de los orígenes, el sacerdocio apareció como una especie de emanación de la realeza: era el rey quien determinaba las leyes del culto. Tras Rómulo, iniciado en la ciencia augural (223), Numa delegó las funciones más propiamente sacerdotales al colegio de los Flámines, que él mismo instituyó (224). Durante el Imperio los colegios sacerdotales fueron de nuevo sometidos a la autoridad de los Césares, como el clero lo estuvo al emperador de Bizancio. En Egipto, hasta la XXI Dinastía, poco más o menos, no es más que a título ocasional que el rey concedía su delegación a un sacerdote, llamado "sacerdote del rey", nutir hon, para realizar los ritos, de forma que la autoridad sacerdotal representó siempre un reflejo de la autoridad real (225). Al nutir hon del antiguo Egipto corresponde, en más de un aspecto, la función que realiza a menudo en la India el purohita, brahamana sacrificador del fuego al servicio del rey. Las razas germánicas, hasta la época franco‑carolingia, ignoraron la consagración ‑recordemos que Carlomagno se coronó a sí mismo, al igual que Luis el Piadoso, que coronó luego a su hijo Lotario sin ninguna intervención del Papa‑ y se puede decir otro tanto de las formas originales de todas las civilizaciones tradicionales comprendidas las de la América precolombina, más particularmente la dinastía peruana de los "dominadores solares", o Incas.

Por el contrario, una casta sacerdotal o una Iglesia se presenta como la detentadora exclusiva de la fuerza sagrada, sin la cual el rey no puede ser habilitado para ejercer su función; nos encontramos entonces al principio de la curva descendente. Se trata de una espiritualidad que, en sí, no es verdaderamente real y de una realeza que, en sí, no es verdaderamente espiritual; estamos ante dos realizadaes distintas. Se

223 Cf. CICERON, De Natura Deorum, III, 2.
224 Cf. TITO LIVIO, I, 20.
225 Cf. MORET, Royaut. phar., pags. 121, 206.

puede decir también que se encuentra, de una parte, frente a una espiritualidad "femenina" y, de otra, frante a una virilidad material; de una parte, ante un sagrado lunar y de otra, ante una solaridad material. La síntesis, correspondiente al atributo real primordial de la "gloria", fuego celeste de los "vencedores", es disuelta. El plano de la "centralidad" absoluta se ha perdido. Veremos que esta escisión marca el inicio del descenso de la civilización a lo largo de la vía que desemboca en el mundo moderno.

Habiéndose producido la ruptura, la casta sacerdotal se presenta como la que atrae y transmite influencias espirituales, a las que no podría servir de centro dominador en el orden temporal. Este centro está, por el contrario, virtualmente presente en la cualidad de guerrero o de aristócrata del rey designado, al cual el rito de la consagración comunica las influencias antedichas (el "Espíritu Santo", en la tradición católica), a fin de que las asuma y ponga en acto de una forma eficaz. Así, tras un período relativamente reciente, no es más que a través de esta mediación sacerdotal y la virtus deificans de un rito, que se recompone esta síntesis de lo real y lo sagrado que constituye la cúspide jerárquica suprema de todo orden tradicional. Solo de esta forma el rey se convierte en "más que un hombre".

En el ritual católico, el hábito que el rey debe revestir antes del rito de investidura es un hábito "militar". Luego cuando viste el "hábito real", va a situarse en un "lugar elevado" preparado en la Iglesia. El sentido rigurosamente simbólico de las diversas partes de la ceremonia se ha conservado prácticamente hasta los tiempos modernos y es importante señalar el empleo reiterado de la expresión "religion regia", mediante la cual frecuentemente evocó la figura enigmática de Melquisedek; ya en la época merovingia, se tiene, para un rey, la fórmula: Melquisedech noster, merito rex atque sacerdos (226); el Rey, que en el curso del rito, abandona el vestido precedentemente utilizado, "abandona al mismo tiempo el estado mundano para asumir el de la religion real" (227), y el papa Esteban III escribe en 769, que los carolingios son una raza sagrada y un sacerdocio regio: vos gens sancta estis atque regales estis sacerdotium (228). La consagración real ‑rito que no difería entonces más que por ligeros detalles de la consagración de los obispos, de forma que el rey se convertía, ante los hombre y ante Dios, en alguien tan sagrado como un sacerdote‑ se administraba por unción. En realidad, en la tradición hebraica recuperada por el catolicismo, éste era el medio ritual habitualmente utilizado para transferir un ser del mundo profano al mundo sagrado (229); por su virtud, según la concepción gibelina, el consagrado devenía deus‑homo, in spiritu et virtude christus domini, in una eminentia

226 BLOCH, Rois thaumat., cit., pag. 66.
227 Ibid., pag. 197 (la fórmula es de J. Golein).
228 F. de COULANGES, Les transformations de la royauté pendant l'epoque carolingienne, París, 1892, pag. 233.
229 David recibe de Samuel el óleo santo y "desde este día el espíritu de Dios estuvo con él" (Rois, I, 16; I, 3, 12‑13). En algunos textos medievales el óleo de la consagración real fue asimilado al que consagra también "los profetas, los sacerdotes y los mártires" (BLOCH, pag. 67‑73). Durante el período carolingio, el obispo pronuncia esta fórmula de consagración: "Que Dios te corone en Su misericordia con la corona de gloria, que derrama sobre tí el óleo de la gracia de Su Espíritu Santo, como ha vertido sobre las piedras, los reyes, los profetas y los mártires" (HINCMAR, Migne, c. 806, apud Fustel de Coulanges, op. cit., pag. 233).

divinificationis ‑ summus et instructor Sanctae Ecclesiae (230). Se podía así afirmar que "el rey debe ser distinto de la masa de los laicos, ya que, unge con el óleo consagrado, y participa de la función sacerdotal" (231), o como declara el Anónimo de York, que "el rey, Cristo del Señor, no puede ser llamado laico" (232). La idea de que el rito de la consagración real tiene el poder de borrar todas las faltas cometidas, incluso las de sangre (233), reaparece esporádicamente y en ella se reencuentra el eco de la doctrina iniciática, ya mencionada, relativa a la trascendencia de la cualidad sobrenatural respecto a todas las virtudes o a todos los pecados humanos.

En este capítulo hemos contemplado la iniciación en relación a la función de una soberanía visible. Sin embargo hemos hecho alusión a casos en los que la dignidad iniciática se ha distanciado de esta función, o, por decirlo mejor, a casos en que esta función se separó de la dignidad iniciática secularizándose y revistiendo un carácter puramente guerrero y politico. La iniciación debe, sin embargo, ser considerada, también, como una categoría particular del mundo de la Tradición, sin que esté por tanto ligada al ejercicio de una función visible y conocida en el centro de una sociedad. La iniciación (la alta iniciación, distinta de esta que se refiere eventualmente al régimen de las castas, así como al artesanado y a las profesiones tradicionales) ha definido, en sí, la acción que determina una transformación ontológica del hombre, dando nacimiento a cadenas a menudo invisibles y subterráneas, guardianas de una influencia espiritual idéntica y de una "doctrina interna" superior a las formas exotéricas y religiosas de una tradición histórica (234). Es preciso reconocer que en algunos casos el iniciado o el adepto han presentado este carácter "distanciado" incluso en el seno de una civilización normal, no solo en el período ulterior de degeneración y de ruptura interna de las unidades tradicionales. Pero, desde una época reciente, este carácter se ha convertido en necesario y general, sobre todo en Europa, en razón de los procesos involutivos que están en el origen del mundo moderno y en razón del advenimiento del cristianismo (de aquí, por ejemplo, el carácter exclusivamente iniciático del Rey Hermético, del Imperator rosacruciano, entre otros).

230230 Cf. A. DEMPE, Sacrum Imperium, ed. it. Messina ‑Milán, 1933, pag. 143.
231 G. D'OSNABRUCK, Lib de Lite, I, 467.
232 Apud BLOCH, cit., pag. 190.
233 Cf. BLOCH, op. cit., pag. 198.
234 Respecto a la definición de la naturaleza específica de la realización iniciática, cf. EVOLA, Ueber das Initiatische in "Antaios", 1964, nº 2, ensayo que se encuentra incluido en L'Arco e la Clava, Milán

Biblioteca Julius Evola.- *Este capítulo resultará polémico en la medida en que contradice la doctrina tradicional según la enunció René Guénon. Para Guénon el sacerdocio se sitúa en la cúspide de la jerarquía en tanto que el poder espiritual es superior al poder temporal. Evolse opone a esta concepción afirmando que en el período primordial no existió diferencia entre ambos principios. E incluso hasta períodos históricos esta identidad se mantuvo. La superioridad de la realeza frente al sacerdocio se manifiesta en que la realiza originaria ostentaba un poder doble, a la vez espiritual y material. Solamente fue en períodos posteriores de degeneración cuando se produjo la ruptura entre ambos poderes.*

11
RELACIONES JERARQUICAS ENTRE REALEZA Y SACERDOCIO

Si la síntesis original de los dos poderes se reconstituye, en cierto sentido, en el rey consagrado, se percibe claramente la naturaleza de las relaciones jerárquicas que, en todo orden normal, deben existir entre la realeza y la casta sacerdotal (o Iglesia) contemplada en tanto que simple mediadora de las influencias sobrenaturales: la primacía pertenece a la realeza frente al sacerdocio, al igual que, sobre el plano simbólico, pertenece al sol en relación a la luna, al hombre respecto a la mujer. Desde cierto punto de vista, se trata de la misma primacía tradicionalmente reconocida a la realeza sacerdotal de Melquisedech, sacrificador del Altísimo, Dios de la Victoria ("el Altísimo hace caer a los enemigos en tus manos". Gén., XIV, 20) frente al sacerdocio de Abraham. Como hemos dicho, los defensores medievales de la idea imperial no han dejado de referirse al símbolo de Melquisedech, para reivindicar, respecto a la Iglesia, la dignidad y el derecho sobrenaturales de la realeza (235).

Para volver a las civilizaciones puramente tradicionales, se desprende de algunos textos arios, más precisamente indo-arios, que incluso en una civilización cuyo carácter parecería, a primera vista, esencialmente "sacerdotal", subsiste, en amplia medida, la noción de la relación justa entre las dos dignidades. Se trata de textos ya citados, donde se dice que la estirpe de las divinidades guerreras nace de Brahman como una forma más alta y más perfecta que él mismo. Y sigue a continuación: "No hay nada superior a la aristocracia guerrera -kshâtram- y los sacerdotes -brahman- veneran al guerrero cuando tiene lugar la consagración de los reyes".

En el mismo texto, la casta sacerdotal, asimilada al Brahman - comprendido aquí de una forma impersonal, en un sentido que corresponde, en el cristianismo, a las influencias del Espíritu Santo, del que la Iglesia es detentadora- aparece en una relación

235 En la Edad Media, la figura misteriosa del "sacerdote real Juan" reproduce, en cierta manera, la de Melquisedec, en tanto que se relaciona con la figura de un centro supremo del mundo. La leyenda concerniente al regalo que hizo el preste Juan a "Federico" de "una piel de salamandra, augua viva y un anillo que confiere la inmortalidad y la victoria" (A. GRAF, Roma nelle mem., etc. cit., v. II, pag. 467) expresa la sensación confusa de una relación existente entre la autoridad imperial y una especie de mandatario de la autoridad detentada por este centro. Cf. J. EVOLA, Misterio del Graal., op. cit.

de Madre o matriz materna -yoni- con la casta guerrera o real (236), lo que es particularmente significativo. El tipo real se presenta aquí con su valor de principio masculino que supera, individualiza, domina y gobierna "triunfalmente" la fuerza espiritual, concebida a imagen de una madre y de una mujer. Ya hemos hecho alusión a las antiguas tradiciones relativas a una realeza obtenida convirtiéndose en esposo de una mujer divina, la cual aparece a menudo también como una madre (tránsito al símbolo del incesto, de donde procede el título de "toro de su madre" atribuida, en un contexto más general, al rey egipcio). Todo remite al mismo punto. El hecho de reconocer la necesidad del rito de investidura no implica que se le consagre y reconozca la subordinación del rey a la casta sacerdotal. Ciertamente, una vez desaparecida la raza de los seres que, por naturaleza ya, no son simplemente humanos, el rey, antes de la consagración -admitiendo que no se haya elevado individualmente por otro medio, a un plano más alto (237)- no es más que un "guerrero"; pero, mediante la consagración, más que recibir un poder, lo asume asume, y este poder, la casta sacerdotal lo "posee" menos que lo "guarda": el poder pasa entonces a una "forma más elevada". En este acto, la cualidad viril y guerrera de aquel que recibe la iniciación se libera, se transporta sobre un plano superior (238); sirve de eje y de polo a la fuerza sagrada. Se comprende pues porqué el sacerdote consagrador debe "venerar" al rey por él consagrado aunque este -dice el texto- debe al brahmana el respeto que se puede tener por una madre. Incluso en el Manavadharmashastra, -que intenta, sin embargo, defender la primacía del brahmana- éste es comparado al agua y a la piedra, mientras que el khsatriya es comparado al fuego y al hierro, y se reconoce que si "los khsatriya no pueden prosperar sin los brahmana, los brahmana no pueden elevarse sin los khsatriya" e incluso si "los brahmana son la base, los khsatriya están en la cumbre del sistema de las leyes"(239). Por sorprendente que esto pueda parecer a algunos, estas ideas, en el origen, no fueron enteramente ajenas a la cristiandad misma. Según el testimonio de Eginhard, despues que Carlomagno hubiera sido consagrado y aclamado según la fórmula: "A Carlos augusto, coronado por Dios, grande y pacífico emperador de los romanos, ¡vida y victoria!" el papa "se postra (adoravit) ante Carlos, según el rito establecido en los

236 Brhadaranyaka upanishad, I, iv, II; cf. también Shatapatha, XIV, iv, 2, 23 27.

237 En la tradición hindú misma, no faltan ejemplos de reyes que poseen ya o adquieren un conocimiento espiritual superior al de los brahamana. Tal es, por ejemplo, el caso del rey Jaivala, cuya ciencia no habría sido transmitida por ningún sacerdote, sino reservada a la casta guerrera, kshatram. Por ello se dice que "la soberanía de todas las regiones loka pertenece hasta aquí [solo] al "kshatram" (Shatapatha brâm, XIV, ix, I, II). En el mismo texto (XI, vi, 2, 10 cf. Bhagavad gitâ, III, 20) se cita también el caso bien conocido del rey Janaka que alcanza, mediante el ascesis, la realización espiritual y en el Brhadâranyaka upanishad, IV, iii, I. sigs. se ve al rey Janaka enseñar al brahamana Yânavalka la doctrina del Yo trascendente.

238 Así, en el Pancavimsha brham, XVIII, 10, 8, se dice que si se emplean, para la consagración real râjasurya las mismas fórmulas trivrt que para el brahman (es decir, la casta sacerdotal), este debe, sin embargo, someterse al kshatran (es decir a la casta guerrera real). Son procesiamente las cualidades que el aristócrata y el guerrero y no el sacerdote en el sentido limitado de término poseen en propiedad y que, integrados en lo sagrado, reproducen la cúspide "solar" de la espiritualidad y justifican el hecho, ya mencionado, que en las organizaciones tradicionales más perfectas, los sacerdotes, en el sentido superior del término, eran excusivamente elegidos entre las clases patricias y que la iniciación y la transmisión de la ciencia trascendente les era originariamente reservado.

239 Mânavadharmashastra, IX, 321 322; XI, 83 84.

tiempos de los antiguos Emperadores"(240). Además, en el tiempo de Carlomagno y de Luis el Piadoso, como también en los emperadores cristianos, romanos y bizantinos, los concilios eclesiásticos eran convocados, o autorizados, y presididos por el príncipe a quien los obispos iban a someter sus conclusiones, no solo en materia de disciplina, sino también en materia de fé y de doctrina, utilizando la fórmula: "Al Señor y Emperador, para que Su sabiduría añada lo que falta, corrija lo que está contra la razón, etc..."(241). Esto significa que se reconocía al soberano, incluso en el dominio de la sabiduría, como un eco, el primado y una imprescriptible autoridad rspecto al sacerdocio. La liturgia del poder, propia de la tradición primordial, subsistía. No es un pagano, sino un católico -Bossuet- quien ha declarado, en una época ya moderna, que el soberano "es la imagen de Dios" sobre la tierra, llegando incluso hasta proclamar: "Sois dios, aunque murais y vuestra autoridad no muere"(242).

Cuando, por el contrario, la casta sacerdotal pretende que en razón de la consagración que da, la autoridad real debe reconocerla como jerárquicamente superior ("aquel que bendice es superior al que es bendecido") (243) y por tanto obedecerle -y tal ha sido precisamente en Europa la pretensión de la Iglesia en la "Querella de las investiduras"- se cae en plena herejía, en pleno trastorno de la verdad tradicional. En realidad, encontramos ya, en la penumbra de la prehistoria, los primeros episodios del conflicto entre la autoridad real y la autoridad sacerdotal, la una y otra reivindican para sí mismas la primacía perteneciente a lo que es anterior y superior a cada una de ellas. En el origen, este conflicto no fue en absoluto motivado, como se cree generalmente, por preocupaciones de supremacía social y política; tenía profundas raíces, más o menos conscientes, en dos actitudes opuestas frente al espíritu, actitudes de las que tendremos ocasión de hablar más adelante. Bajo la forma que debía esencialmente asumir tras la diferenciación de las dignidades, el sacerdote, en efecto, es siempre, por definición, un intérprete y un mediador de lo divino: aunque potente, tendrá siempre conciencia de dirigirse a Dios como a su señor. El rey sagrado se siente, por el contrario, de la misma raza que los dioses. Ignora el sentimiento de la subordinación religiosa y no puede ser sino intolerante respecto de toda pretendida supremacía reivindicada por el sacerdote. Sea como fue, se desliza, con el tiempo, hacia formas de anarquía antitradicional, anarquía que reviste un doble aspecto: o bien el de una realeza que es un simple poder temporal en rebelión contra la autoridad espiritual; o el de una espiritualidad de tipo "lunar" en revuelta contra una espiritualidad encarnada por la monarquía que ha conservado la memoria de su antigua función. En uno y otro caso, la

---

240 Apud F. de COULANGES, op. cit, pags. 315 16. El Liber Pontificalis (II, 37) dice textualmente: "Post laudes ad Apostolico more antiquorum, principum adoratus est". Cf. las expresines de PIERRE DE BLOIS (apud BLOCH, op. cit., pag. 41): "Asistir al rey [para un clèrigo] es realizar una cosa santa, pues el rey es santo; es el Cristo del Señor y no en vano ha recibido el sacramento de la unción". El autor añade que si alguién dudaba de la eficacia mística de este sacramento, bastaría invocar, como argumento, el poder taumatúrgico real.

241 Cf. F. de COULANGES, op. cit., pag. 524 5, 526, 292 3. Se puede recordar, por lo demás, que fue un emperador Segismund quien convocó el Concilio de Constanza despues de la Reforma, para intentar remediar el cisma y la anarquía en los cuales el clero había caido.

242 BOSSUET, Sermon sobre los Deberes de los Reyes.

243 A esta expresión paulina se puede oponer, en la tradición judaica, el simbolismo de Jacob que lucha con el ángel y lo obliga a "bendecirlo" (Génesis, XXXII, 25).

heterodoxia surgirá de las ruinas del mundo tradicional. La primera vía es la que conducirá a la usurpación "titánica" y, poco a poco, a la secularización de la idea de Estado, a la destrucción de toda verdadera jerarquía, y, enfin, a las formas modernas de una virilidad y de una potencia ilusorias y materializadas, finalmente derribadas por el demonismo del mundo de las masas bajo sus aspectos más o menos colectivistas. La segunda vía, paralela a la anterior, se manifestará primeramente por el advenimiento de la "civilización de la Madre", con su espiritualidad de base panteista; se manifestará luego a través de las diversas variedades de lo que es, hablando con propidad, la religión devocional.

Veremos como en la Edad Media se asiste al último gran episodio del conflicto, antes evocado, bajo la forma de una lucha entre el universalismo religioso representado por la Iglesia, y la idea regia, encarnada, no sin compromiso, por el Sacro Imperio Romano, idea según la cual el Emperador es efectivamente el caput ecclesisiae (244), no solo el sentido que sustituye al jefe de la jerarquía sacerdotal (el papa), sino tambien porque la función imperial es aquella en la cual la fuerza misma alcanzada por la Iglesia y animando a la cristiandad, puede unise en una relación eficaz de dominación. Aquí "el mundo, concebido como una vasta unidad representada por la Iglesia, asumía la imagen de un cuerpo cuyos miembros están coordinados bajo la dirección suprema del Emperador, que es a la vez el jefe del reino y de la iglesia (245). El Emperador, aunque debió su trono al rito de la investidura celebrado en Roma tras las otras investiduras correspondientes a su aspecto secular de príncipe teutónico, afirmaba tener directamente de Dios su poder y su derecho y no tener más que a Dios sobre él: el papel del jefe de la jerarquía sacerdotal que le había consagrado no podíaser pues, lógicamente, más que el de un simple mediador, incapaz -según la concepción gibelina- de recuperar, por la excomunión, la fuerza sobrenatural a partir de ahora asumida (246). Antes que la interpretación gregoriana trastornase la esencia misma de los símbolos, la antigua tradición permaneció, el Imperio -como siempre y por todas partes- era asimilado al sol y la Iglesia a la luna (247). Por otra parte incluso en la época de su mayor prestigio, la Iglesia se atribuye un símbolo esencialmente femenino, el de una madre, en relación al rey, que es su hijo: simbolismo donde se reencuentra precisamente la expresión upanishadica (el brahaman en tanto que madre del kshatram) pero unida a los ideales de la supremacía de una civilización de tipo ginecocrático (subordinación anti-heroica del hijo a la Madre, derecho de la Madre). Por lo demás, el hecho de que el jefe de la religión cristiana, es decir, el papa, asumiendo el título de pontifex máximus cometa más o menos una usurpación, se desprende de lo que ha sido ya dicho, a saber que pontifex maximus fue originalmente una función del rey y

244 Cf. Liber de Lite, v. II, pag. 536 7.

245 A. SOLMI, Stato e Chiesa secundo gli scritti politici da Carlomagno al concordato di Worms, Módena, 1901, pag. 156, 85. Mientras duró el imperio romano de Oriente, la Iglesia, por lo demás, tuvo siempre el carácter de una institución de Estado, dependiendo del Emperador, el cual ejerce un poder casi soberano (cf. E. LOENING, Gresch. des deutschen Kirchenrechts, Estrasburgo, 1878, v. II, pag. 3 5). El principio de la usurpación sacerdotal se remonta teóricamente, como se verá, a las declaraciones del papa Gelasio I.

246 Cf. de STEFANO, L'Idea Imper., etc., op. cit., pags. 36 37, 57 8; KANTOROWICZ, Friedrich II, op. cit., pag. 519.

247 Igualmente en Hugues de FLEURY (de Regia Potest., I, 13, Liber de Lite, v. II, pag. 482

del Augusto romano. Igualmente, los simbolos característicos del papado, como la doble llave y la nave, han sido recuperados del antiguo culto romano de Janus, del que ya se ha indicado su relación con la función real. La triple corona misma correspodne a una dignidad que no es ni religiosa ni sacerdotal, sino esencialmente iniciática: la del "Señor del Centro", soberano de los "tres mundos". En todo esto aparece pues claramente una distorsión y un desplazamiento abusivo del plano, que,aun habiéndose realizado oscuramente, no es menos real e indica una desviación significativa de la pura idea tradicional.

***Biblioteca Julius Evola**.- Existe una diferencia sustancial entre la universalidad y el centralismo como principios organizadores del Estado. El Imperio no es centralista, sino universal. Solamente exige de las partes que lo constituyen, una "fides", una lealtad. La adhesión de las partes al principio metafísico que inspira el Imperio se sitúa por encima de los particularismos de cada unidad que lo integra. Por el contrario, cuando esa unidad se intenta imponer de manera artificial y fuera de los principios metafísicos, entonces se produce un proceso centralizador que Evola denuncia*

12
UNIVERSALIDAD Y CENTRALISMO

El ideal del Sacro Imperio Romano es el que, en contraste, mejor esclarece la decadencia que sufre el principio del "reino" cuando pierde su base espiritual. Anticiparemos aquí algunas ideas que serán desarrolladas en la parte histórica de esta obra.

El ideal gibelino del Sacro Imperio Romano implica, de la forma más neta, la idea del origen sobrenatural y de la naturaleza suprapolítica y universal del Regnum y de otra parte, que el emperador, en tanto que lex animata in terris y cúspide de la ordinatio ad unum es aliquod unim quiod non est pars (Dante) representa un poder que trasciende la comunidad de la cual tiene la dirección, al igual que el imperio no debe ser confundido con los reinos y de las naciones que lo componen, pues se trata de algo cualitativamente diferente, anterior y superior, en su principio a cada uno de ellos (248). No hay que ver una incoherencia -como lo hacen alguno historiadores- (249) en el contraste que aparece en la Edad Media entre el derecho absoluto, sin consideración por el lugar, la raza y la nación, que hacía valer el Emperador regularmente investido y consagrado y, por ello, convertido en "ecuménico" y los límites efectivos de su poder material frente a soberanos europeos que le debían obediencia. Por su naturaleza misma, el plano de toda función universal verdaderamente unificadora no es el material y la única forma que puede correspondesponder a su fin es no afirmándose como unidad y como poder exclusivamente materiales, es decir, políticos y militares. No era pues en principio, por un lazo material, político y militarmente consolidado, que los diversos reinos estaban unidos al Imperio, sino por un lazo ideal y espiritual, expresado por el término característico de fides, que, en la lengua medieval, tenía simultáneamente un sentido religioso y político-moral de "fidelidad" o "entrega". La fides, elevada a la dignidad de sacramento, sacramentum fidelitatis, y considerado como principio de todo honor, era el cimiento de las diferentes comunidades feudales: la "fidelidad" unía al

248 Cf. DE STEFANO, Idea imper., op. cit., pag. 31, 37, 54; J. BRYCE, Holy Roman Empire, London, 1873, pag. 110: "El Emperador tenía derecho a la obediencia de la cristiandad no como jefe hereditario de un pueblo victorioso, ni como señor feudal de una parte de la tierra, sino en tanto que era solemnemente investido en su cargo. No solo superaba en dignidad a los reyes de la tierra, sino que la naturaleza de su poder era diferente y lejos de suplantar o rivalizar con ellos, se situaba por encima de ellos y se convertía en la fuente y la condición necesaria de su autoridad sobre sus diferentes territorios, el lazo que los unía en un conjunto armonioso".

249 Por ejemplo BRYCE, op. cit., pag. 111.

feudatario a su principio o bien al feudatario de un rango más elevado. Sobre un plano superior, purificado e inmaterial, debía, sin embargo, relacionar estas unidades parciales -singulae communitates- con el centro de gravedad del Imperio, superior a cada una de ellas y los representes de una autoridad y un poder trascendentes que, en tanto que tales, no tenían necesidad, en principio de recurrir a las armas para ser reconocidos.

Por esta razón, igualmente, en la Edad Media feudal e imperial -como en cualquier otra civilización de tipo tradicional- la unidad y la jerarquía pudieron conciliarse con mucha independencia, libertad y diferenciación.

En general, sobre todo en las civilizaciones propiamente arias, se constata la existencia de un largo período durante el cual, en el interior de cada Estado o de cada ciudad, reinaba un pluralismo libre. Las familias, los linajes, las gentes, aparecían cada una como otros tantos Estados reducidos, otros tantos poderes ampliamente autónomos, recuperados en una unidad ideal y orgánica poseyendo lo que les era necesario para la vida material y espiritual: un culto, una ley, una tierra, una milicia (250). La tradición, la comunidad de origen y de raza -raza no simplemente física, sino también espiritual- constituían la base única de la organización superior susceptible de desarrollarse hasta la forma de Imperio, sobre todo cuando el grupo original de fuerza irradiaba en un espacio más amplio para ordenar y unificar. A este respecto, el primer período franco es significativo. "Francos" fue sinónimo de seres libres, portadores, por la raza, de una dignidad que, a sus ojos, les volvía superiores a todos los demás hombres -"Francus liber dicitud, qui super omnes gentes alias decus et dominatio illi debetur" (Turpin). Hasta el noveno siglo, fueron la comunidad de civilización y la pertenencia al mismo tronco francolo que sirvió de base al Estado, sin que hubiera unidad política organizada y centralizada coextensiva a un territorio nacional, según la concepción moderna. Más tarde, al producirse el desarrollo carolingio y hasta la constitución del Imperio, la nobleza franca se encontraba dispersa por todas partes y eran precisamente estas unidades distanciadas, extremadamente autónomos, pero que conservaban sin embargo un lazo inmaterial con el centro, quienes constituían, como las células del sistemas nervioso en el organismo, el acontecimiento vital unificador en la totalidad del conjunto.

La tradición extremo-oriental, sobre todo, ha puesto de relieve la idea según la cual distanciándose del dominio periférico, no interviniendo directamente, manteniéndose en la inmaterialidad esencial del centro, parecida a la del cubo de la rueda, que condiciona el movimiento, se puede alcanzar la "virtud" que definió el verdadero imperio, conservandolos individuos la sensación de ser libres y desarrollándose todo ordenadamente, por que, gracias a la compensación recíproca

250 Cf. F. de COULANGES, Cité Ant., op. cit., pag. 124; para los pueblos nórdicos O. GIERKE, Rechtsgeschichte des deutschen Genossenschaft, Berlín, 1898, v. I, pag. 13 GOBINEAU, Inégal. races, cit., pag. 163 por lo que respecta al odel, unidad nórdica primordial de sacerdocio, nobleza y propiedad de las familias libres.

debida a la invisible dirección, los actos arbitrarios o los desórdenes parciales no harán más que contribuir al orden total (251).

Tal es la concepción-límite de la verdadera unidad y la verdadera autoridad. Cuando se afirma, por el contrario, la idea de una autoridad y de una unidad que no dominan la multiplicidad más que de una forma material, directa y política, interviniendo por todas partes, aboliendo toda autonomía de los grupos particulares, nivelando en un espíritu absolutista todos los derechos y privilegios, desnaturalizando y oprimiendo a los diferentes estratos étnicos, la imperialidad, en el sentido verdadero del término, desaparece, y no nos encontramos ya en presencia de un organismo, sino de un mecanismo. Tal es el tipo de los Estados modernos, nacionales y centralizadores. Y veremos que por todas partes donde un monarca ha caido en tal nivel, donde, renunciando a su función espiritual, ha promovido un absolutismo y una centralización político-material, emancipándose de todo lazo respecto a la autoridad sagrada, humillando la nobleza feudal, apropiándose de poderes que anterioremente se encontraban en la aristocracia, ha cavado su propia tumba, provocando una reacción fatal: el absolutismo no es más que un corto espejismo pues la nivelación prepara la demagogia, el ascenso del pueblo, del demos, al trono profanado (252). Tal es el caso de la tiranía que, en algunas ciudades griegas, sucedió al régimen aristocrático-sagrado anterior: tal es también, en cierta medida, el caso de Roma y Bizancio, en las formas niveladoras de la decadencia imperial; tal es, en fin, -como veremos más adelante- el sentido de la historia política europea, desde la caida del ideal espiritual del Sacro Imperio Romano y de la subsiguiente constitución de monarquías nacionales secularizadas hasta el fenómeno final del "totalitarismo".

De estas grandes potencias, nacidas de la hipertrofia del nacionalismo y de una bárbara voluntad de poder de tipo militar o económico, a los cuales se ha continuado dando el nombre de imperios, no vale la pena hablar. Un Imperio, repitámoslo, no es tal más que en virtud de valores superiores a los cuales una raza determinada se ha elevado, superándose primeramente ella misma, y superando sus particularidades naturales. Esta raza se convierte entonces en portadora, en el mas alto grado, de un principio que existía igualmente, pero solo bajo una forma potencial, en otros pueblos disponiendo, en cualquier grado, de una organización tradicional. En semejante caso, la acción material de conquista aparece como una acción que derriba las barreras empíricas y eleva las diferentes potencialidades hasta un nivel de actualización única, produciendo así una unificación en el sentido real de la palabra. Si un "mueve y deviene", como en un ser golpeado por el "rayo de Apolo" (C. Steding), es la premisa elemental para toda raza que aspire a una misión y a una dignidad imperiales, encontramos aquí exactamente lo opuesto de la moral correspondiente a lo que se llama "el egoismo sagrado" de las naciones. Quedar encerrado en los carácteres nacionales para dominar, en el nombre de estos,otras gentes y otras tierras, no es posible más que a título de violencia temporal. Un órgano particular no puede pretender, en tanto que tal,

251 Cf. LAO TSE, Tao te king, passim y III, XIII, LXVI. Es sobre esta base que ha tomado forma en China y, en parte también, en el Japón, la concepción del "emperador invisible" que se ha traducido incluso en un ritual especial.

252 R. GUENON, Autorité spirituelle et puvoir temporel, cit., pags. 112 y sigs.

dominar a los otros órganos del mismo cuerpo: solo puede hacerlo, por el contrario, cesando de ser lo que es, convirtiéndose en un alma, es decir, elevándose a la función inmaterial capaz de unificar y dirigir la multiplicidad de las funciones corporales particulares, en tanto que las trasciende a todas. Si los intentos "imperialistas" de los tiempos modernos han abortado, precipitando a menudo hacia la ruina a los pueblos que se han entregado a ellos, o han sido la fuente de calamidades de todo tipo, la causa es precisamente la ausencia de todo elemento verdaderamente espiritual, es decir, suprapolítico y supranacional y su reemplazo por la violencia de una fuerza más fuerte que la que se intenta sujetar, pero no por una naturaleza diferente. Si un Imperio no es un Imperio sagrado, no es un Imperio, sino una especie de cáncer que afecta al conjunto de las funciones distintas de un organismo viviente.

Asi se analiza la degradación de la idea del "reino" cuando esta, separada de su base espiritual tradicional, se ha vuelto laica, exclusivamente temporal y centralizadora. Si pasamos ahora al otro aspecto de la desviación, constatamos que lo propio de toda autoridad sacerdotal que desconoce la función imperial -como fue la Iglesia de Romadurante la lucha por las investiduras- es tender precisamente a una "desacralización" del concepto del Estadoy de realeza, hasta el punto de contribuir -a menudo sin advertirlo- a la formación de la mentalidad laica y "realista", que debía luego inevitablemente alzarse contra la misma autoridad sacerdotal, y abolir toda ingerencia efectiva de la Iglesia en el cuerpo del Estado. Tras el fanatismo de estos medios cristianos de los orígenes que identificaban la "imperialidad" de los césares a una satanocracia, la grandeza de la aeternitas Romae a la opulencia de la prostituta de Babilonia, las conquistas de las legiones a un magnum latrocinium; tras el dualismo agustiniano que frente a la civitas Dei, veía en toda forma de organización del Estado una creación no solo exclusivamente natural, sino también criminal -corpus diabuli-, la tesis gregoriana sostendrá precisamente la doctrina llamada del "derecho natural", en virtud de la cual la autoridad real se encuentra desprovista de todo carácter trascendente y divino, y reducida a un simple poder temporal transmitido al rey por el pueblo, poder cuya utilización implica pues la responsabilidad del rey respecto al pueblo, mientras que toda forma de organización positiva del Estado es declarada contingente y revocable, en relación a este "derecho natural"(253). En efecto, desde que en el siglo XIII fue definida la doctrina católica de los sacramentos, la unción real cesó de formar parte y ser prácticamente asimilada, como en la concepción precedente, a una ordenación sacerdotal.A continuación, la Compañía de Jesús no duda en intervenir a menudo para acentuar la concepción laica y antitradicional de la realeza (concepción que, en algunos casos, apoya el absolutismo de las monarquías sometidas a la Iglesia y, en otros, llega incluso hasta el regicidio (254) a fin de hacer prevalecer la idea según la cual la Iglesia es la única en poseer un carácter sagrado y es pues a ella a quien pertenece la primacía. Pero, -como ya hemos indicado- es exactamente lo contrario lo que se producirá. El espíritu evocado derribará al evocador. Los Estados europeos, transformados

253 Sobre el verdadero sentido, positivo y político, de la primacía del "derecho natural", primacía que pertenece al arsena ideológico de la subversión, cf. lo qu hemos tenido ocasión de indicar en nuestra edición de ensayos de J.J. BACHOFEN, Las Madres y la virilidad olímpica (Milán, 1949).
254 Cf. R. FÜLLOP MILLER, Segreto della Potenza dei Gesuiti, Milán, 1931, pags. 326 333.

verdaderamente en creadores de la soberanía popular y de los principios de pura economía y de asociación acéfala que la Iglesía había sostenido indirectamente con ocasión de la lucha de las Comunas italianas contra la autoridad imperial, constituyéndose como seres en sí, secularizándose, relegaron todo lo que es "religión" a un plano cada vez más abstracto, personal y secundario, cuando no la transformaron simplemente en un instrumento a su servicio.

Conviene mencionar también la inconsecuencia de la tesis guelfa, según la cual la función del Estado consistiría en reprimir la heregía y defender la Iglesia, hacer reinar en el cuerpo social un orden conforme a los principios mismos de la Iglesia. Esto presupone claramente, en efecto, una espiritualidad que no es un poder y un poder que no es espiritualidad. ¿Cómo un principio verdaderamente espiritual podría tener necesidad de un elemento exterior para defender y sostener su autoridad? Y ¿qué puede ser una defensa y una fuerza fundadas sobre un principio que no es él mismo directamente espíritu, sino una defensa y una fuerza cuya sustancia es la violencia? Incluso en las civilizaciones tradicionales donde predomina, en algunos momentos, una casta sacerdotal distinta de la realeza, no encuentra se nada parecido. Ya hemos repetido a modo de ejemplo, como los brahmana, en la India, impusieron directamente su autoridad sin tener necesidad de nadie para "defenderles" y sin estar siquiera organizados (255). Esto se aplica igualmente a otras diversas civilizaciones, así como a la forma de afirmar la autoridad sacerdotal en el interior de muchas ciudades griegas antiguas.

La visión guelfa (tomista-gregoriana) vuelve a atestiguar una espiritualidad desvirilizada, a laque se añade extrinsecamente un poder temporal en vistas a fortificarla y volverla eficaz en torno a los hombres, en lugar de la síntesis entre espiritualidad y poder, entre suprahumanidad y "centralidad" real, propia a la pura idea tradicional. La concepción tomista buscará, ciertamente, paliar semejante absurdo adminiendo entre el Estado y la Iglesia una cierta continuidad, es decir, viendo en el Estado una institución "providencial", pero que no puede llevar su acción más allá de un límite dado, a partir del cual la Iglesia interviene, a título de institución eminente y directamente sobrenatural, conduciendo al conjunto de la organización a su perfección y realizando el fin que excedit proportionem naturalis facultatis humanae. Aunque tal concepción está menos alejada de la verdad tradicional, se enfrenta sin embargo, en el orden de ideas al cual pertenece, a un dificultad insuperable, en razón de la diferencia esencial ya indicada del tipo de las relaciones con lo divino que caracterizan respectivamente como ya hemos indicado, la realeza y el sacerdocio. Para que pueda existir continuidad y no un hiato, entre el Estado y la Iglesia, es decir, entre los dos grados sucesivos, reconocidos por la escolástica, de una organización única, sería preciso que la Iglesia encarnara en el orden suprasensible el mismo espíritu que el imperium, en el sentido estricto de la palabra, encarna sobre el plano material, es decir, encarna el ideal, ya mencionado, de la "virilidad espiritual". Pero la concepción "religiosa" propia al cristianismo no permitía concebir algo similar; hasta Gelasio I se afirma, por el contrario, que tras la venida de Cristo, nadie puede ser a la vez rey y

255 En el Mânavadharmashastra (XI, 31 34) se dice categóricamente que el brahmana no debe recurrir a nadie, príncipe o guerrero, para ser ayudado.

sacerdote. Cualquiera que sea su pretensión hierocrática, la Iglesia no encarna el polo viril, sino el polo femenino (lunar) del espíritu. La llave puede corresponderle, pero no el cetro. No es la Iglesia, mediadora de un divino teísticamente substancializado y concibiendo la espiritualidad como una "vida contemplativa" esencialmente distinta de la "vida activa" (Dante mismo no ha superado la antítesis), quien pueda pretender integrar todas las organizaciones particulares y aparecer en consecuencia como la cúspide de una gran ordinario ad unum homogénea donde culmina la intención "providencial" que se manifiesta ya, según la concepción anterior, en las unidades políticas orgánicas y jerárquicas particulares.

Si un cuerpo no es libre más que cuando obedece a su alma, no a un alma heterogénea, se debe reconocer la profunda verdad de la afirmación de Federico II, según la cual los Estados que reconocen la autoridad del Imperio son libres, mientras que los que se someten a la Iglesia -representante de otra espiritualidad- son esclavos (256).

256 HUILLARD BREHOLLES, Hist. Dipl. Frieder. etc., op. cit., v. V, pag. 468

Biblioteca Julius Evola.- *Evola reconoce en la ordenación caballeresca una renovación de la antigua "vía heróica" del mundo clásico greco-latino. En este capítulo, Evola realiza una profundo estudio sobre la caballería y su naturaleza más profunda que le lleva a introducir un elemento interesante, el de la contemplación de la mujer como aspecto femenino del cosmos. Evola resume en este capítulo lo esencial de su obra "El Misterio del Grial": la defensa del caballero del honor y de la imagen de su dama, suponen una traslación expontánea de la doctrina del tantrismo hindú sobre las relaciones entre el principio masculino y el femenino.*

13
EL ALMA DE LA CABALLERIA

Ya hemos dicho que en el origen fue un elemento espiritual el que definió no solo la realeza, sino también la nobleza tradicional. Como para la realeza, se puede contemplar el caso en que este elemento no es innato en la nobleza, sino por el contrario adquirido. Así encontraremos una diferencia análoga a la que existe entre iniciación e investidura. A la investidura corresponde, en Occidente, la *ordenación caballeresca* y, por otra parte, la iniciación ritual propia a la casta guerrera; a la iniciación -realización de una naturaleza más interior, directa e individual- corresponde la *acción heroica* en el sentido tradicional, es decir, sagrado, ligado a doctrinas como la de la "guerra santa" y la *mors triunphalis*. Examinaremos separadamente esta segunda posibilidad y trataremos solo aquí, como ejemplo de la primera, del espíritu y el secreto de la *caballería medieval*.

Es preciso, ante todo, señalar la diferencia que existía, en la Edad Media europea, entre la aristocracia feudal y la aristocracia caballeresca. La primera estaba ligada a una tierra y a la fidelidad -*fides*- a un príncipe dado. La caballería aparece, por el contrario, como una comunidad supraterritorial y supranacional cuyos miembros, habiéndose consagrado al sacerdocio militar, no tenían patria y debían ser fieles, no a una persona, sino, a una ética cuyos valores fundamentales son el honor, la verdad, el corage y la lealtad (257) y, por otra parte, a una autoridad espiritual de tipo universal, que era esencialmente la del Imperio. En el universo cristiano, la caballería y las grandes órdenes caballerescas entraban, por esencia, en el marco del Imperio, donde representaban la contrapartida de lo que el clero y el monacato eran en el orden de la Iglesia. La caballería no tenía un carácter necesariamente hereditario: era posible *convertirse* en caballero. Para esto el aspirante debía realizar empresas que demostraran a la vez su desprecio heroico por la vida y la doble fidelidad que acabamos de mencionar. En las formas más antiguas de la ordenación caballeresca, el caballero ordenaba al caballero, sin la intervención de sacerdotes, casi

257 Cf. HUE LE MAINE: "Quien teme más a la muerte que a la vergüenza, no tiene derecho al señorío"; AYE D'AVIGNON: "Mejor vale morir que vivir con vergüenza" (apud L. GAUTIER, La Chevallerie, París, 1884, pag. 29). A propósito del culto a la verdad, el juramento de los caballeros era: "Por Dios, que no miente nunca", lo que remite directamente al culto ario a la verdad: Mithra era igualmente el dios del juramento y la tradición irania quiere que la "gloria" mística abandone al rey Yima en cuanto este hubo mentido. Así mismo, en el Mânavadharmashastra (IV, 237) se dice que el poder de la acción sacrificial es destrozado por la mentira.

como si existiera en el guerrero una fuerza "parecida a un fluido", capaz de hacer surgir nuevos caballeros por transmisión directa: este uso se encuentra igualmente en la tradición indo-aria: "guerreros que consagran a guerreros" (258). Solo con posterioridad se recurrió a un rito especial para la ordenación caballeresca (259).

Pero esto no es todo. Se puede descubrir, en efecto, en la caballería europea, un aspecto más profundo y secreto, al cual se refiere exteriormente el hecho de que los caballeros ofrecían a una *dama* sus empresas heroicas y que el culto de la mujer en general revestía, en ocasiones en la caballería europea, formas susceptibles de parecer absurdas y aberrantes, tomadas al pie de la letra. El juramento de fidelidad incondicional a una "dama" fue uno de los temas más constantes en las cortes caballerescas y no había ninguna duda, según la teología de los castillos, de que el caballero muerto por su "dama" participaba en el mismo destino de bienaventurada inmortalidad que el Cruzado que moría por la liberación del "Templo". En realidad, la fidelidad a Dios y la fidelidad a la "dama" parecían amenudo equivalentes. Se puede también notar que la "dama" del caballero neófito debía, según algunos rituales, desvestirlo y conducirlo al baño, para que se purificase antes de recibir la ordenación (260). Por otra parte, los héroes de aventuras, en ocasiones escabrosas, en las que figura la "dama", como Tristan (sir Tristem) y Lancelot, son al mismo tiempo caballeros del Rey Arturo volcados a la búsqueda del Graal, miembros de la Orden, incluso "caballeros celestes" a la cual pertenece el hiperbóreo "caballero del cisne".

En todo esto se escondían amenudo, en realidad, significados esotéricos que no estaban destinados ni a los jueces de la Inquisición, ni a las gentes comunes; por ello se expresaban bajo la cobertura de costumbres extrañas y cuentos eróticos. En algunos casos, lo que se dice a propósito de la "dama" de la caballería se aplica también a la "dama" de los "Fieles de Amor" gibelinos y se refiere, por otra parte, a un simbolismo tradicional uniforme y preciso. La dama a la cual el caballero jura una fidelidad incondicional y a la que se entrega a menudo también el Cruzado, la dama que conduce a la purificación, que el caballero considera como su recompensa y que lo volverá inmortal cuando muera por ella, es esencialmente, -como ha aparecido tras nuevas investigaciones, en el caso de los "Fieles de Amor"(261)- una representación de la "Santa Sabiduría", una encarnación, más o menos precisa, de la "mujer trascendente" o "divina", del poder, de una espiritualidad transfigurante y de una vida que no está mezclada con la muerte. El tema se incluye por otra parte en un conjunto tradicional bien caracterizado, pues existe un amplio ciclo de leyendas y de mitos, en los que la "mujer" tiene este mismo valor simbólico. Desde Hebe, la eterna juventud, que se convierte en la esposa del héroe Hércules en la residencia olímpica, ó Idun (que significa renovación, rejuvenecimiento) y Gunnlöd, detentadora del brevage mágico Odrerir, a Freya, diosa de la luz, codiciada constantemente por los "seres elementales" que buscan en vano obtenerla, a Sigrdrifa-Brunhilde, destinada por Wotan a

258 GAUTIER, op. cit., pag. 257, Shapatha brâm, XII, VIII, 3, 19.
259 Cf. GAUTIER, op. cit., pag. 250 y 255.
260 Cf. MICHAUD, Hist. des Croisades, París, 1825.
261 Cf. E. AROUX, Les mysteres de la chevalerie, París, 1858; L. VALLI, Dante e il linguaggio segreto dei "Fedeli d'Amore, Rom, 1928; A. RICOLFI, Studi sui Fedeli d'Amore, Milán, 1933.

ser la esposa terrestre del héroe que franqueará la barrera del "fuego"(262); de la dama de la "Tierra de los Vivientes" y del "Victorioso" (Boagad) que atrae al héroe gaélico Condla Cain, a las mujeres egipcias que aportan, con la "llave de la vida", el loto de la resurrección y al azteca Teoyamiqui que guía a los guerreros caidos hacia la "Casa del Sol"; de la "hija fuerte y hermosa" que conduce a los espíritus, sobre el punto celeste Kinvad(263), al Ardvi Sura Anâhita, "fuerte y santo, procedente del dios de la luz", a la cual se pide "la gloria perteneciente a la raza aria y al santo Zarathustra", es decir, la sabiduría y la victoria (264); de la "esposa" de Guesar, el héroe tibetano, emanación de "Dolma la conquistadora", relacionada con el doble sentido significativo de la palabra sáncrita *shakti* que quiere decir tanto "esposa" como "potencia", a las fravashi, mujeres divinas que son (como las walkyrias) las partes trascendentales del alma humana y "dan la victoria a quien las invoca, favores a aquel que las ama, la salud a los enfermos"(265), por todas partes se refleja el mismo tema.

Este tema pude hacernos penetrar en la dimensión esotérica de una parte de la literatura caballeresca relativa a la "dama" y a su culto. En la tradición indo-aria, se dice: *"No es por amor a la cualidad de guerrero* [en el sentido material] *que es querido el estado de guerrero, sino es por amor del* atma [del principio "todo luz, todo inmortalidad" del Yo] *que es querido el estado de guerrero... Aquel que cree que la dignidad de guerrero procede de otra cosa que el* atma *será abandonado por la casta de los guerreros"*(266). Esta idea puede servir de trasfondo al aspecto de la caballería que consideramos aquí. Conviene sin embargo llamar la atención sobre el hecho que, en algun caso, el simbolismo de la "dama" puede revestir un carácter negativo -"ginecocrático"- del que hablaremos más adelante (II, 6), diferente del que se refiere a la veta central de la caballería, en donde corresponde, por el contrario, al ideal de "virilidad espiritual" que ya hemos mencionado hablando de las relaciones entre el clero y la realeza. El empleo constante, insistente, de representaciones femeninas, propia de los ciclos de tipo heroico no quiere decir otra cosa sino esto: frente a la fuerza que puede iluminarlo y conducirlo a algo más que humano, el ideal del héroe y del caballero supone la actitud activa y afirmativa que, en toda civilización normal, caracteriza al hombre frente a la mujer. Tal es el "misterio" que, bajo una forma más o menos latente y encubierto, ha inspirado una parte de la literatura caballeresca medieval y no ha sido ajena a las "Cortes de Amor",

---

262 Cf. en el EDDA, Gylfaginning, 26, 42; Havama, 105; Sigrdrîfumâl, 4 8. Gunnlöd, al mismo tiempo que la bebida divina, detenta como las Hespérides (entre las que Hércules realiza la empresa que le conferirá la inmortalidad olímpica), la manzada de oro. Sigrdrifa, frente a Sigurd, que la "Despierta", aparece como la detentadora de la sabiduría que transmite entre otros a los héroes el conocimiento de las runas de la victoria. Recordemos, finalmente, siempre en la misma tradición, a la "mujer maravillosa" que espera sobre el "monte" a "aquel que resplancede como el sol", que vivirá eternamente con ella (Fiösvinsmal, 35 36, 42, 48 50). La barrera de fuego entorno a la "mujer" dormia recuerda la que, según la teología, prohibe a la mayor parte el acceso al paraíso, tras la caida de Adán.

263 Vendidad, XIX, 30.

264 Yashna, X, 7 y sigs.; 42, 85 86.

265 Yasht, XII, 23 24.

266 Cf. RICOLFI (Studi sui fedeli d'Amore, cit., pag. 30) quien señala "que en el siglo XIII la inteligencia divina es habitualmente femenina, no masculina": se la llama Sabiduría, conocimiento o "nuestra Señora la Inteligencia"; en algunas representaciones el símbolo de lo que es activo está, por el contrario, referido al hombre (pags. 50 51). Esto expresa un ideal que corresponde precisamnte a la verdad del "guerrero" y no del "clérigo".

dando por ejemplo un significado profundo a la cuesión, tan amenudo debatida, de saber si la "dama" debe dar preferencia a un "clérigo" o a un caballero (267). Las singulares declaraciones de algunos códigos de caballería, relativos al derecho del caballero, considerado como investido de una dignidad casi sacerdotal o incluso como "caballero celeste", de hacer suyas las mujeres de otros, comprendida la de su soberano, a condición de que sepa mostrarse más fuerte, la posesiónde la "dama" deriva automáticamente de su victoria(12), pueden tener un sentido esotérico próximo al que hemos ya mencionado hablando de la leyenda del Rey de los Bosques de Nemi (pág. 44 y sigs.)

Entramos aquí en un terreno de experiencias vividas, que nos impide pensar que se trata solo de símbolos abstractos e inoperantes. En particular, el lector encontrará expuesto, en nuestra obra "Metafísica del Sexo", el caso en que la "mujer iniciática" o la "mujer secreta" puede ser evocada en una mujer real y donde el héroe, el amor y el sexo fueron conocidos y utilizados en función de sus posibilidades reales de transcendencia, posibilidades señaladas por numerosas enseñanzas tradicionales, hasta el punto de contemplar una vía especial permitiendo separar, en un éxtasis fulminante, las fronteras del Yo y participar en formas superiores del ser. Existencialmente, la naturaleza misma del guerrero, podía cualificarlo particularmente para esta vía. No podemos, detenernos más tiempo sobre este punto.

Por otra parte, es posible, aquí como en otra parte, que en algunos casos y en algunas representaciones se conserven fragmentos materializados y esparcidos de un antiguo simbolismo: que el hecho de cabalgar confiera un prestigio especial; que el caballero parezca, en ocasiones, unido al caballo hasta el punto de compartir con él los peligros y la gloria y ser ritualmente degradado cuando es derribado de su montura, esto puede tener un alcance que trasciende el mero plano material y corresponde a prolongaciones del antiguo simbolismo del caballo(268). En efecto, es como una naturaleza alada que se eleva hacia los cielos y que los héroes divinos debían mostrar a titulo de prueba, que el caballo aparece en los mitos de Perseo y Belerofonte. El simbolismo se hace más transparente aun en el mito platónico, en donde la lucha entre el caballo blanco y el caballo negro, con el alma como auriga, decide el destino trascendental de esta última (269); otro tanto ocurre en el mito de Faetón, conducido a la perdición por el impulso de su auriga que quiere alcanzar a Helios. En sus relaciones tradicionales con Poseidón, dios del elemento líquido, el caballo aparece en realidad como un símbolo de la fuerza elemental de la vida; en sus relacioes con Marte -el otro dios equestre de la antigüedad clásica- el caballo fue la expresión de la misma fuerza,asumida aquí en función del principio guerrero. Esto aclara igualmente el sentido de dos representaciones que tienen, en este contexto, una particular importancia. Primeramente, en algunas representaciones clásicas, el alma "heroizizada" es decir, transfigurada, fue presentado como un caballero

267 Cf. RICOLFI (Studi sui Fedeli d'Amore, cit. pág. 30), quien señala "que en el siglo XIII la inteligencia divina es habitualmente femenina, no masculina": se la llama Sabiduría, conocimiento o "nuestra Madona la Inteligencia"; en algunas representaciones el símbolo de lo que es activo es, por el contrario, referido al hombre (pág. 50-51). Esto expresa un ideal que corresponde precisamente a la verdad del "guerrero" y no del "clérigo".

268 Cf. DELECRUZE, Roland ou la chevalerie, París, 1845, v. I, pags. 132 3.

269 Cf. V.E. MICHELET, Le secret de la chevalerie, París, 1930, pags. 8 12.

acompañado de un caballo (270). Se trata también del *Kalki-avatara*; según una tradición indo-aria, bajo la forma de un caballo blanco se encarnará la fuerza que pondrá fin a la "edad oscura", destruyendo a los malvados y, en particular los *mlecchas*, que no son otros que guerreros degradados y separados de lo sagrado (271); la llegada del *Kalki-avatara* se traduce por la restauración de la espiritualidad primordial. Quizás podría seguirse el filón de estos temas simbólicos a través de la romanidad y, poco a poco, hasta la Edad Media caballeresca.

Sobre un plano más relativo e histórico, el elemento sagrado de la aristocracia caballeresca europea recibió un estatuto formal en el rito de la ordenación, tal como fue definido hacia el siglo XII. Tras un doble período septenal de servicio a un príncipe, que se prolongaba de siete a catorce años y de catorce a ventiuno, y en el curso del cual se debían dar pruebas de lealtad, fidelidad y valor, tenía lugar este rito, en una fecha, preferentemente en Pascuas o Pentecostés (272), y evocaba ya la idea de una resurrección o de un "descenso del Espíritu". Comportaba ante todo un período de ayuno y "penitencia" cuyo sentido es bastante próximo al del período inicial de recogimiento y aislamiento previsto en la iniciación real de Eleusis y al rito de la entronización imperial que, hasta hace poco, se celebraba, sin cambios, en el Japón (en este rito se permanecía en vela nocturna y durante un período purificador preparando el contacto con los "dioses del sol"). Una purificación simbólica intervenía luego bajo la forma de un baño, a fin -dice Redi- que "estos caballeros... adopten una nueva vida y nuevas costumbres". La "vela de las armas" seguía -o en ocasiones precedía- a este rito purificador: el futuro caballero pasaba la noche en la iglesia, en pié o de rodillas, sin sentarse un solo instante, rogando para que la divinidad favoreciera la obtención de lo que faltaba para su cualificación. Tras el baño, revestía un vestido blanco similar al de los antiguos neófitos de los Misterios, símbolo de su naturaleza renovada y purificada (273), en ocasiones también un chaleco negro, para recordar la disolución de la naturaleza mortal, y otro vestido rojo, alusión a las tareas por las cuales, si era preciso, debía estar dispuesto a verter su sangre (274). Finalmente, tenía lugar la consagración sacerdotal de las armas colocadas sobre el altar, con lo cual el rito terminaba, y cuyo objeto era atraer una influencia espiritual determinada para sostener la "nueva vida" del guerrero elevado a la dignidad caballeresca y convertida en miembro de

---

270 Así en el bajo relieve de Tanagra y de Tirea (cf. FURTWAENGLER, Sammlung Sabouforff, tabl. XXXIV, Nº 1; I, pag. 28; SAGLIO, Dict., etc., v. V, pags. 153 4).

271 Vishnu purana, IV, 24; cf. IV, 3.

272 Cf. GAUTIER, op. cit., pag. 251. Mucho antes que el cristianismo, el día de Pascua, no fue escogido de forma arbiraria, y correspondería ya, en muchos pueblos, a la celebración del rito del "alumbrado del fuego", elemento cuya relación con tradiciones de tipo "solar" ya hemos visto. A propósito de los dos períodos septenales del noviciado caballeresco, es preciso recordar que en Grecia, la educación seguía un ritmo idéntico (cf. PLATON, Alcib., I, 121 e; Axiochos, 366 d) y no sin razones profundas, el número siete, según las enseñanzas tradicionales, presidía los ritmos de desarrollo de las fuerzas del hombre y de las cosas.

273 Respecto al simbolismo del baño, ya hemos dicho que, según algunos rituales, es por medio de a "dama" que el caballero es "desvestido" y conducido a un baño. Una tradición extremo oriental relativa al baño real, iba acompañada de esta inscripción: "Renuévate completamente cada día; hazlo de nuevo y nuevamente otra vez, siempre" (Ta hio, II, 1),

274 Estos tres colores, en ocasiones incluso en el simbolismo de los tres vestidos (p. ej. en Bernardo TREVISANO), aparecen en el centro del Arte Real hermético, en el sentido preciso de tres momentos de la palingenesia iniciátca: al "rojo" corresponde el "Oro" y el "Sol".

la orden ecuménica que representaba a la caballería (275). En la Edad Media, florecieron por otra parte numerosos tratados donde cada arma y cada objeto utilizados por el caballero eran presentados como símbolos de cualidades espirituales o éticas, símbolos destinados a recordarle de una forma sensible estas virtudes y también a relacionar toda acción caballeresca con una acción interior. Sería fácil encontrar un simbolismo comparable en la mística de las armas de otras civilizaciones tradicionales. Nos limitaremos a recordar el ejemplo de la nobleza guerrera japonesa, que considera el sable de guerra como algo sagrado. Su fabricación estaba sometida a reglas inviolables: los armeros debían revestir hábitos rituales y purificar la forja. La técnica del templado de las armas era absolutamente secreta, trasmitida solo de maestro a discípulo. La hoja del sable era el símbolo del alma del Samurai (276) y el uso del arma comportaba reglas precisas; incluso, el entrenamiento con el sable y otras armas (tales como el arco) podía alcanzar una dimensión iniciática, en relación, especialmente, con el Zen.

En la lista de las virtudes caballerescas enumeradas por Redi, la primera es la "*sabiduría*"; y en segundo lugar son mencionadas la "fidelidad, la generosidad, el valor, etc..."(277). Así mismo, según la leyenda, Rolando aparece también como un campeón de la ciencia teologal que se entrena en esta ciencia, antes del combate, con su adversario Ferragus. Godefredo de Bouillon fue llamado por algunos de sus contemporáneos *lux monachorum* y Hugo de Tabaria, en su *Orden de Caballería*, hace del caballero un "sacerdote armado" que, en virtud de su doble cualidad, tiene el derecho de entrar en la iglesia y mantener el orden con su espada santa (278). Y es precisamente en el dominio de la sabiduría donde se ve -en la tradición indo-aria- a miembros de la aristocracia guerrera rivalizar victoriosamente con brahamana, es decir, con los representantes de la casta sacerdotal (p. ej.: Ajatashatru con Gargya Balaki, Pravahana Jaivali con Aruni, Sanatkumana con Narada, etc...) y convertirse en brahamanes, o ser ya, en tanto que tales, "los que guardan la llama sagrada"(279). Esto confirma de nuevo el aspecto interior de la caballería y, más generalmente, de la casta guerrera, en el mundo de la Tradición.

---

275 Cf. L. GAUTIER, La Chevalerie, cit., pags. 288 299; G. DE CASTRO. Fratellanze segrete, cit., pags. 127 129; C. MENUSTRIER De la chevalerie ancienne et moderne, París, 1683, c. I, pag. 21 y sigs. La "bofetada" y el "espaldarazo" fueron también usuales y si la palabra "adoubler" [en francés en el original], para la ordenación caballeresca, procede del anglo sajón dubban, golpear, corresponde recisamente al golpe violento que el caballero recibía de su padrino, es preciso comprender esto como una "mortificación" ritual recordada, a menudo, en términos de moralidad cristiana (cf. DELECLUZE, op. cit., v. I, pag. 77 78) que la naturaleza humana del caballero debía sufrir antes de poder participar en la naturaleza superior. En el lenguaje secreto de los "Fieles de Amor" se dirá, de forma similar, que se es "herido" o "golpeado como por la muerte" por el "Amor" o por la visión de la "Dama".

276 Cf. P. PASCAL, In morte di un Samurai, Roma, 1930, pag. 151.

277 Cf. DE CASTRO, Fr. segr., cit., ag. 128.

278 Cf. DELECRUZE, op. cit., v. I, pag. 17, 28, 84 5. Entre los doce palatinos figura un sacerdote armado, el obispo Turpin a quien se debe el crito: "Gloria a nuestra nobleza, ¡Montjoie!" Montjoie corresponde al monte del Graal; es una expresión del símbolo de la "altitud" que se aplica, como ya hemos explicado, a los estados trascendentes. Se puede así hacer corresponder el paso legendario del rey Arturo por Montjoie, antes de ser coronado solemnemente en Roma, a la ascensón eleusina del "monte" (cf. DELECRUZE. Op. cit., I, pag. 47) y no es necesario subrayar la importancia del hecho que la etimología de Montjoie es Mons Jovis, el monte olímpico (etimología que nos ha sido señalada personalmente por R. GUENON).

279 Vishnu purama, IV; IV, 19.

Con el declive de la caballería, la nobleza, en Europa, termina por perder también el elemento espiritual como punto de referencia de su más alta "fidelidad" incorporándose a simples organismos políticos, como fue el caso de las aristocracias de los Estados nacionales que sucedieron a la civilizaicón ecuménica de la Edad Media. Los príncipios de honor y fidelidad subsisten, incluso cuando el noble sea solo un "empleado del rey"; pero la fidelidad es vana, esteril, privada de luz, cuando se refiere más o menos de una forma mediata, a algo que no se sitúa más alláde lo humano. Por ello las cualidades conservadas, por vía hereditaria, en la nobleza europea, que no eran renovados por nada en su espíritu original, debían sufrir una degeneración fatal: al declive de la espiritualidad real no podía suceder sino el de la nobleza misma y la aparición de fuerzas pertenecientes a un nivel más bajo.

Tal como hemos dicho, la caballería, tanto por su espíritu como por su ethos, entra orgánicamente en el marco del Imperio, más que en el de la Iglesia. Es cierto que el caballero incluía casi siempre en sus votos la defensa de la fé. Pero debe verse en esta expresión, más bien una facultad genérica de subordinación heroica a algo supra-individual que una profesión de fé consciente con un sentido específico y teologal. Y por poco que se vaya más allá de la superficie, es evidente que las ramas más lujuriosas de la floración caballeresca extrajeron su sabia de Ordenes y movimientos sospechosos de "herejía" por la Iglesia, hasta el punto de ser perseguidos y en ocasiones incluso destruidos por ella. Las doctrinas albigenses no pueden ser considerados, de ninguna manera, conformes al punto de vista tradicional; sin embargo es incontestable, especialmente a propósito de Federico II y de los Aragoneses, que existió un lazo con los albigenses y una corriente de la caballería que defendió la idea imperial contra las pretensiones de la curia de Roma, avanzando con los cruzados, intencionadamente, hacia Jerusalén, como centro de una espritualidad más alta que la que encarnaba la Roma papal (280). El caso más típico es sin embargo el de los *Templarios*, estos ascetas guerreros que habían renunciado a todos los placeres del mundo y de la carne por una disciplina que no se ejercía en los monasterios, sino en los campos de batalla, y cuya fé se encontraba consagrada primeramente por la sangre y la victoria antes que por las oraciones. Los Templarios poseían su iniciación secreta, cuyas particularidades, coloreados con un tinte blasfeno por los acusadores son muy significativas. Entre otras, los candidatos a la iniciación templaria debían, en un grado preliminar del rito, rechazar el símbolo de la cruz, reconocer que el Cristo es un falso profeta y que su doctrina no conduce a la salvación. Además se acusaba a los templarios de compromisos secretos con los "infieles", celebrar ritos infames, en el curso de los cuales, especialmente, se habría quemado a recién nacidos. Todo esto, tal como fue continua, pero inútilmente, declarado en el proceso, eran solo símbolos. Igualmente el hecho de quemar un recién nacido correspondía verosímilmente al "bautismo del fuego" del re-generado, mientras el hecho de rechazar la cruz, suponía, con toda seguridad, reconocer el caracter inferior de la tradición exotérica propia del cristianismo devocional, rechazo era necesario para poder elevarse luego a una forma de espiritualidad más alta. En general, como alguién ha señalado con justicia, el mero nombre de "Templario" hace pensar en una superación: "El Templo es una denominación más augusta, más vasta, más completa que la de Iglesia. El Templo domina a la Iglesia... Las

280 Cf. E. AROUX, Les Mysteres de la Chevalerie, op. cit., pag. 93.

Iglesias se hunden, el Templo permanece, como un símbolo del parentesco de las religiones y de la perpetuidad de su espíritu"(281).

Otro punto de referencia característico de la caballería europea, fue el *Graal* (282). La leyenda del Graal es una de las que reflejan mejor la aspiración secreta de la caballería gibelina. Pero esta leyenda se relaciona igualmente con vetas ocultas, que no pueden converger ni con la Iglesia, ni, de forma general, con el cristianismo. No sola la tradición católica, en tanto que tal, no conocía el Graal, sino que los elementos esenciales de la leyenda se referían a tradiciones pre-cristianas e incluso nórdico- hiperbóreas, como las de los Tuatha, raza "dominadora de la vida y de sus manifestaciones". El Graal mismo, en las formas más significativas de la leyenda, aparecía, no como un cáliz místico, sino como una *piedra*, piedra de luz y piedra *luciferina*; las aventuras que se refieren a él, tienen, casi sin excepción, un carácter, frecuementemente, mas heroico e iniciático que cristiano y eucarístico; Wolfram von Eschembach emplea para designar a los caballeros del Graal la palabra "Templeisen" y la enseña templaria -cruz roja sobre campo blanco- se encuentra en los hábitos de algunos caballeros del Graal y sobre la vela de la nave sobre la que Perlesvaux (Parsifal) parte para no volver; puntos todos estos que pueden multiplicarse y que debemos contentarnos con señalar aquí. Interesa recordar que, incluso en las formas mas cristianizadas de la leyenda, subsiste el aspecto extraclerical y suprasacerdotal. Se quiere que el Graal, cáliz luminoso cuya presencia provoca una animación mágica, presentimiento y anticipación de una vida no humana, haya sido transportada al cielo por los ángeles tras la última cena y la muerte de Jesús, y no habría descendido más que cuando apareció sobre la tierra un linaje de héroes capaces de guardarla. El jefe de este linaje constituyó, para este fin, una orden de "caballeros perfectos" o "celestes". Encontrar el Graal en su nueva morada terrestre y formar parte de esta Orden -que se confunde a menudo con la caballería del Rey Arturo- fue el "mito" y el ideal más elevado de la caballería medieval. El hecho que la Iglesia católica se perpetuase directamente y sin interrupción desde el cristianismo de los orígenes, mientras que el Graal cristianizado desapareció hasta la constitución de una orden no sacerdotal, sino precisamente caballeresca, atestigua evidentemente el desarrollo de una tradición diferente de la católica y apostólica. Pero hay más: en casi todos los textos del Graal se va más allá del símbolo, en el fondo aun sacerdotal, del "Templo" y se le sustituye por el símbolo más claro de una Corte o de un castillo real para designar el lugar misterioso, difícilmente accesible y defendido, donde está guardado el Graal. Y en el "misterio" del Graal, además de la prueba consistente en *volver a soldar una espada rota*, el tema central es ua *restauración*

---

281 Cf. DE CASTRO, op. cit., pag. 237 245; L. CIBRARIO, Descrizione storica degli Ordini cavallereschi, Torino, 1850, v. II, pag. 236 y sigs. Para el ethos de los Templarios, se puede referir al cap. IV de De Laude nov. militiae de Sn. BERNARDO, que hace visiblemente alusión a ellos: "Viven en una sociedad agradable, pero frugal; sin mujeres, sin hijos, sin tener nada propio, ni siquiera su voluntad... Son habitualmente descuidados en su vestimenta, cubiertos de polvo, el rostro quemado por los ardores del sol y el aspecto fiero y severo. Ante la proximidad del combate, se arman con la fe por dentro y de hierro por fuera, sin ornamentos, ni sobre sus hábitos, ni en sus cabellos. Sus armas son su único bagage y se sirven de ellas con valor en los mayores peligros, sn temer ni el número, ni la fuerza de los bárbaros. Toda su confianza está en el Dios de los ejèrcitos, y combatiendo por El, buscan una victoria cierta o una muerte santa y honorable".

282 Lo que vamos a decir, respecto al Graal (como lo que acaba de ser dicho en relación a los templarios) no es más que un esbozo de lo que hemos expuesto ampliamente en nuestra obra citada: El misterio del Grial y la idea imperial gibelina.

real: se espera a un caballero que hará florecer un reino caido, que vengará o curará a un rey herido, o paralizado, o que no vive más que en apariencia. Relaciones trasversales unen pues estos temas con el mito imperial en general como con la idea misma del centro supremo, invisible, solar y "polar" del mundo. Esta claro que a través de todo esto, a través de este ciclo que tuvo tan profundas resonancias en el mundo caballeresco medieval, actúa una tradición que tiene muy poca relación con la religión dominante, aun cuando para expresarse -y también para ocultarse- adopte, aquí y allí, elementos del cristianismo. El Graal, en realidad, es un mito de la "religión real", confirmando lo que ha sido dicho a propósito del alma secreta de la caballería.

Si se quiere considerar un dominio más exterior, el de la visión general de la vida y de la ética, se debe reconocer todo el alcance de la acción formadora y rectificadora que el cristianismo ha sufrido por parte del mundo caballeresco. El cristianismo no pudo conciliarse con el ethos caballeresco y formular la idea misma de "guerra santa" más que faltando a los principios dictados por la concepción dualista y evasionista de la espiritualidad, que le da su carácter específico en relación al mundo tradicinal clásico. Debió olvidar las palabras agustinianas: "Aquel que puede pensar en la guerra y soportarla sin gran dolor, es que ha perdido verdaderamente el sentido humano"(283) o las expresiones aun más violentas de Tertuliano (284) y su advertencia: "El Señor, ordenando a Pedro guardar la espada en su vaina, ha desarmado a los soldados"; así mismo es significativo, el martirio de un San Maximiliano o de un San Teógono, que prefieren la muerte a la milicia y las palabras de San Martín antes de una batalla: "Soy soldado de Cristo, no me está permitido desenvainar la espada"... El cristianismo debió también dar al principio caballeresco del *honor* un lugar bien diferente del que permitía el principio cristiano del *amor* y debió, a pesar de todo, conformarse con una moral de tipo heroico-pagano antes que evangélico, capaz de no encontrar nada herético en las expresiones como estas de Juan de Salisbury: "La profesión de las armas, tan digna como necesaria, ha sido instituida por el mismo Dios" y capaz incluso de ver, en la guerra, una vía posible de ascesis y de inmortalización.

Por otra parte, es precisamente en razón de esta desviación de la Iglesia en relación a los temas preponderantes del cristianismo de los orígenes, como en más de un aspecto Europa conoció, en la Edad Media, la última imagen de un mundo de tipo tradicional.

283 AGUSTIN, De Civ. Dei, XIX, 7.
284 TERTULIANO, De corona, XI.

Biblioteca Julius Evola.- *Schuon decía que la raza era la forma y la casta el espíritu. Evola realiza en este capítulo una introducción general al estudio del sistema de castas propio de todo el universo indo-ario. Apunta también el origen de las castas y las razones por las que estas civilizaciones atribuían a la casta una función superior. El complemento ideal de este capítulo es, desde luego la lectura del libro "Castras y Razas" de F. Schuon y "Autoridad Espiritual y Poder Temporal" de René Guénon.*

14
LA DOCTRINA DE LAS CASTAS

La organización tradicional, en tanto que "forma" victoriosa sobre el caos y encarnación de la idea metafísica de estabilidad y justicia, ha encontrado una de sus principales expresiones en el sistema de castas. La distribución de los individuos en castas, o grupos similares, en función de su naturaleza y del rango jerárquico de su actividad en relación a la espiritualidad pura, se encuentra con rasgos constantes en todas las formas más elevadas de civilización tradicional y constituye la esencia de la legislación primordial y del orden según la justicia. Adecuarse a la casta pareció a la humanidad tradicional, como el primero de los deberes.

Bajo su aspecto más completo -tal como se presentó especialmente en el antiguo sistema indo-ario- la jerarquía de las castas corresponde visiblemente a la de las diversas funciones propias a todo organismo regido por el espíritu. En el límite inferior, se encuentran, en este organismo, energías aun indiferenciadas e impersonales de la materia y de la simple vitalidad: pero estas sufren ya la acción reguladora de las funciones de intercambio y de economía orgánica en general, que a su vez, encuentran en la voluntad la fuerza que mueve y dirige el cuerpo como un todo en el espacio y en el tiempo. El alma, en fin, es centro, poder soberano y luz de todo el organismo. Otro tanto ocurre en las castas: las actividades de los siervos o trabajadores, shudra, luego de la burguesía, vaisha, más arriba, de la nobleza guerrera, khsatriya y finalmente, los representantes de la autoridad y del poder espiritual (los brahamana, en el sentido original y los jefes en tanto que pontifices), constituían una jerarquía equivalente a la de todo organismo de tipo superior.

Tal era la estructura indo-aria, a la cual se emparentaba estrechamente la organización irania, articulada en torno a los cuatro pishtra: Señores del fuego -athreva-, guerreros - rathaestha-, jefes de familia -vastriya-fshuyant- y servidores destinados al trabajo manual -huti-. Un esquema análogo se vuelve a encontrar en otras civilizaciones, comprendida la Edad Media europea, que conoció la distribución en siervos, burgueses, nobleza y clero. En la concepción platónica, las castas corresponden a poderes del alma y a virtudes determinadas: a los dominadores ἄρχοντες, a los guerreros, φύλακες y a los trabajadores manuales, δημιουργοί, corresponden el espíritu νοῦς y la cabeza, el animus, θυμοειδές y el torso, la facultad del deseo, ἐπιθυμητικόν y la parte inferior del cuerpo: sexo y nutrición. El orden y la jerarquía

exteriores corresponden, en justicia, a un orden y a una jerarquía interiores (285). La idea de la correspondencia orgánica se encuentra también en la imagen védica bien conocida según la cual las diferentes castas proceden de las partes distintas del cuerpo del "hombre primordial"(286).

Las castas, antes de definir grupos sociales, definían funciones y modos típicos de ser y de actuar. La correspondencia existente en las posibilidades naturales fundamentales del individuo y una u otra de estas funciones determinaba su pertenencia a la casta correspondiente: aunque podía encontrar en los deberes propios a su casta, en todo lo que esta era tradicionalmente llamado a realizar, la explicación normal de su propia naturaleza (287) y, además la posibilidade de desarrollarse, su consagración en el conjunto del orden "de lo alto". Por ello el régimen de las castas, reinó y apareció al mundo tradicional como una apacible institución natural, fundada sobre algo que resultaba evidente a los ojos de todos y no sobre la tiranía, la violencia o, por emplear la jerga de los tiempos modernos, sobre una "injusticia social". Reconociendo su naturaleza, el hombre tradicional reconocía también su "lugar", su función y las justas relaciones de superioridad e inferioridad: sucedía que si el vaisha no reconocía la autoridad de un khsatriya o si este no mantenía firmemente su superioridad respecto del vaisha o el shudra, esto se consideraba, menos una falta que una manifestación de ignorancia. En la jerarquía, no se trataba de voluntad humana, sino de una ley natural: tan impersonal como la que quiere que el lugar de un líquido más ligero no pueda estar por encima de un líquido más denso, a menos que intervengan causas perturbadoras. Se consideraba como un principio inquebrantable que "si los hombres se dan una regla de acción no conforme a su naturaleza, esta no debe ser considerada como una regla de acción"(288).

Lo que choca con la mentalidad de los modernos en el régimen de castas, es la ley de la herencia y del "encerramiento". Parece "injusto" que el nacimiento deba determinar como una fatalidad la posición social y el género de actividad a la cual el hombre deberá consagrarse y que no deberá abandonar, para una forma de actividad inferior, ni siquiera superior, bajo pena de convertirse en un "fuera de casta", un paria, que todo el mundo evitaría.

Pero si se alude a la visión tradicional general de la vida, estas objeciones desaparecen.

La estanqueidad de las castas se asentaba sobre dos principios fundamentales. El primero deriva del hecho que el hombre tradicional, tal como hemos dicho, no

---

285 Cfr. Tb. Rep., 580-581, 444 a, b.

286 Rg-Veda, X, 90, 11-12. La división en cuatro da lugar a la tripartición en el caso en que la nobleza fue concebida de forma a reunir en sí, sea el elemento guerrero, sea el espiritual, y en que subsisten restos materializados de esta situación originaria. Es a esto que verosímilmente se refiere la tripartición nórdica en jarls, karls y traells y la helénica en eupátridas, geómoros y demiurgos, en que la primera casta puede corresponder a los geleontas según el significado antiguo de "esplendidos" que tuvo el término.

287 Cfr. Bhagavad-gîtâ, XVIII, 41: "Los deberes de los brâhmana, de los guerreros, de los burgueses y de los siervos están distribuidos de acuerdo con los atributo dervados de [su] naturaleza."

288 Tshung-yung, XIII, 1. Es también en estos términos que Platon (Rep., 433 d, 434 c) define el concepto de "justicia".

consideraba todo lo que es visible y terrestre más que como el efecto de causas de un orden superior. Por ello el hecho de nacer en tal o cual condición, hombre o mujer, en una casta o en otra, en una raza o en otra, tener algunos dones o algunas disposiciones determinadas, etc., no era considerado como un "azar", como una circunstancia puramente accidental que no debía prejuzgar nada. Para el hombre tradicional, por el contrario, todo esto se explicaba, sin embargo, como una correspondencia con la naturaleza de lo que el principio convertido en "Yo" humano quiso o fue trascendentalmente, en el acto de proceder hacia un nacimiento terrestre. Es este uno de los aspectos de la doctrina hindú del karma, aunque no corresponde a lo que se entiende vulgarmente por reencarnación (289), implica sin embargo, la idea general de una pre-existencia de causas y el principio según el cual "los seres son herederos de sus acciones: del ser nace el re-ser y así fue la acción, así será el nuevo ser". Doctrinas de este tipo no aparecieron solo en Oriente. Se enseñaba en Grecia, que "el alma ha escogido primeramente su demonio y su vida", y que "el cuerpo ha sido formado a imagen del alma que encierra"(290). Según algunos puntos de vista ario-iranios que se transmitieron a Grecia y luego a Roma, la doctrina de la realeza sagrada se relacionaba con la concepción según la cual las almas se orientaban por afinidad hacia un planeta determinado; a este planeta corresponderían las cualidades predominantes y el rango del nacimiento humano; el rey era considerado como domus natus, precisamente porque había recorrido la línea de las influencias solares (291). Para los que aman las justificaciones "filosóficas", se puede recordar que la teoría de Kant y de Schopenhauer relativa a lo que se llama el "carácter inteligible" -carácter "nouménico" anterior al mundo de los fenómenos- y se emparenta con el mismo orden de ideas.

Dadas estas premisas, si se excluye pues la idea de un nacimiento debido al azar, la doctrina de las castas se presenta bajo una luz distinta. Según Plotino, "el plan general es uno: pero se subdivide en partes desiguales, de tal suerte que el conjunto comporta diferentes regiones, unas mejores, las otras menos agradables y las almas, desiguales también, residen en lugares diferentes que convienen a sus propias diferencias. Así todo se armoniza y la diferencia de situaciones corresponde a la desigualdad de las almas"(292). Se puede pues decir que no es el nacimiento el que

---

289 La idea de un mismo principio personal haya vivido otras existencias humanas y de que vivirá todavía otras después de la muerte, está como nunca sujeta a causión. Sobre este asunto, cfr. Guenón, L´Erreur Spirite, Paris, 1923, passim, y Evola, la Doctrina del despertar, Milán, 1966. Históricamente la idea de la reencarnación solo aparece en relación en relación con la v ida propia del sustrato de razas pre-arias y con la influencia por ella ejercida; del punto de vista de la doctrina, es un simple mito para uso de las masas, y no un saber "esotérico", pero sí precisamente lo contrario. Cfr. Más adelante, II, 8 b, 9 a. La idea de la reencarnación fue, por ejemplo, completamente extraña a los Vedas.

290 Plotino, Enn., III, iv, 5¸I, i, 11. Cfr. Platón, Rep., X, 617 a: "No es ya un demonio que os escogerá, sino sois vos mismo quien escogerá vuestro demonio. Vos mismo escogeréis la suerte de esa vida, en que después encontrareis, obligados por la necesidad".

291 Cfr. F. Cumont, Myst. De Mythra, cit., pp. 102-103; Platon, Fedr., X, 15-16; 146-148 b; Juliano Imp., Helios, 131 b. Sin embargo hemos de acrecentar a esta indicación general que la naturaleza de los elementos determinantes de un nacimiento dado es muy compleja, como es también compleja la de los elementos de que se compone el ser humano, suma de varias herencias, cuando considerado integralmente. Sobre este asunto, cfr. Evola, La dostrina del despertar, cit., pp. 124 y sigs.

292 Plotino. Enn., III, iii, 17. Como no podemos detenernos aquí sobre estas enseñanzas, resáltase apenas que Plotino dice que la almas (toman como residencia) en los lugares que les corresponden y que no son

determina la naturaleza, sino la naturaleza quien determina el nacimiento; más precisamente, se posee un espíritu determinado porque se ha nacido en una casta determinada, pero al mismo tiempo se nace en una casta determinada por que -trascendentalmente- se posee ya un espíritu determinado. De ahí resulta que la desigualdad reglamentada de las castas, lejos de ser artificial, injusta y arbitraria, no era más que el reflejo y la institucionalización de una desigualdad preexistente, más profunda y más íntima, una aplicación superior del principio: suum cuique.

Las castas, en el orden de una tradición viviente, representaban por decirlo así, el "lugar" natural, aquí abajo, de voluntades o vocaciones afines; y la transmisión hereditaria, regular y cerrada, prepara a un grupo homogéneo de inclinaciones orgánico- vitales e incluso psíquicas, propicias al desarrollo regular por los individuos, sobre el plano de la existencia humana, de estas determinaciones o disposiciones prenatales. El individuo no "recibía" su naturaleza de la casta: esta le daba el medio de reconocer o "recordar" su propia naturaleza y voluntad, ofreciéndole al mismo tiempo una forma de patrimonio oculto ligado a la sangre para ayudarlo a realizarlo armoniosamente. En cuanto a las atribuciones, funciones y deberes de la casta, servían de marco para el desarrollo regular de sus posibilidades en el conjunto social. En las castas superiores, la iniciación completaba este proceso, despertando y suscitando en el individuo influencias ya orientadas en una dirección sobrenatural (293). El *jus sigulare* o sea, las prerrogativas y derecho particulares de cada casta, yendo hasta los cultos, morales y leyes diferente s para cada una de estas articulaciones tradicionales, hacían no solo con que la voluntad trascendente se encontrase en armonía con una herencia humana apropiada, sino también con que cada uno pudiese encontrar en el conjunto social en lugar realmente correspondiente a su naturaleza y a sus actitudes más profundas: un lugar defendido contra todas las confusiones y prevaricaciones.

Cuando el sentido de la personalidad no estuviera centrado en el principio efímero de la individualidad humana, destinada a dejar de sí apenas una "sombra" a su muerte, todo esto se presenta de manera muy clara y natural. Es cierto que se puede "construir" mucho, pero del punto de vista superior del que sabe que el derrumbe del organismo conduce a la nada, la "construcción" no tiene valor cuando no prolonga la voluntad profunda que es la razón de ser de un determinado nacimiento y que no puede ser así tan fácilmente suplantada por una decisión momentánea y arbitraria, tomada en un momento dado de la existencia terrestre. Y, después de comprendido todo esto, también se comprende por qué razón hoy en día tenga que desaparecer fatalmente todo el sentido y la necesidad de las castas. En cuanto "Yo" el hombre moderno en efecto solo conoce lo que se inicia con el nacimiento y que más o menos se extingue con la muerte. Todo se resume al simple individuo humano y todo el recuerdo de "antes" ya

---

ellas quienes los escogen arbitrariamente según su voluntad: en la mayor parte de los casos la fuerza de las "correspondencias" actúa en los estados incorpóreos de manera impersonal como en los corpóreos la ley relativa a las valencias químicas.

293 En relación a este aspecto particular, cfr. Mânavadharmaçâstra, X, 71: "Tal como una buena semilla que germina en un buen terreno y se desarrolla perfectamente, así también lo que nació de un buen padre y de una buena madre es digno de recibir la iniciación…La semilla, lanzada en un suelo ingrato, se destruye sim producir nada; en un buen terreno en que no se haya dewjaso ninguna semilla es simplemente un pedazo de tierra estéril y desnuda".

desapareció. Así desaparece también la posibilidad de tomar contacto con las fuerzas de que es efecto un determinado nacimiento, de ligarse de nuevo a ese elemento humano del hombre que, para el lado de acá del nacimiento, está igualmente más allá de la muerte y constituye un "lugar" de todo lo que puede eventualmente ser realizado más allá de la propia muerte y es el principio de una incomparable seguridad. Siendo así quebrado el ritmo, cerrados los contactos, destruidas repentinamente las grandes distancias, parecen abiertas todas las vías y todos los campos se saturan de acciones desordenadas, inorgánicas, sin base ni significado profundo, dominadas por motivaciones en la realidad temporales e individuales, por pasiones, por los bajos intereses y por la vanidad. La "cultura aquí, ya no significa la realización del ser en una actitud seria de adhesión a la fidelidad –significa por el contrario "construirse". Y como son las arenas movedizas de esa nada que es el Yo empírico humano sin nombre y sin tradición que sirven de base a esa construcción así avanza la pretensión a la igualdad, al derecho de poderse ser, en principio, todo lo que cualquier otro puede ser y no se reconoce ninguna diferencia más verdadera y más justa que la "conquistada" con su propio esfuerzo y con el propio "mérito" en los términos de una o de otra de las extremadamente vanas construcciones intelectuales, morales o sociales de los últimos tiempos. En estas condiciones, es natural que queden apenas los límites de la pero herencia física transformados en señales de impenetrables significados, soportados pues, o gozados, como un capricho del destino; es también lógico que la personalidad y herencia sanguínea, la vocación y la función social sean elementos que se tornan cada vez más discordantes hasta alcanzar estados de verdadera y trágica dilaceración interior y exterior y, en el plano del derecho y la ética, llegar a la destrucción cualitativa, al nivelamiento relativo a derecho y deberes iguales, a una moral social igualitaria, que se pretende imponer a todos en el mismo grado y ser válida para todos, con plena indiferencia por las naturalezas individuales y por las diferentes dignidades íntimas. Y no tiene otro significado la "superación" de las castas y de las órdenes tradicionales. El individuo conquistó toda su "libertad"; y la corriente que lo retiene no es medida, para que su embriagues y su ilusión de marioneta en movimiento no conozca límites.

Era bien otra la libertad que el hombre de la tradición conocía. Consistía no en alejarse, pero sí en poder juntarse al tronco más profundo de su propia voluntad, que está relacionada con la propia "forma" existencial. En realidad, lo que corresponde al nacimiento y al elemento físico de un ser, refleja lo que se puede llamar, en sentido geométrico, la resultante de las varias fuerzas o tendencias en acción en su nacimiento: o sea, refleja la dirección de la fuerza más fuerte. En esta fuerza, mejor dicho, pueden haber sido arrastradas tendencias de menor intensidad, casi veleidades de fuerzas, a la que corresponden los dones y las tendencias que en el plano de la conciencia individual más exterior pueden entrar en contradicción ya sea con la propia pre-formación orgánica, ya con los deberes de casta y con el ambiente al que se pertenece. Estos casos de contradicción interna en una organización tradicional constituida de acuerdo con la ley de las castas, tiene que considerarse excepcionales. En contrapartida, se tornan preponderantes en una sociedad que ya no conoce castas ni, en general, cuerpos sociales distintos, en que ninguna ley reúne, conserva o perfecciona dones y calificaciones para determinadas funciones. Se encuentra aquí el caos de las posibilidades existenciales y

psíquicas, que condena a la mayoría a un estado de desarmonía y de dilaceración: como acontece hoy en día. Sin duda, puede haber existido también un cierto margen de indeterminación en el hombre tradicional, pero que en él servía apenas para resaltar el lado activo de las dos máximas: "Conócete a ti mismo" (con su complemento "Nada de superfluo") y "Se tú mismo", que implicaban una acción formadora y de organización interna, hasta la eliminación de la referida margen y a la actuación de la unidad completa del si consigo misma. Descubrir precisamente en sí mismo "la dominante" sugerida por su propia forma y de la propia casta, y quererla, o sea, transformarla en un imperativo ético (294) he ahí el complemento de la concepción arriba referida y lo que conduce al segundo fundamento del régimen de las castas en su "encierro" y estabilidad.

Por otro lado, se tiene que tener presente también el aspecto del espíritu tradicional según el cual no existía objeto o función que se pudiese considerar en sí superior o inferior a otro. La verdadera diferencia correspondía por el contrario a la *manera* como era vivido el objeto o la función. Al modo terrestre, registrado en la utilidad o en la cupides –sâkâma-karma- oponíase, en el ejemplo característico ofrecido por la India aria, el modo de aquel que actúa sin preocuparse por los frutos, actuando por la acción en sí –nishkâma-karma- haciendo de cada acto un rito y una "ofrenda". Era esta vía de la *Bhakti* –término que corresponde más al sentido viril de la *fides* medieval que al sentido piadoso que prevaleció en la idea cristiana de la "devoción". La acción realizada de acuerdo con este significado de *Bhakti* era comparada a un fuego generador de luz, Y a medida en que el acto estaba precisamente libre de materia, destacado de la codicia y de la pasión y bastándose a sí mismo, por lo tanto –para usar analógicamente la expresión aristotélica –acto puro- esta medida definía exactamente la jerarquía de las actividades, y en consecuencia de las castas o de los otros cuerpos a estas correspondientes como "clases funcionales".

Dadas estas premisas, que no son teóricas sino vividas, y por lo tanto ni siquiera expresadas frecuentemente, la aspiración a pasar de una cierta forma de actividad a otra, que, del punto de vista exterior o utilitario, podría presentarse a alguien como más digno y ventajoso –así pasar de una casta a otra- solo podría tener, en el mundo de la Tradición, una fuerza muy escasa, de modo que la herencia de las funciones se establecía espontáneamente mismo aún donde no existían verdaderas castas, sino apenas grupos sociales. Todas las especies de funciones y de actividades aparecían de igual modo, -y solamente- como punto de partida para una elevación en sentido diferente, vertical, no de orden temporal sino espiritual. Cada uno dentro de su propia casta, en la fidelidad a su propia casta, en la fidelidad a su propia naturaleza, en la obediencia no a una moral general, sino sí a *su propia* moral, a la moral de su propia casta, bajo este aspecto tenía la misma dignidad y la misma pureza que otro: un siervo –çudra- valía tanto como un rey. Cada uno mantenía su función en el orden general y, por medio de su *bhakti*, participaba también en el principio sobrenatural de este mismo orden. Por eso se dice: "El hombre alcanza la perfección adorando a Aquel del cual

294 El único pensador moderno que, además de tener una conciencia precisa de eso, se aproximó a este punto de vista, sea tal vez Nietzsche con su moral absoluta destacada en la base "natural" /cfr. R. Reininger, F. Nietzsches Kamph un den Sinn des Lebens, Viena, 1925 y, J. Evola, Cabalgar al Tigre, cit)

provienen todos los vivientes y todo este universo está penetrado, por medio de la realización de su propio modo de ser –svâdharma.” (295) El dios declara: “Sea cual fuera el modo en que los hombres vengan a mí, los acepto de esa manera: de toda forma siguen mi vía”(296) y todavía: “Haz siempre lo que debe ser hecho, sin ansias, porque el hombre que actúa sin interés activo alcanza al supremo.” (297) El concepto de Dharma, o naturaleza propia, al que se pide por lo tanto que sea fiel (298) proviene de la raíz dr=sostener, levantar o mantener encima, para expresar precisamente el elemento “orden”, “forma” o “cosmos” que la tradición encarna y pone en movimiento frente al caos y al devenir. A través del *dharma*, el mundo tradicional –tal como, de resto, todas las cosas y todos los seres- se sostiene, las barreras contra el mar de la pura contingencia y de la temporalidad son firmes, los vivientes participan de la estabilidad (299). Se comprende entonces por qué motivo el hecho de salir de su propia casta, bien como la mezcla de las castas o apenas de los derecho, de los deberes, de las morales y de los cultos de cada una de las castas era considerado un sacrilegio que destrute la eficacia de todos los ritos, y por eso impele al culpado para los “infiernos” (300), es decir para el orden de las influencias demoníacas de la naturaleza inferior –de manera a hacerlo tornarse el único ser “impuro” de toda la jerarquía, un paria, “intocable” por ser un centro de contagio psíquico en un sentido de disolución interior. Y es interesante el hecho de que solo el “fuera de casta de la India” es considerado un excluido, evitado hasta por la más baja de las castas, aunque hubiese pertenecido a la más elevada: en cuanto nadie se sentía humillado debido a su propia casta y el propio *çûdra* tenía tanto orgullo en su casta y deseaba tanto mantenerla como el *brâmana* de la más alta categoría. La idea de la contaminación, en sus líneas generales, solo se aplicaba al individuo de casta superior que se mezclase con el de la casta inferior, sino también este último se sentía contaminado con toda la mezcla con el individuo de casta superior (301). En realidad, en la mezcla de oro y de plomo, no es solo el primero que se altera,

295 Bhagavad-gîtâ, XVIII, 46.

296 Ibid., IV, 11. Cfr. XVII, 3, en que se afirma que la “devoción de cada uno tiene que estar conforme a su propia naturaleza.

297 Ibid., III, 19. Cfr. Mânavadharma çâstra, II, 5 (tb. II, 9): Cumpliendo los deberes prescrito [por la casta] sin mirar por una recompensa, el hombre alcanza la inmortalidad”.

298 Bhagavad-gîtâ, XVII, 47 (cfr. III, 35): Más vale su propio dharma, aunque sea imperfectamente realizado, que el dharma de otro bien ejecutado. El que realiza su propio dharma no incurre en culpa”.

299 Cfr. J. Woodroffe, Skakti and Shâkta, Londres, 1929. 700.

300 Cfr. Bhagavad-gîtâ, I, 42-44. A propósito del deber de la fidelidad a la función específica y a la moral de su propia casta, es característico el episodio de Râmâ que mata un siervo –çudra- que se había dedicado a la ascesis, usurpando el derecho de la casta brahmana. Es también notable, en relación al mismo orden de ideas, la enseñanza de que la “edad de hierro”, o “edad oscura”, comenzará cuando los siervos practicasen la ascesis, y veremos que este es precisamente una de la señales de nuestro tiempo, a través de ciertas ideologías plebeyas acerca del “trabajo” (que es el dharma del siervo) entendido como0 una especie de “ascesis”.

301 Cfr. Bouglé, Reg. Cast., cit., p. 205; M. Müller, Ensayos de mitología comparada, tr. Fr., Paris, 1873, p. 404. La idea de la contaminación desaparece, dentro de ciertos límites, en lo que se refiere a las mujeres, susceptibles de ser tomadas por hombre de casta superior, sin que por este hecho ellos se contaminen. Tradicionalmente, la mujer, en efecto, se ligaba a la casta, no tanto de una manera directa como a través de su marido, y esto no significaba sino un campo, que puede ser más o menos propicio, sino que no puede hacer con que la semilla que en el se lanza produzca una planta esencialmente de especie diferente (cfr. Sobre este asunto Mânavadharmaçastra, IX, 35-36, 22: “Sean cuales fueran las cualidades de un hombre a

sino también el segundo: ambos pierden su naturaleza. Era preciso que *cada uno* fuese él mismo. Así, era la mezcal en sí propia y no una determinada mezcla que, al suprimir aquello a lo que Goethe llamaría el "límite creador", atentaba contra la organización tradicional y abría las puertas a las fuerzas inferiores. El objetivo era la transfiguración de la "forma", obtenida a través de la *bhakti* y del *nishkâma-karma*, o sea, a través de la acción como rito y ofrenda: la alteración, la destrucción de la "forma", fuese en el sentido que fuese, era considerada por el contrario solo como una evasión degradante. El fuera de casta era simplemente el vencido –un caído, patitas, como era llamado en el Oriente Ario.

Era este el *segundo* fundamento del régimen de las castas, fundamento completamente espiritual, porque, como ya resaltamos varias veces, la India, en que este régimen se reviste de una de las formas más rígidas (de tal modo que degeneró en esclerosis), nunca conoció ninguna organización centralizada que pudiese imponerlo por medio de un despotismo político o económico. Por otro lado, también se encuentran expresiones de este segundo fundamento en las formas occidentales de la Tradición. Es una idea clásica, por ejemplo, que la perfección no se evalúe con un criterio material, pero sí consista en realizar completamente su propia naturaleza; que la materialidad, en el fondo, no signifique nada más que la impotencia para realizar su propia forma, la materia ὕλη, en Platón y también en Aristóteles , siendo ese fondo de indiferenciación de una movilidad fugaz que torna una cosa o un ser incompleto en relación a sí propio, no corresponde a su norma y a su "idea, o sea, precisamente a su *dharma*. en la divinización romana del "límite" *–termen o terminus- en la elevación de dios Terminus, que le corresponde, la más elevada dignidad*, al punto de asociarlo al propio Júpiter olímpico que, como principio de todo orden, era también el dios protector de los "límites; en la tradición –susceptible de recibir también significados superiores- según la cual lo que abatía o removía uno de los límites propuestos a la codicia humana será también el *saeculum* del "fin del mundo" (302) –en estos elementos se refleja, esotéricamente, un espíritu semejante. "Es preciso que cada uno sea cada uno –enseñaba Plotino (303) que nuestras acciones sean nuestras, que las acciones de cada uno le pertenezcan, sean ellas cuales fueran". La idea de una adecuación perfecta del ser a su función específica conduzca a una participación idéntica en la espiritualidad del todo concebido como un organismo, encuéntrase en las mejores tradiciones greco-romanas y fue retomada seguidamente en la visión *orgánica* en vigor en la civilización germánico-romana de la Edad Media.

No son diferentes los presupuestos que están en la base de ese sentimiento de desinterés, de la alegría y de sano orgullo por su propio oficio –a punto de que cualquier trabajo, por más humilde que fuese, pueda adquirir el aspecto de un "arte"- que, como un eco del espíritu tradicional, se ha mantenido frecuentemente entre ciertos pueblos

---

quien una mujer esté ligada, ésta adquiérelas de la misma manera que el agua de un río al unirse al océano"). Con todo, se tiene que tener presente que esto deja de ser verdadero en la medida en que las estructuras existenciales tradicionales van perdiendo su fuerza vital.

302 El sentido del oráculo aquí citado converge con la enseñanza hindú de que la "edad oscura" –kali-yuga- fin de un ciclo, corresponde, entre otros aspectos, al período de completa mezcla de las castas y del declínio de los ritos. Sobre todo esto, Cfr. L. Preller, Römishe., cit, p. 227-229.

303 Plotino, Enn., III, 4.

europeos (304), hasta épocas recientes. El antiguo campesino alemán, por ejemplo, sentía como un título de nobleza el ser cultivador de la tierra, aun cuando no se elevara a ver, como en el antiguo Irán, en ese trabajo un símbolo y un episodio de la lucha entre el dos de la luz y el de las tinieblas. Los miembros de las corporaciones y de las guildas tenían tanto orgullo en su tradición profesional como la nobleza lo tenía en la tradición de su sangre. Y cuando Lutero, después de santo Tomás, enseñó que pasar de una profesión a otra para intentar ascender en la jerarquía social es contrario a la ley de Dios, pues dios confiere a cada uno su *status* y tiene que obedecerle permaneciendo en esa condición, y que por lo tanto la única manera de servir a Dios consiste en aplicarse de la mejor manera posible a su propia profesión –en estas ideas, en que se refleja, ni aunque fuera a través de las limitaciones propias de un sistemas teísta-devocional, el espíritu de la mejor edad Media, se mantiene la tradición arriba indicada. En efecto, antes de advenimiento de la civilización del Tercer Estado (mercantilismo, capitalismo) también en Occidente la ética social, ratificada por la religión, consistía en realizar su propio ser y conseguir su propia perfección dentro de los cuadros fijos definidos por la naturaleza de cada uno y por el grupo a que pertenecía. La actividad económica, el trabajo y el lucro solo aparecía justificados en la medid en que fuesen necesarios para la mantención y para la dignidad de una existencia en conformidad con el *Status* de cada uno, sin que surgiesen en primer plano los bajos intereses y la procura de lucro. Y de ahí que resultase también un carácter de impersonalidad activa en este mismo dominio.

Se ha dicho que en la jerarquía de las castas se expresaban relaciones como de "potencia" a "acto". En la casta superior como idea se manifestaba de modo más puro, más completo y más libre la misma actividad que en la casta inferior presentaba una forma mucho más condicionada. A este respecto, es conveniente antes de cualquier cosa denunciar las ideas demagógicas modernas acerca del "espíritu de rebaño" de los sujetos y de la falta, en las sociedades tradicionales,. Del sentido de la dignidad y de la libertad de los individuos que solo a la humanidad "evolucionada" moderna habría conquistado. De hecho, mismo cuando el lugar jerárquico del individuo no provenía del reconocimiento espontáneo de su propia naturaleza y de la fidelidad a esta última, la subordinación del inferior al superior, lejos de ser una concordancia pasiva, era casi la expresión simbólica ritual de una fidelidad y de una dedicación a su propio ideal, a una forma más elevada de sí mismo, que el inferior no podía vivir directa y orgánicamente como su propia naturaleza –svâdharma- más no en tanto podía elegir como centro de su acción precisamente a través de su devoción y sumisión activa en relación a la casta superior (305). Por otro lado, si en el Oriente el salir de su propia casta solo era admitido excepcionalmente (306) y se estaba bien lejos de confundir un *evadido* con un

304 A este respecto, se puede también recordar la máxima del Mânavadharmaçastra (V, 129): "La mano de un artesano es siempre pura cuando ella trabaja".

305 Cfr. Platón, Rep., 590 d: Es para que este hombre [el ser común] sea gobernado [interiormente] por una autoridad semejante a la que gobierna el hombre óptimo, que nosotros afirmamos que él tiene que servir a este hombre óptimo, que dentro de sí es gobernado por la parte divina, y no refutaremos que su obediencia sea un daño para él…sino es mejor para todos ser regido por un gobernador sabio y divino, mejor todavía si lo tuviera propiamente dentro de sí; sino que sea regido a partir de fuera".

306 Rigurosa y metafísicamente hablando, sería necesario para esto "ya no tener ningún demonio", habiéndose transformado a sí mismo "en su propio demonio"; en otras palabras, sería necesario que el

ser realmente libre –con todo se reconocía la posibilidad de crear, por medio de sus acciones, palabras y pensamientos, causas que, en virtud de la analogía con el principio o con la jerarquía a la que se estaba volcado, podían producir un nuevo modo de ser correspondiente precisamente a ese principio o a esa jerarquía (307). Más allá de la *Bhakti* o *fides* dirigida sin mediación para el Supremo, o sea, para el incondicionado –a la *Bhakti* centrada en algo superior se atribuía el poder real y objetivo de resolver los elementos que la había alimentado –después del agotamiento de su *dharma*- según este mismo principio (308) y, así, por tanto de hacerlo ascender no exterior y artificialmente -como es el caso en el desorden y en el arribismo de la sociedad moderna- pero sí profundamente, orgánicamente, a partir de adentro, de un grado a otro de la jerarquía, como reflejo del paso del principio trascendental del ser de una posibilidad a otra.

Por otro lado, en lo que se refiere particularmente a un orden social que tenía su centro en un soberano, hasta el Sacro Imperio Romano subsiste el principio –ya defendido por Celso contra el dualismo del cristianismo de los orígenes- de que los súbditos a través de su fidelidad a su príncipe pueden demostrar su fidelidad a Dios (309). Es una antigua concepción indo-europea la del súbdito como un ser que está ligado por un compromiso sagrado y libre a la persona del soberano: esta *fides* o devoción personal fue llevada, en el mundo tradicional, más allá de los límites políticos e individuales, a punto de alcanzar a veces el valor de una vía de liberación. "Los sujetos –resalta por ejemplo Cumont a propósito de Irán (310)- consagraban a sus reyes divinizados no solo sus acciones y las palabras, sino también sus propios pensamientos. Su deber era una dedicación total de su personalidad a aquellos monarcas igualados a los dioses. La *militia* sagrada de los Misterios es apenas esta moral considerada del punto de vista religioso. La lealtad confundíase así con la fe." A esto se debe acrecentar que en las formas más nítidas y luminosas de la tradición se reconocía igualmente a esta lealtad la virtud de producir los mismos frutos que la fe promete. Todavía hasta hace poco tiempo se vio, en el Japón, al general Nogi, el vencedor de Port Arthur, matarse con su esposa, a la muerte de su emperador, para seguirlo en los mismos caminos del más allá.

---

individuo humano se identificase con el principio trascendental de su individualidad y de su nacimiento particular. En cierta medida esto dependería de la vía del asceta –samâno o yogi- venerado por los indo-arios por encima de todas las castas y desvinculado, a sus ojos, de los deberes de cada una de ellas.

307 En el Manavadharmaçastra, en cuanto por un lado se afirma (VIII, 414): "Um çûdra, mismo que sea emancipado por su señor, ni por eso es liberado del estado de servidumbre: siendo este estado o su estado natural, quien podrá liberarlo de el? –en otro lado se dice (IX, 334-335) que el çûdra que obedece incondicionalmente a las castas superiores realiza un dharma que no se limita solo a darle la felicidad en la tierra, sino también le facilita igualmente "un nacimiento en una condición más elevada". Cfr. Ibid., X, 42: "Gracias al poder de su ascesis, y gracias al mérito de sus antepasados, cada uno, a cualquier edad, puede llegar acá abajo por un nacimiento más elevado, así como también puede ser reducido a una condición inferior".

308 Cfe. La enseñanza de Plotino (Enn., III, iv, 3): "Cuando se deja de vivir…es preciso recibir de otra persona la fuerza vital, dado que [el individuo] perdió la suya; e la recibe de aquél a quien él, en cuanto vivía, había por su voluntad permitido que actuase sobre sí y dominase, y que era verdaderamente su demonio". En este caso particular que nos ocupa, este "demonio" correspondería al principio representado por la casta que era el objeto de su devoción leal y activa.

309 Cfr. De Stefani, Idea Imp, Fed. II, cit., pp. 75-76

310 F. Cumont, Las religiones orientales en el paganismo romano, cit., pp. XVII-XVIII

Con todo esto se aclara en todos los aspectos el motivo por lo que dijimos que el segundo eje de toda organización tradicional es –más allá del rito y de la existencia de una elite, no solo humana, que representa la trascendencia- la fidelidad. Es esta fuerza que, tal como un magnetismo. Establece los contactos, crea una atmósfera psíquica, propicia a las comunicaciones, estabiliza las estructuras y determinan un sistema de coordinación y de gravitación entre los individuos aislados y entre éstos y el centro. Cuando comienza a faltar esta fluidez, que en último análisis tiene su origen en la libertad y en la espontaneidad espiritual de la personalidad, el organismo tradicional pierde su elemental fuerza de cohesión, se cierran caminos, los sentidos más sutiles se atrofian, las partes se disocian y se atomizan –lo que tiene en consecuencia la inmediata retirada de las fuerzas de lo alto, que dejan ir a los hombres para donde quieran, según el destino creado por sus acciones y que ninguna influencia superior podrá ya modificar. Es solamente este misterio de la decadencia

***Biblioteca Julius Évola**.- Este interesante capítulo aborda dos temas interrelacionados: de una parte el concepto de ascesis, como método de acceso a la realidad metafísica. Por otro lado, la existencia de dos vías mediante las cuales se manifiesta el espíritu tradicional y cristaliza la voluntad de realización de un acceso: la vía de la contemplación propia de la casta sacerdotal y la vía de la acción propia de la casta guerrera. Évola, por carácter e, incluso, cabría decir, por casta, se siente más predispuesto a la acción que a la contemplación.*

15
Las participaciones y las artes- La esclavitud.

Siendo la jerarquía concebida en el mundo de la Tradición como una relación de la potencia al acto, de ahí resultaba que en las actividades de las diferentes castas o cuerpos sociales se produjesen, en el plano de las realizaciones variadas- más o menos perfectas o impregnadas de la materia, pero conservando cada una a su manera una orientación igual para lo Alto- los mismos temas colocados en la cima. Por eso, en las formas tradicionales más completas, lo "sagrado" era una luz que se irradiaba no solo para el plano que corresponde hoy en día a las profesiones, a las artes y a las ciencias profanas, sino igualmente hasta los oficios y a las variedades de actividad material. En virtud de las correspondencias analógicas existentes entre los diferentes planos, las ciencias, las actividades y las capacidades de orden inferior podían ser consideradas como símbolos de las superiores y por lo tanto servir de base para presentir el significado encerrado en éstas últimas, visto que este aspecto ya estaba presente en las primeras, aunque de una forma, por así decirlo, potencial (311).

En el campo del conocimiento, esta correspondencia presuponía con todo un sistema de ciencias fundamentales diferentes, por sus premisas y por su método, de las ciencias modernas. A cada ciencia profana moderna correspondió, en el mundo de la tradición, una ciencia "sagrada", que tenía un carácter orgánico-cualitativo y que consideraba a la naturaleza como un todo, de acuerdo con una jerarquía de niveles de la realidad y de formas de experiencia, de la que la experiencia ligada a los sentidos físicos es apenas una de las manifestaciones particulares. Y es precisamente por esa vía que se tornaba posibles, en casi todos los sectores, o sistemas de las transposiciones y de las participaciones simbólico-rituales de las que acabamos de hablar. Era ya este el caso de la cosmología en general y de las disciplinas que se relacionaban con ella: por ejemplo, la antigua alquimia no fue sino una química en estado infantil y la antigua ciencia de los astros no fue de manera ninguna –como se afirma hoy en día- una civilización supersticiosa de los cuerpos celestes y de sus movimientos, sino sí un conocimiento de esos cuerpos, ordenado de manera que pueda ser al mismo tiempo una ciencia de las realidades puramente espirituales y metafísicas, expresada bajo una forma simbólica. El mundo de la Tradición conoció en estos mismos términos una fisiología de las que ciertas partes del resto se conservaran en el Oriente (por ejemplo los conocimientos de

311 Cfr. R. Guenon, La crisis del mundo moderno, cit., pp. 108-115

anatomía y de fisiología que presuponen la acupuntura china y el jiu-jitsu japonés, así como ciertos aspectos del hatha yoga hindú), fisiología ésta en que la consideración del aspecto material del organismo humano constituía apenas un capítulo particular. Colocándose en la ciencia general de las correspondencias entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el mundo humano y el mundo elementar. De aquí provenía, igualmente como "ciencia sagrada", la antigua medicina, que se consideraba la "la salud" como un símbolo de "virtud, vista a su vez la virtud como una forma de salud y por la anfibología del termino *σόμηρ, aquel que "salva",* reproducía al propio tipo, en un plano superior, a aquel que "cura".

El desarrollo del lado físico y práctico del conocimiento en estas ciencias tradicionales debe naturalmente surgir limitado, si se tomaran como termino de comparación las ciencias modernas. Es preciso ver por causa de esto en una justa y saludable jerarquía de los intereses del hombre tradicional, en el sentido de que este no daba al conocimiento de la realidad exterior y física más importancia de la que merecía y de lo que le era necesario (312)

El elemento que era más importante en una ciencia, era el anagógico, o sea, el poder de "conducir" a lo alto", virtualmente presente en todo el conocimiento relativo a cualquier de los campos de la realidad. Es precisamente este elemento que falta completamente en las ciencias modernas. En efecto, estas pueden actuar y han efectivamente actuado en un sentido opuesto: la concepción del mundo de la que parten y se basan es de naturaleza influyente sobre la interioridad humana en un sentido disolvente y negativo: solo es capaz de atraer para abajo (313).

Sobre este punto, limitimenos a estas breves indicaciones. Para volver a nuestro asunto, se pueden aplicar consideraciones semejantes a las que acabamos de hacer en el campo de las artes, ya se trate de las artes propiamente dichas, ya sean de actividades profesionales y artesanales. En lo que se refiere a las primeras fue apenas durante los períodos de decadencia que el mundo de la Tradición conoció esta emancipación del elemento puramente "estético", subjetivo y humano, que caracteriza las artes modernas. En las artes figurativas, ciertos vestigios pre-históricos (se puede hacer referencia a la civilización Cromañon y del reno) muestran ya la inseparabilidad del elemento naturalista y de la intención mágico-simbólica, y se encuentra también una dimensión análoga en las civilizaciones posteriores más desarrolladas. Al "teatro" corresponderán las representaciones de los "misterios" y los "dramas sagrados", y en parte también los juegos de la antigüedad clásica, a los que volveremos más adelante. La antigua poesía tuvo estrechas relaciones con la profecía y la inspiración sagrada, y el verso con el encantamiento (basta pensar en el sentido antiguo del término *Carmen* , verso). En lo que respecta a la literatura, el elemento simbólico e iniciático, más o menos latente, proveniente de una intención consciente o de influencias infraconscientes que se incluían en la espontaneidad creativa de ciertos individuos o de ciertos grupos, modeló no solo el mito, la leyenda, la saga y las fábulas tradicionales, como también los cuentos

312 Es muy pertinente que O.Spann (Religionsphilosophie, Viena, 1948, p.44) califique el saber moderno de "ciencia de lo que no es digno de ser conocido".

313 Sobre las ilusiones que muchos tienen hoy en día a propósito de la ciencia más moderna, cfr. J. EVOLA, Cavalcare la Tigre, Milán, 1962 (tr. Fr. Paris, 1964, pp. 160 y sig)

épicos, la literatura de caballería y hasta mismo la literatura erótica, hasta la Edad Media europea inclusive, como ya tuvimos ocasión de referir. Y esto es igualmente válido para la música, la danza y el ritmo.

Luciano relata que los bailarines, asimilados a los sacerdotes, tenían conocimientos de los "misterios sagrados de los egipcios" (314); igualmente, la ciencia de los *mudrâ*, de los gestos simbólicos-mágicos, que tienen un lugar tan importante en los ritos y la ascesis de la India, penetra también en la danza, en la mímica y la pantomima de esta civilización y de sus ramificaciones. Nuevamente aquí, nos encontramos delante de expresiones diferentes de una única intención: "un templo único, esculpido en un bosque de templos".

En cuanto a las actividades propiamente profesionales y artesanales, podemos indicar, a título de ejemplo característico, el arte de construir, de edificar, de los cuales son conocidas las transposiciones morales en los propios evangelios, pero que se prestó también a interpretaciones superiores de carácter iniciático. En la tradición egipcia antigua, la construcción figuraba ya como un arte real, a punto de ser el rey en persona quien realizaba, simbólicamente, los primeros actos de la construcción de los templos en el espíritu de "una obra eterna" (315). Si por un lado se queda uno frecuentemente perplejo para explicarse cómo es que la antigüedad en este campo consiguió llegar a realizaciones que en la opinión de los técnicos competentes implican conocimientos superiores de matemática e ingeniería de tipo moderno, por otro lado, en la orientación, en la disposición y en muchos otros aspectos de las antiguas construcciones, sobre todo los templos, y después de las catedrales, hasta la Edad Media gótica trasparecen indudablemente vestigios de una ciencia sacerdotal. El simbolismo del arte de la construcción estableció lazos analógicos entre el "pequeño arte", por un lado, y el "Gran Arte" y la "Gran Obra" por otro, dentro de asociaciones secretas que en su origen tuvieron relaciones directas con las correspondientes corporaciones profesionales. En cierta medida, se puede decir lo mismo del arte de los herreros,, del arte del tejido, del arte de navegar y de cultivar la tierra. Sobre este último, tal como Egipto conoció el rito de la construcción real, el Extremo Oriente conoció el de la agricultura real (316) y que, en general, es por una transposición simbólica del arte agrícola que se considera al propio hombre como un campo a cultivar y como cultivador de ese campo, en sentido eminente, el adepto (317). La terminología propia de la degradación intelectualista y burguesa conservó un eco de eso en el propio origen del término moderno de "cultura".

De resto, las artes antiguas, eran tradicionalmente "consagradas" a un dios o a un héroe particular, siempre por razones analógicas, de modo a poder presentarse como conteniendo potencialmente la posibilidad de realizar "ritualmente", o sea, en el valor de símbolo de una acción o significado trascendente, todas las variedades de la acción material.

---

314 LUCIANO, Della Danza, LIX. Se puede notar que la propia danza "de los siete velos", retirados hasta la completa desnudez de la mujer, repite en su plano un esquema iniciático bien preciso. Cfr. J. Evola, Metafísica del sexo, Roma, 1969, p. 181.

315 Cfr. Moret, Royaut. Phar., cit, pp. 132 y sig.

316 Cfr. Li-ki, IV, I, 13; XVII, III, 20.

317 Cfr. Evola, Trad. Ermet., cit., I 22

En realidad, en el régimen de las castas, no solo cada profesión y cada oficio correspondía a una vocación (de ahí el sentido doble conservado en la palabra inglesa *calling.* (318); no solo se encontraba en cualquier producto algo así como una "tradición cristalizada" puesta en acción por una actividad libre y personal y por una habilidad incomparable; no solo las disposiciones desarrolladas en el ejercicio de cualquier oficio, registrado por el organismo, eran transmitidas por la sangre como actitudes congénitas y profundas-pero había también la transmisión, si nó de una iniciación propiamente dicha, por lo menos una "tradición interior" del arte, guardado como una cosa sagrada y secreta – Arcanum magisterium- si bien que traspareciera entre los numerosos pormenores y reglas ricas en elementos simbólicos y religiosos, que caracterizaban las producciones artesanales tradicionales – orientales, mexicanas, árabes, romanas, medievales y otras (319). La introducción a los secretos de un arte no correspondía de manera ninguna a la enseñanza empírica o racionalizada de lo modernos: aún en estedominio se atribuía a ciertos conocimientos un oorigenno humano, idea expresada bajo una forma simbólica por la tradiciones acerca de los dikoses, demonios o héroes – Baldr, Hermes, Vulcano, Prometeo, etc- que habrían originalmente iniciado a los hombres en alginas de las artes. Por otro lado, es significativo el hecho de que el dios de los *Collegia Fabrorum* en Roma fuese Jano, que al mismo tiempo era un dios de la iniciación; en relación a este mismo contexto, se puede referir la idea de las misteriosas cofradías de herreros que, venidos de Oriente a Europa, habrían traído consigo una nueva civilización: más allá de eso, refiérase también, el hecho de que en los lugares en donde surgieron los más antiguos templos de Hera, Cupra, Afrodita-Venus, Heráclες- Hércules y Eneas se encontraron casi siempre vestigios arqueológicos de elaboración de cobre y bronce; y finalmente, que los Misterios órficos y dionisíacos tuvieron relación con los temas del arte del hilado y el tejido (320). Estas concepciones recibieron su más elevada consagración práctica en los casos, certificados sobretodo en el Extremo Oriente, en que la obtención de la maestría efectiva de un determinado arte tuvo el valor de un símbolo, de un reflejo, de una señal: era la contrapartida y la consecuencia de un cumplimiento, de una realización interior paralela.

Débese resaltar que aún en los lugares en que el régimen de las castas no tuvo este carácter de rigor y de precisión que conoció la India aria, por ejemplo, se llegó espontáneamente a algo semejante, aún en lo que se refiere a las actividades inferiores. Y este es el caso de las antiguas corporaciones o cofradías artesanales que, presentes en casi en todas las partes del mundo tradicional, incluyendo México, en Roma se

318 En el lenguaje especial del llamado "Compagnonnage", en que se conservaron en último lugar estas tradiciones, la palabra "vocación" es siempre utilizada en el sentido de "oficio": en vez de preguntarse a alguien cual era el su oficio, se le preguntaba cuál era su vocación.

319 Bouglé, Règ. Des Cast., Cit., pp. 43, 47, 226; G. De Castro, Frat. Segr., cit., pp 370 y sig. Los "manuales medievales que nos llegaron hablan frecuentemente de prácticas misteriosas que se ligaban a la obra de construcción; y también no faltas leyendas acerca de los maestros del arte muertos por haber traicionado el juramento o secreto. Cfr. G. De Castro, Frat. Segr., Cit., pp. 275-276

320 Cfr. P. Perali, La lógica del trabajo en la antigüedad, Génova, 1933, pp. 18, 28. Se puede también recordar, a título de vestigio, el papel que desempeñó en la masonería la enigmática figura de Tubalcaim, que estuvo relacionado con el arte de trabajar los metales.

remontaban a los tiempos pre-históricos y reproducían, en su plano, la constitución propia de la *gens* y de la familia patricia. Es precisamente el arte, la actividad común, que aquí provisiona un vínculo y un orden en sustitución de los vínculos y del orden que en las castas superiores eran dados por la tradición aristocrática de la sangre y del rito. Pero ni por eso el *collegium* y la corporación estaban exentos de un carácter religioso y de una constitución de tipo viril y casi militar. En Esparta, era el culto de un "héroe" que constituía la ligazón ideal de los miembros de una profesión dada, aún de tipo inferior (321). Tal como toda la ciudad y la gens, igualmente todas las corporaciones- originariamente constituidas por hombres libres- tenían en Roma su demonio o su dios lar; le era consagrado un templo y un culto de los difuntos común a cada corporación que creaba una unidad en la vida y en la muerte; tenía sus ritos sacrificiales que el *magister* ejecutaba para la comunidad de los *sodales o collegae*, y esta, gracias a las fiestas, ágapes y juegos, confería un carácter místico a ciertos acontecimientos o a ciertos aniversarios. El hecho de confundirse el aniversario del *collegium* o la corporación -*natalis collegi*- con la de su dios tutelar –*natalis dei*- o el de la "inauguración" o consagración del templo –*natalis templi*- demuestra que a los ojos de los *sodales* el elemento sagrado desempeñaba un papel central, era la fuente de vida interna de la corporación (322).

En lo que respecta al aspecto viril y orgánico que en las instituciones tradicionales está frecuentemente acompañado por lo sagrado, sirve de buen ejemplo precisamente la corporación romana; constituida jerárquicamente *ad exemplum reipublicae, era animada de un espíritu militar. El conjunto de los sodales* era llamado *populus u ordo,* y tal como el ejército y el pueblo en las asambleas solemnes, estaba dividido en centurias y decurias. Cada centuria tenía su jefe, o centurión, y un lugarteniente, *optio*, tal como en las legiones. Diferentes de los maestros, los otros miembro usaban el nombre de *plebs y corporati*, pero también de *caligati o milites caligati* como los
simples soldados. Y el *magister*, más allá del maestro del arte y de sacerdote de la corporación, junto a su "fuego", era también quien administraba la justicia y el guardián de la ropa tradicional del grupo (323).

Las comunidades profesionales medievales, sobre todo en los países germánicos, presentaban características semejantes: al mismo tiempo que la comunidad del arte, existió un elemento ético-religioso que servía igualmente de unión a las *Gilden* y a las *Zünften*. En estas organizaciones corporativas los miembros estaban unidos "de por vida" más como un rito común que con base en los intereses económicos y en los fines exclusivamente orientados a la producción; y todas las formas de la existencia cotidiana se encontraban penetradas por los efectos de esta solidaridad íntima que se apoderaba

321 Heródoto, VI, 60.

322 Cfr. J. P. Waltzing, Las corporaciones profesionales en los romanos, Lovaina, 1895, v. I, pp. 62, 196, 208 y sig., 231. 256. Según la tradición, Numa, al instituir los colegios, habría pretendido que "cada oficio celebrase el culto divino que le conviniese" (Plutarco, Numa, XVII y sig.). También en la India a cada uno de los oficios en que se repartían las castas inferiores, correspondía con frecuencia un culto especial a los protectores divinos o legendarios (cfr. Sénart, Las castas en la India, cit., p. 70): y se encuentra lo mismo en Grecia, entre los aztecas, en el islam, etc.etc.

323 Walltzing, op. Cit., v. I, pp. 257 y sig.

del hombre completo y no apenas de su aspecto particular de artesano. Tal como los colegios profesionales romanos tenían su dios lar o demonio, las guildas alemanas, constituidas también como imágenes en miniatura de la ciudad, tenían no solo su "santo protector" o su "patrono", sino también su altar, su culto funerario común, sus insignias simbólicas, sus conmemoraciones rituales, sus reglas éticas y sus jefes –Vollgenossen- llamados tanto a dirigir el ejercicio de su arte como hacer respetar las normas generales y los deberes de los miembros de la corporación. Para ser admitidos en las guildas se exigía un nombre sin tachas y un nacimiento honrado: eran alejados los hombres que no eran libres y a veces los que pertenecía a razas extranjeras (324). Estas asociaciones profesionales se caracterizaban por el sentido de la honra, por la pureza y por la impersonalidad en el trabajo, cualidades bastante próximas a los principios arios de *bhakti* y del *nishkâma-karma:* cada uno se ocupaba silenciosamente de su trabajo, abstrayéndose de su persona, pero permaneciendo activo y libre – y este era un aspecto del gran anonimato propio de la Edad Media, así como de todas las otras grandes civilizaciones tradicionales. Más allá de eso, se mantenía alejados todo lo que pudiese generar una competencia ilícita o un monopolio y todo lo que, de una manera u otra, corriese el riesgo de venir a alterar, por consideraciones económicas la pureza del "arte": la honra de la guilda y el orgullo que inspiraba su actividad constituían las bases sólidas y materiales de estas organizaciones (325), que, a pesar de no ser institucionalmente hereditarias, en realidad venían a serlo con frecuencia, demostrando así la fuerza y el carácter natural del principio generador de las castas (326).

Por esta vía se reflejaba, mismo en el orden de las actividades inferiores ligadas a la materia y a las condiciones materiales de la vida, el modo de ser de una acción libre y purificada teniendo su *fides*

Un alma viva, que la libertaba de los vínculos del egoísmo y del interés vulgar. Más allá de eso, en las corporaciones se realizaba una ligazón natural y orgánica entre la casta de los *vaiçya*-que enlos términos modernos equivaldría a los empresarios – y la casta de los *çúdra*- que sería la clase trabajadora. Dado el espíritu de una solidaridad casi militar, sentida y deseada en que el *vaiçya* aparecía casi como el jefe o el *çudra* como simple soldado en una empresa común – era inconcebible la antítesis marxista entre el capital y el trabajo, entre los empresarios y los trabajadores. Cada uno cumplía su función, cada uno mantenía su debido lugar. Sobre todo en las guildas alemanas a la fidelidad del inferior correspondía el orgullo que el superior nutría por sus dependientes celosos en el cumplimiento de sus tareas. También aquí, la anarquía de los "derechos" y de las reivindicaciones solo aparecen cuando comienza a faltar la íntima orientación espiritual, en cuanto a la acción realizada en pureza se sustituye el impulso de los intereses

324 O. Gierke, Rechtsgeschichte der Deutschen Genossenschaften, cit. v.I, pp.220, 226,228, 284,362-365
325 Gierke, op, cit-. V. I, pp. 262-265, 390-391
326 En Roma los colegios profesionales se hicieron hereditarios en el decorrer del siglo III d. C. desde entonces todo el corporato pasó a transmitir a sus propios herederos, juntamente con la sangre, su profesión y sus bienes condicionados por el ejercicio de esta misma profesión. Cfr. Waltzing, op. Cit.,v. II, p, 4-5, 260, 265. Pero esto se realizó a través de la autoridad, por medio de leyes centralizadoras impuestas por el estado romano, y por lo tanto no se puede hablar aquí de una verdadera conformidad de las castas así determinadas al espíritu tradicional.

materiales e individualistas, la inconstante y vana por el espíritu moderno y por una civilización que hicieron de la economía un "demonio" y un destino.

Por otro lado, cuando deja de estar presente la fuerza íntima de una *fides* entonces toda la actividad llega al punto de definirse conforme a su aspecto puramente material y a la diversidad de las vías unidas por una dignidad igual se sustituye una diferenciación real de acuerdo con el tipo de actividad. De ahí resulta el sentido de formas intermedias de organización social como por ejemplo aquellas a que pertenecen a la antigua esclavitud. Por muy paradojal que pueda parecer a los ojos de muchos, en el ámbito de las civilizaciones en que la esclavitud fue más ampliamente practicada, era el trabajo que definía la condición de esclavo, y no al contrario. Es decir: cuando la actividad en las camadas más bajas de la jerarquía social dejó de ser regida por cualquier significado espiritual, cuando en el lugar de una "acción" pasó a existir apenas un "trabajo", entonces el criterio material tenía inevitablemente que tomar la primacía y esas actividades, visto que estaban ligadas a la materia y en relación con las necesidades materiales de la vida, debían aparecer como degradantes e indignas de un hombre libre. El "trabajo" -πόνος- por consecuencia, no podía dejar de ser una cosa de esclavos, casi a título de una pena a cumplir – y recíprocamente no se podía encarar para un esclavo otro *dharma* que no fuese el trabajo. *El mundo antiguo no despreció el trabajo porque conoció la esclavitud y por ser los esclavos para el trabajo, sino por el contrario, fue por despreciar el trabajo que despreció al esclavo;* porque quien "trabaja" no puede dejar de ser un esclavo, y por eso aquel mundo quiso los esclavos y distinguió, constituyó y estableció una clase social cerrada a la masa de aquellos cuyo modo de ser sólo se podía expresar en el trabajo (327). Al trabajo como πόνος , oscura pena ligada a las necesidades de la carne, oponíase la acción: uno, o polo material, pesado, animal – el otro, polo espiritual libre, destacado de las necesidades y de las posibilidades humanas. Entre los hombres libres y entre los esclavos, en el fondo, se encuentra apenas la cristalización social de dos maneras de vivir una acción – o de acuerdo con su materia o ritualmente- de la que ya hablamos: y es sólo aquí que se debe procurar la base –que refleja ciertamente algunos valores tradicionales- del desprecio por el trabajo y del concepto de jerarquía propios de las constituciones de tipo intermedio de las que estamos tratando los que se encuentran sobre todo en el mundo clásico. En este, fuera la actividad especulativa, la ascesis, la contemplación- a veces el "juego", y la guerra- que expresaran el polo de acción frente al polo servil del trabajo.

Esotéricamente, los límites impuestos por el estado de esclavitud a las posibilidades del individuo acabado de nacer en este estado, corresponden a la naturaleza de su "destino" determinado, del cual (este nacimiento) debe ser considerado como la consecuencia. En el plano de las transposiciones mitológicas, la tradición hebraica no está muy alejada de una concepción semejante, al considerar al trabajo como consecuencia de la caída de Adán y, al mismo tiempo, como "expiación" de esta

327 Aristóteles (pol., I, iv y sig.) fundamentaba la esclavitud en el presupuesto de que hay hombres apenas aptos para el trabajo físico, y que por eso tienen que ser dominados y dirigidos por los otros. En su idea, esta relación sería equivalente a la del "bárbaro" frente al "Heleno". Igualmente la casta hindú de los çudra (los siervos) originariamente correspondió al estrato de raza negra aborigen – o "raza enemiga" dominada por los ârya- a la que no era reconocida otra posibilidad mejor que la de servir a las castas de los "dos veces nacidos".

culpa trascendental en el estado humano de existencia. Cuando el catolicismo, sobre esta base, procuró hacer del trabajo un instrumento de purificación –había aquí en parte un eco de la idea general de la oferta ritual de la acción conforme a la naturaleza de cada ser (aquí: a la naturaleza de un "caído" según este aspecto de la visión judeo-cristiana de la vida), oferta esa concebida como vía de liberación.

En la Antigüedad, eran frecuentemente los vencidos los que tenían que asumir las funciones de esclavos. ¿Es un puro materialismo de costumbres bárbaras? Sí y no. Pero una vez más, no se debe olvidar esta verdad de la que estaba impregnado el mundo de la Tradición: no acontece nada aquí abajo que no sea un símbolo y un efecto concordante de elementos espirituales –entre el espíritu y la realidad (así también la potencia) existe una relación muy íntima. Como consecuencia particular de esta verdad, ya se dijo que el vencer o perder nunca fueron considerados como simples acaso. La victoria, tradicionalmente, implicó siempre un significado superior.

Permanece todavía, con particular relevancia, entre las poblaciones salvajes la antigua idea de que el infeliz es siempre un culpado (328): los resultados de cada lucha, por lo tanto también de cada guerra, son siempre señales místicas, productos, por así decirlo, de un "juzgamiento divino", y así capaces de revelar, o de realizar, un destino humano. Partiendo de esta base, si se quisiera, se puede llegar más lejos, de modo a establecer también una convergencia trascendente de significados entre la noción tradicional del "vencido" y la judaica, arriba recordada, del "culpado", uno y otro, prometidos a un destino que les es conveniente, el "dharma" del esclavo o del trabajo. Esta convergencia resulta también de hecho de la "culpa" de Adán pueda ser ligada a la derrota que él sufrió en una aventura simbólica (tentativa de apoderarse del fruto del "Árbol"), que podría también ser una acción victoriosa. En efecto, se conocen mitos en que la conquista de los frutos del "Árbol", o de cosas que son simbólicamente equivalentes por ejemplo la "mujer", el "toisón de oro " y exitosas por parte de otros héroes (Por ejemplo Heráclès, Jasón, Sigfrido) y no los conduce a la maldición como sucede en el mito judeo-cristiano, pero sí a la inmortalidad o a un saber trascendente (329).

En el mundo moderno, se ha denunciado la "injusticia" del régimen de castas, se ha estigmatizado todavía más a las civilizaciones antiguas que conocieron la esclavitud y considerado como un mérito de los nuevos tiempos el haber reivindicado el principio de la "dignidad humana". Pero también aquí se trata apenas de pura retórica. Se olvidan de que los propios europeos reintrodujeron y mantuvieron hasta el siglo XIX, en los territorios ultramarinos, una forma de esclavitud frecuentemente odiosa, que el mundo antiguo casi nunca conoció (330) Lo que se debe antes subrayar es que si hubo alguna vez una civilización de esclavos en gran escala, fue exactamente la civilización

328 Cfr. Lévi-Bruhl, La mentalidad primitiva, cit., pp. 316-331

329 Cfr. Evola, La tradición Hermética, cit., Introd.

330 De resto, se debe resaltar que en América la verdadera miseria de los negros comenzó cuando fueron libertados y se vieron en la condición de proletarios sin raíces en una sociedad industrializada. Como "esclavos", bajo un régimen paternalista, gozaban en general de una seguridad económica y de una protección bastante mayor. Por eso, hubo quien afirmase que la condición del "libre" trabajador blanco europeo de la época era peor que la de aquellos (cfr., por ex., R. Bastide, Las religiones africanas en Brasil, passim, Paris, 1949).

moderna. Ninguna civilización tradicional vio alguna vez masas tan numerosas ser condenadas a un trabajo oscuro, sin alma, automatizado, a una esclavitud que ni siquiera tiene como contrapartida la elevada estatura y la realidad tangible de las figuras de los señores y dominadores, sino que es impuesta de manera aparentemente inofensiva por la tiranía del factor económico y por las absurdas estructuras de una sociedad más o menos colectivizada. Y como la visión moderna de la vida, en su materialismo, retiró al individuo todas las posibilidades de conferir a su propio destino un elemento de transfiguración, de ver en él Una señal y un símbolo, así la esclavitud de hoy es la más tenebrosa y la más desesperada de todas las formas alguna vez conocidas. Por lo tanto no es de espantarse que en las masas de esclavos modernos las fuerzas oscuras de la subversión mundial hayan encontrado un instrumento fácil y obtuso, adaptado a la obtención de sus objetivos: en cuanto a los lugares en que ya triunfaron, en los llamados "campos de trabajo" inmensos, se ve practicar metódicamente y satánicamente la servidumbre física y moral del hombre con vistas a una colectivización y a la erradicación de todos los valores de la personalidad.

Para terminar, agregaremos a las consideraciones anteriores sobre el trabajo encarado como arte, en el mundo de la Tradición, algunas breves indicaciones sobre la calidad orgánica y funcional de los objetos producidos. Gracias a esta cualidad constante, lo bello no aparecía como una cosa separada, o limitada a una categoría privilegiada de objetos artísticos, y nada presentaba un carácter puramente utilitario y mercantil. Todo objeto tenía su propia belleza y
un valor cualitativo así como tenía su función como objeto de uso. En cuanto por un lado se verificaba "el prodigio de la unificación de los contrarios" –"la más absoluta sumisión a la regla consagrada en la que parecía tener que morir sofocado todo impulso personal, conciliándose con la más franca manifestación de la espiritualidad, tan duramente comprimida, en una auténtica realización personal", por otro lado se puede decir justamente: "Todo objeto no trae ciertamente en sí la marca de una personalidad artística individual, como acontece hoy en día con los objetos considerados de arte, sino revela no en tanto un gusto "coral" que hace del objeto una de la muchas infinitas expresiones similares, tras el sello de una autenticidad espiritual que impide que se le llame una "copia" (331). Estos productos atestaban una única personalidad estilística cuya actividad creadora se desarrollaba durante siglos enteros; mismo cuando se conoce un nombre, real, o entonces ficticio y simbólico, eso parece no tener importancia: el anonimato no desaparece (332), un anonimato de carácter no sub-personal sino sí supra-personal –y era precisamente en este terreno que podían nacer y proliferar, en todos los dominios de la vida, creaciones artesanales tan alejadas del triste utilitarismo plebeyo como de la belleza "artística" extrínseca y funcional- cisura esta que refleja el carácter general inorgánico de la civilización moderna.

331 G. Villa, la filosofía de mito según G. B. Vico, Milán, pp. 98-99.
332 Cfr. Ibid., p. 102

16.
BIPARTICION DEL ESPIRITU TRADICIONAL. LA ASCESIS

Tras haber explicado el significado de las castas, es preciso hablar de una vía que se sitúa, de alguna forma, por encima de las mismas y responde a un impulso hacia la realización directa de la trascendencia, según normas análogas a las de la alta iniciación, pero fuera de las estructuras específicas y rigurosas de esta última. Mientras que el *paria* es el "sub-casta", el "caído", aquel que se sustrae a la "forma" en tanto que era impotente frente a ella y se encuentra constreñido, por ello, a volver al mundo "de lo bajo", el *asceta* es por el contrario el "supra-casta", aquel que se separa de la forma porque renuncia al centro ilusorio de la individualidad humana y tiende hacia el principio del que procede cada "forma", no a través de la fidelidad a su propia naturaleza y a la participación jerárquica, sino de una acción directa. Así, en la India aria, la repulsión de todas las castas hacia el paria tenía como equivalente la veneración general que inspiraba el "supra-casta", a quien -según una imagen budista- no se pide obediencia a un *dharma* humano,al igual que el hombre que pretende encender fuego no debe preocuparse del tipo de madera susceptible de producir de igual manera la llama y la luz.

La "ascesis" se sitúa pues en un lugar ideal intermedio entre el plano de la superioridad directa, olímpica, real e iniciática y el del rito y del *dharma*. Presenta además dos aspectos que se pueden considerar como los del espíritu tradicional en general: el primero es la *acción*, en tanto que acción "heroica"; la segunda es la *ascesis* propiamente dicha, referida, sobre todo, a la vía de la *contemplación*. Fuera de las estructuras tradicionales completas, se han desarrollado civilizaciones más o menos orientadas hacia uno u otro de estos dos polos. Y se verá, llegado el momento, el papel que han jugado siempre estas dos orientaciones en el dinamismo de las fuerzas históricas, incluso sobre un plano donde intervienen el factor étnico y racial.

Para comprender el espíritu de una tradición ascética en estado puro, es necesario hacer abstracción de todo lo que se encuentra asociado en el mundo de la religiosidad occidental moderna, con el término mismo de "ascesis". *Acción* y conocimiento son dos facultades fundamentales del hombre: es posible una integración que supere, en sus dominios respetivos, el límite humano. El ascesis de la contemplación consiste en la integración de la virtud *cognoscitiva* obtenida por el distanciamiento de la realidad sensible, la neutralización de las facultades individuales de razonamiento, el desnudamiento progresivo del núcleo de la conciencia, que se "descondiciona", se sustrae al límite y a la necesidad de toda determinación, real o virtual. Eliminadas todas las escorias y obstrucciones -opues remotionis-, la participación en el supramundo se realiza bajo la forma de visiones o de iluminaciones. Cumbre de la aproximación ascética, este punto representa al mismo tiempo el principio de un ascesis verdaderamente consciente, progresivo y realizador, de los estados superiores del ser a la condición humana. Lo universal como conocimiento y el conocimiento como liberación, tales son los ideales esenciales de la vida ascética.

El distanciamiento ascético propio a la vida contemplativa implicaba la "renuncia". Conviene, a este respecto, disipar el equívoco creado por algunas formas

inferiores de ascesis, precisando el sentido diferente que se atribuye a la renuncia, en la alta ascesis antigua y oriental y, de otro, en numerosas formas de ascesis religiosa, en el ascesis cristiano en particular. En el segundo caso, la renuncia ha presentado a menudo el carácter de una inhibición y de una "mortificación"; no es porque no se desee, sino para "mortificarse" y "sustraerse a la tentación" que el asceta cristiano se distancia de los objetos del deseo. En el primer caso, la renuncia procede, por el contrario, de un disgusto natural por los objetos que, habitualmente atraen y provocan el deseo; procede, en otros términos, del desear directamente -o, por decirlo mejor, querer- algo que el mundo de la existencia condicionada no puede dar. Es una nobleza natural del deseo lo que conduce a la renuncia y no una intervención interior tendente a frenar, mortificar e inhibir la facultad del deseo de una naturaleza vulgar. Por lo demás, el elemento afectivo, incluso en sus formas más nobles y puras, no interviene más que en los primeros estadios de la alta ascesis. Es consumado luego por el fuego intelectual y por el esplendor árido de la contemplación pura.

Se puede citar como ejemplo típico de ascesis contemplativa el budismo de los orígenes, no solo porque está desprovisto de elementos "religiosos" y organizado en un puro sistema de técnicas, sino también en razón del espíritu del que es penetrado, espíritu muy alejado de todo lo que evoca, hoy, el término ascetismo. Por lo que se refiere al primer punto, se sabe que el budismo no conoce "dios" en el sentido religioso de la palabra: los dioses era considerados como potencias que tenían las mismas necesidades de liberación, si bien el "Despertado" no es solamente superior a los hombres sino también superior a los dioses. El asceta, como se dice en el canon, se libera no solo del lazo humano, sino también del lazo divino. En segundo lugar, en las formas originales del budismo no aparecían normas morales más que a título de instrumento al servicio de la realización objetiva de estados supra-individuales. Todo lo que pertenece al mundo de la "creencia", la "fe" y se relaciona con la afectividad, es separado. El principio fundamental del método es el "conocimiento"; hacer del conocimiento de la no-identidad del Yo con no importa que "otro" -este "otro" sería incluso el todo o el mundo de Brahma (el dios teísta)- un fuego que destruye progresivamente todas las identificaciones irracionales con lo que es condicionado. El punto de culminación, además de su designación negativa (nirvana = cese de la agitación), se expresa, conforme a la vía, en términos de "conocimiento", *bhodi*, que es conocimiento en sentido eminente, iluminación supra- racional, conocimiento que libera, como al producirse un "despertar" tras el sueño, de un desvanecimiento, de una alucinación. Nos parece superfluo señalar que esto no equivale de ninguna manera a la desaparición de la fuerza, a algo parecido a una disolución. Disolver lazos no es solo disolver, sino liberar. La imagen de aquel que, libre de todo yugo, divino o humano, es supremamente autónomo y puede ir donde quiera, remite y se acompaña en el canon budista de todo tipo de símbolos viriles y guerreros, así como de constantes y explícitas referencias, no al no-ser, sino a algo superior tanto al ser como al no-ser. El Buda, como se sabe, pertenecía a un linaje de la antigua nobleza guerrera aria y su doctrina -que se presenta como la *"doctrina de los nobles, inaccesible al vulgar"*- está extremadamente alejada de toda evasión mística, y penetrada, por el contrario, de un sentimiento de superioridad, claridad e "indomabilidad" espiritual. "Libre",

"conocedor", "soberbio", de quien *"ni los dioses, ni los espíritus, ni los hombres conocen la vía", la "cúspide, el héroe, el gran profeta victorioso, el impasible, el Señor del renacimiento"* tales son, en los textos originales, los calificativos del "Despierto"(333). La renuncia budista es de tipo viril y aristocrática: dictada por la fuerza, no impuesta por la necesidad sino querida para dominar la necesidad y reintegrar una vida perfecta. Es comprensible que los modernos, que conocen solo esta vida mezclada, con la no-vida y presentando, en su agitación, la irracionalidad de una verdadera "manía", no puedan pensar más que en la nada cuando oyen hablar, a propósito del estado del "Despierto", del nirvana, es decir de una extinción de la manía, idéntica en un "más que vivir", a una "supra-vida": para un maniaco, hablar de no-manía (nir-vana) no puede significar más que no-vida, nada. Es pues natural que el espíritu moderno, desde hace largo tiempo, haya relegado los valores de toda ascesis pura al nivel de las cosas "superadas".

Como ejemplo occidental de ascesis contemplativa pura, se puede citar en primer lugar el neoplatonismo. Plotino formuló en estos términos, un aspecto fundamental de toda ascesis aristocrática:
"No soy yo quien debo ir hacia los dioses, sino los dioses quienes deben de venir a mí "(334). Resueltamente franqueó las fronteras de la moral corriente con la máxima: *"es preciso volverse similar a los dioses, y no a los hombres de bien; el fin no consiste en estar exento de toda falta, sino en convertirse en un dios"* (335). Es él quien ha reconocido en la simplificación interior un método para ser absolutamente uno mismo en una simplicidad metafísica de donde brota la *visión* (336) y a través de la cual -"como un centro que se une a un centro"- se realiza la participación en esta realidad inteligible frente a la cual cualquier otra realidad debe ser considerada como *"no-vida mas que vida"* (337), las impresiones sensibles aparecen como imágenes de sueño (338), el mundo de los cuerpos como el lugar de la *"impotencia absoluta", "de la incapacidad de ser"* (339).

Otro ejemplo del mismo orden nos es facilitado por la mística alemana, que supo alcanzar, por encima del teismo cristiano, cumbres metafísicas. Al concepto plotiniano y a la destrucción del elemento "devenir", o elemento *samsárico*, -destrucción considerada por el budismo como condición del "despertar"- corresponde el "*Entwerdung*" de Tauler. La concepción aristocrática del ascesis contemplativo se vuelve a encotrar en la doctina de Meister Eckhart. Como Buda, Eckhart se dirige al hombre noble y al "alma noble"(340) cuya dignidad metafísica está atestiguada por la presencia en ella de "firmeza", de "luz" y "fuego", de un elemento frente al cual la divinidad misma, teisticamente concebida como "persona", se convierte en algo

333 Cf. p. ej. Mânavadharmashastra, IV, 9; X, 8; y de una forma más general, nuestra obra La dottrina del risveglio (Ensayo sobre el ascesis budista), cit.
334 En PORFIRIO, Vita Plot., 10.
335 PLOTINO, Enéadas, I, ii, 7; I, ii, 6.
336 Ibid., I, vi, 9, V, iii, 7; V. v. 7.
337 Ibid., I, iv, 3; VI, ix, 10.
338 Ibid., III, vi, 6.
339 Ibid., VI, iii, 8; IX, 8.
340 MEISTER ECKHART, Schriften und Predigten, ed. Bûttner, Jena, 1923, vol. II, pag. 89 y sigs.

exterior (341). El método es esencialmente el del distanciamiento -*Adgeschiedenheit*- virtud que, para Eckhart, es más alta que el amor, la caridad, la humildad o la compasión (342). Se afirma el principio de la "centralidad espiritual": el verdadero Yo es Dios, Dios es nuestro verdadero centro y nosotros somos solamente exteriores en relación a nosotros mismos. Ni la esperanza, ni el miedo, ni la angustia, ni el gozo, ni el dolor, *"nada que pueda hacernos salir de nosotros mismos"*, debe penetrar en nosotros (343). La acción determinada por el deseo, su objeto aun siendo el reino de los cielos, la beatitud y la vida eterna, debe ser rechazada (344). La vía procede del exterior hacia el interior, más allá de todo lo que es "imagen", más allá de las cosas y de lo que tiene la cualidad de cosa (*Dingheit*), más allá de las formas y de la cualidad de la forma (*Förmlichkeit*), más allá de las esencias y de la esencialidad. De la extinción progresiva de toda imagen y de toda forma, después del pensamiento, del querer y del saber, nace un conocimiento transformado, llevado más allá de la forma (*überformt*) y sobrenatural. Se alcanza así una cumbre en relación a la cual "Dios" mismo (siempre contemplado según la concepción teísta), aparece como algo transitorio, en relación a esta raíz trascendente e "increada" del Yo, cuya negación tendría como consecuencia que "Dios" no existiera tampoco (345). Todas las imágenes propias a la conciencia religiosa son devoradas por una realidad que es una posesión absoluta y desnuda y que, en su simplicidad, tiene, para todo ser finito, un carácter espantoso. De nuevo aparece el símbolo solar: frente a esta sustancia desnuda y absoluta, "Dios" aparece *como la luna frente al sol*: la irradiación de esta realidad hace palidecer la luz divina, como la del sol sofoca la luz de la luna (346).

Tras estas breves indicaciones sobre el sentido del ascesis contemplativa, conviene decir algunas palabras en relación a *la otra vía*, la vía de *la acción*. Mientras que en el ascesis contemplativa se trata sobre todo de un proceso interior, en el primer plano del cual se encuentra el tema del distanciamiento y la orientación directa hacia la trascendencia, en el segundo caso, se trata de un proceso inmanente, tendiente a despertar fuerzas más profundas de la entidad humana y a llevarlas a superarse a sí mismas, a obtener que, en una intensidad-límite, la cúspide de la vida superior se supere en el "más que vida". Tal es la vía heroica según el sentido *sagrado* que tuvo frecuentemente en la antigüedad tradicional de Oriente y Occidente. La naturaleza de tal realización comporta simultáneamente un aspecto exterior y un aspecto interior, un aspecto visible y un aspecto invisible, mientras que el ascesis contemplativo puro, puede situarse enteramente en un dominio, que no está relacionado con el mundo exterior por nada tangible. Cuando los dos polos de la aproximación ascética no están separados convirtiéndose, uno u otro, en "la dominante" de un tipo distinto y particular de civilización, sino cuando están presentes ambos y solidarios, puede decirse que el elemento ascético alimenta invisiblemente las fuerzas de "centralidad" y de

341 Ibid., v. II, pag. 127 128.
342 Ibid., v. I, pag. 57 y sigs. Cf. TAULER, Inst. div. c. XXXVIII.
343 Ibid., v. I, pag. 138, 128 y sigs.
344 Ibid., pag. 127.
345 Ibid., v. I, pag. 78 79, 81. Brhama presenta también el mismo carácter de caducidad frente al Despierto, en el Majihimanikayo, V, 9.
346 MEISTER ECKHARD, ed. Pfeiffer (Deutsche Mystiker, 1875), pag. 50.

"estabilidad" de un organismo tradicional; mientras el elemento heroico tiene mayor relación con el dinamismo, con la fuerza animadora de sus estructuras.

A propósito de la vía de la acción, hablaremos primeramente de la doctrina de la *guerra santa* y luego de los *juegos*. Si nos proponemos desarrollar algo este tema, es en razón del interés particular que puede tener para el hombre occidental, llevado, por naturaleza, más a la acción que a la contemplación.

Biblioteca Julius Evola.- *La vía de la acción tiene dos desembocaduras, los juegos y la guerra santa. Evola, en este primer capítulo, alude a dos conceptos fundamentales: el concepto de "victoria" y su origen, como concepto metafísico y manifestación de una fuerza no-humana alcanzada tras el seguimiento de una disciplina de ascesis y, de otro lado los "juegos" que, como los Olímpicos, suponían la hipostatización de esa fuerza superior y no-humana en determinados atletas y en la figura del vencedor.*

17.
LA GRAN Y PEQUEÑA GUERRA SANTA

Como en la visión tradicional del mundo toda la realidad era un símbolo y toda acción un rito, esto no podía dejar de ser válido también para la guerra. Es por eso que, tradicionalmente, la guerra consiguió revestirse de un carácter sagrado, y la "guerra santa" así como la "vía de Dios" son una y misma cosa.

De forma más o menos explícita, este concepto se encuentra en muchas tradiciones: ligado frecuentemente a un aspecto religioso y a una intención trascendente relacionada con las empresas cruentas y conquistadoras de la humanidad tradicional.

Livio refiere que los guerreros samnitas presentaban el aspecto de iniciados (347) y se puede constatar, como un eco residual de esta concepción, la existencia entre las poblaciones salvajes de iniciaciones guerreras y de ciertas mezclas del elemento guerrero con el mágico. En el antiguo México, para obtener su grado de comandante –*tecuhtli*- era necesario superar victoriosamente duras pruebas de tipo iniciático y hasta los tiempos recientes la nobleza guerrera japonesa de los samuráis fue animada en parte por las doctrinas y por la ascesis del Zen, que es una forma esotérica del budismo.

En la Antigüedad la visión del mundo y el mito favorecían de por sí, debido a la frecuencia del tema del antagonismo, la integración espiritual de la idea del combate. Ya hablamos de la concepción irano-ariana; pero también en el antiguo mundo helénico se vio con frecuencia en la lucha material el reflejo de la lucha cósmica eterna entre el elemento urano-olímpico espiritual del cosmos, y el elemento titánico, demoníaco-femenino o desenfrenada elementaridad del caos. Este significado se presentó sobretodo donde la guerra fue asociada a la idea de Imperio, por causa del significado trascendente que, como ya vimos, estaba ligado a esta idea, traduciéndose entonces por una idea-fuerza de particular intensidad.

Todavía se aplicó a un Federico I Hohenstaufen en su lucha por la defensa del derecho imperial el simbolismo de las luchas de Heracles, el héroe aliado a las fuerzas olímpicas.

Son concepciones especiales relativas a los destinos del más allá de la tumba que dan la llave de los significados interiores de la ascesis guerrera. Para las razas aztecas y nahuas, el más elevado lugar de la inmortaidad –la "Casa del Sol" o de Huitzilopochtli- era reservado, no sólo a los soberanos, sino también a los héroes; para los otros se

347 Tito Livio, IX, 44, 9: "Sacratos quodam sacramenti vetusta velut initiatis militibus"

concebía, a lo máximo, apenas una lenta extinción en un lugar análogo al Hades helénico (348). También es conocida la concepción Nórdica ariana del Walhalla como lugar de inmortalidad celeste destinado –no solo para los nobles sino también para hombres libres de estirpe divina- a los héroes caídos en el campo de batalla. El señor de este lugar –tal como Glitnirbjord, la "montaña resplandeciente", o Hminbjorg, la "montaña celeste", la altísima montaña divina en lo alto de la cual brilla, más allá de las nubes, una claridad eterna, está ligado al simbolismo de la "altitud" y se confunde frecuentemente con el propio monte Asgard, con la residencia de los Ases situada en la "Tierra del Medio" (Midgard) el Señor de este lugar es Odin-Wotan, el dios nórdico de la guerra y de la victoria, el rey que, en una versión del mito (349), con su propio sacrificio habría mostrado a los héroes la vía que conduce a la morada divina en que se vive eternamente y en que ellos se transformaran es sus "hijos". Así para los nórdico-arianos ningún sacrificio o culto era más deseado por el dios supremo y más rico en frutos sobrenaturales que el celebrado por el héroe derribado en el campo de batalla: y "de la declaración de guerra hasta la victoria sangrienta el elemento religioso impregnaba las filas germánicas y arrastraba también al individuo" (350). Pero hay más: en estas tradiciones se encuentra la idea de que con su muerte heroica el guerrero pasa del plano de la guerra material terrestre para el de la lucha de carácter universal y trascendente. Las fuerzas de los héroes alimentarían el llamado Wildes Heer, la horda tempestuosa de la que Odín es el jefe, que se lanza de la cumbre del monte Walhalla y después regresa para descansar. Pero en las formas superiores de esta tradición. La horda de los héroes recogidos por la Valquirias para Odín en el campo de batalla, con la cual se acaba por confundir el Wildes Heer, es la falange de la cual el dios tiene necesidad para combatir contra el *ragna-rökkr*, contra el destino "que oscurece lo divino" (a cfr.con el Kaliyuga o "edad oscura" de la tradición hindú) que pende sobre el mundo desde eras bien lejanas (351), precisando que "por muy grande que sea el número de los héroes recogidos en el Walhalla, ellos serán siempre pocos cuando venga el lobo" (352).

En la tradición islámica se distinguen dos guerras santas: una es la "gran guerra santa" – la jihâdul-akbar- y la otra la "pequeña guerra santa" –la jihâdul-açghar- de acuerdo con el dicho del Profeta que, de regreso de una expedición guerrera, dice: "Volvemos de la pequeña guerra santa para la gran guerra santa". La gran guerra es de orden interno y espiritual; la otra es la guerra material, la que se combate en el exterior contra el pueblo enemigo, en particular, con la intención de recuperar pueblos "infieles" para el espacio en que rige la "ley de Dios", *dar al-islâm.*

---

348 Cfr. Réville, Relig. De Mexico, cit., pp. 188-189

349 Ynglingasaga, X.

350 W. Golther, Mitología germánica, cit., pp. 554, 303, 325 y sigs.,332

351 Cfr. Golther, op. Cit., pp. 289-290, 294, 359. El termino ragna-rökkr se encuentra el el Lokasenna, 39, y quiere decir literalmente "oscurecimiento de los dioses". Más habitual (cfr. Völuspâ, 44)nes la expresión ragna- r̈k, que tiene sentido de un destino que tiende para su fin (cfr. Ibid., p 537). La concepción nórdica de Wildes-Heer encuentra en cierta medida una correspondencia en la concepción irania de Mithra, el "guerrero sin sueño" que encabezando a las Fravashi, partes trascendentales de su fieles, combate contra los enemigos de la religión ariana (cfr. Yaçna, X, 10).

352 Gylfaginning, 38 En lo que se refiere al "Lobo", cfr. Más adelante, II § 7.

La "gran guerra santa" es a la "pequeña guerra santa" como el alma al cuerpo; y es fundamental para la comprensión de la ascesis heróica o "vía de la acción" entender la situación en que las dos se transforman en una única, tornándose la "pequeña guerra santa" un medio por el cual se realiza una "gran guerra santa" y viceversa: la "pequeña guerra santa" –la exterior- se torna casi una acción ritual que expresa y testimonia la realidad de la primera. En efecto, en sus orígenes es Islam ortodoxo concibió una forma única de ascesis: la que se liga precisamente a la *jihad*, a la "guerra santa".

La "gran guerra santa" es la lucha del hombre contra los enemigos que él trae dentro de sí. Más exactamente, es la lucha del principio más elevado del hombre contra todo lo que hay de humano en él, contra su naturaleza inferior y lo que es impulso desordenado y deseo material (353). Esto es dado en términos explícitos en un texto de sabiduría guerrera aria, el Bhagavad-gîtâ: "Realizando lo que se encuentra más allá de la razón, reforzándote a ti mismo, mata al enemigo que se presenta bajo la forma del deseo difícil de vencer." Es como codicia e instinto animal, como multiplicidad desordenada de impulsos esclavitud: es esta la condición para alcanzar la liberación interior desordenada de impulsos, como limitación ansiosa del Yo ficticio, y por lo tanto como miedo, debilidad e incertidumbre, que "el enemigo" que reíste, el "infiel" dentro de nosotros, tiene que ser abatido y reducido a la esclavitud: esta es la condición para alcanzar la liberación interior, el renacimiento en una unidad profunda consigo misma, que, en las tradiciones occidentales del *Ars regia*, se expresa igualmente por el simbolismo de los "dos enemigo que se tornan uno", así como por la "paz", en el sentido esotérico y triunfal del que ya hablamos. (354) Es como codicia e instinto animal, como multiplicidad desordenada de impulsos, como limitación ansiosa del Yo ficticio, y por lo tanto también como miedo, flaqueza e incertidumbre, que el "enemigo" que resiste, o "infiel" dentro de nosotros tiene que ser abatido y reducido a la esclavitud: es esta la condición para alcanzar la liberación interior, o renacimiento en una unidad profunda consigo mismo, que, en las tradiciones occidentales del *Ars Regia*, se expresa igualmente por el simbolismo de los "dos enemigos que se tornan uno", así como por la "paz", en el sentido esotérico y triunfal del que hablamos.

En el mundo de la ascesis guerrera tradicional, la "pequeña guerra santa", o sea, la guerra exterior, se acrecienta o es mismo prescrita como una vía para realizar esta "gran guerra santa", y es por eso que en el Islam "guerra santa" –jihad- y "vía de Alá" son frecuentemente utilizadas como sinónimos. En este orden de ideas, la acción tiene

---

353 R. Guenon, El simbolismo de la Cruz, cit., pp. 76 y sigs. Refiriéndose al Bhavagad-gîtâ, texto redactado bajo la forma de dialogo entre el guerrero Arjuna y el dios Krshna, Guenon escribe: " Krshna y Arjuna, que representan el Si y el Yo, o sea, la personalidad y la individualidad, el âtmâ incondicionado y el jivâtmâ, entraran en un mismo carro, que es el vehículo del ser considerado en su estado de manifestación; y, mientras Arjuna combate, Krshna conduce el carro sin combatir, esto es, sin empeñarse el mismo en la acción. Se encuentran otros símbolos que tienen el mismo significado en varios textos de los Upanishads: los "dos pájaros que residen en el mismo árbol" y también "los dos que entraron a la caverna". El Hallâj dice, en el mismo sentido: "Nosotros somos dos espíritus reunidos en un mismo cuerpo". En la tradición templaria –igualmente de espiritualidad guerrera- el conocido sello representando un "caballo de batalla montado por dos caballeros con el yelmo en la cabeza y el hacha en la mano, teniendo a su vez la leyenda: Sigillum militum Christi" (L. Cibrario, Descr. Stor. Ord. Cavall., cit., v. II, p. 121)- puede ser interpretado con muchas probabilidades dentro del mismo simbolismo.

354 Bhagavad-gîtâ, III, 45

rigurosamente la función y la finalidad de un rito sacrificial y purificador. Los aspectos exteriores de la aventura guerrera determinan el aparecimiento del "enemigo interior" que, bajo la forma de instinto animal de conservación, de miedo, de inercia, de piedad y de pasión, se rebela y opone una resistencia que el combatiente tiene que vencer el mismo momento en que baja al campo de batalla para combatir y vencer al enemigo exterior o "bárbaro".

Naturalmente, todo esto presupone como base la orientación espiritual, la "justa dirección" –*nyyah*- para la trascendencia, para los estados supra-individuales del ser, simbolizados por el "cielo", por el "paraíso", por los "jardines de Alá…; de otro modo, la guerra pierde su carácter sagrado y se degrada en una aventura salvaje en que la exaltación se sobrepone al verdadero heroísmo y en que predominan los impulsos desenfrenados del animal humano.

Así está escrito en el Corán: Combaten en la vía de Dios (o sea, en la guerra santa –Jihad) aquellos que sacrifican la vida terrena a la del futuro: pues quien combata en la vía de Dios y sea muerto o venza, daremos una gran recompensa" (355). El presupuesto del cual se prescribe: "Matadlos dondequiera que los encontréis y rechazadlos" –No os mostréis débiles (ni) propongáis la paz" –.
"Cuando encontrares a los que no creen, abatidlos hasta hacer una matanza (dejando) después (a los otros) con sólidas cadenas (356) –el presupuesto de esto es que "la vida terrena es solo un juego y diversión" y que "quien se muestra avariento, se muestra avariento para consigo mismo" (357); máximas que tienen que ser interpretadas de la misma manera que la evangélica: "Quien quisiera salvar su propia vida la perderá, mas quien sucumba la tornará verdaderamente viva". Lo confirma otro pasaje del Corán: "Y, a vosotros que creéis, cuando os dijeren: descended al campo de batalla para la guerra santa –porque quedaste estúpidamente parado? Preferiste la vida de este mundo a la vida futura –"Decid, esperáis de nosotros más que las dos cosas supremas (la victoria o el sacrificio)? (358)

También es importante este otro pasaje: "Os fue prescrita la guerra, aunque os desagrade. Mas puede desagradaros una cosa que para vosotros es un bien y puede agradaron una cosa que para vosotros es un mal: Dios sabe, en cuanto vosotros no comprendéis" – que se debe ligar a otro: "ellos preferirán encontrarse entre los que quedaran: fueron marcados en los corazones para que no *comprendan*… Mas el Profeta y aquellos que creen con él combaten con los que tienen y con sus propias personas: serán ellos los que irán a recibir los bienes –y serán ellos los que prosperarán"- "Dios le preparó los jardines en que corren ríos y donde quedarán eternamente: esta es una gran felicidad" (359).Este lugar de "conforto" –el paraíso- sirve como símbolo para estados supra-individuales del ser, de que no obstante la realización no es necesariamente relegada para después de la muerte, como en el caso a que por el contrario se refiere especificamnete este pasaje: "La realización de los que fueren muertos en la vía de Dios

355 Corán, IV, 7
356 Corán, II, 190; II, 191; XLVII, 4
357 Corán, XLVII, 36; XLVII, 38.
358 Corán, IX, 38; IX, 52.
359 Corán, II, 216; IX, 87-88; IX, 89.

no estará perdida: (Dios los guía para preparar sus almas. Entonces los hace entrar en el paraíso que Él les reveló" (360). En este caso, en que se trata de una verdadera muerte en la guerra, se tiene por tanto el equivalente de la *mors triunphalis* de la que se habla en las tradiciones clásicas: quien, en la "pequeña guerra", hubiera vivido la "gran guerra santa", habrá despertado una fuerza que verosiblemente lo hará superar la crisis de la muerte y que, y que después de haberlo ya liberado del "enemigo" y del "infiel", lo hará escapar al destino del Hades. Es por eso que se verá, en la antigüedad clásica, que la esperanza del difunto y la piedad de sus parientes colocarán frecuentemente sobre las urnas funerarias imágenes de héroes y vencedores. Pero aún mismo durante la vida se puede haber atravesado la muerte y vencer, se puede haber vencido la supra-vida y subir al "reino celeste". La formulación islámica de la doctrina heroica corresponde a la expuesta en el ya citado *Bhagavd-gîtâ*, en que se encuentran los mismos significados en un estado más puro. Y no deja de tener interés resaltar que la doctrina de la liberación a través de la acción pura, expuesta en este texto, es declarada de origen "solar" y habría sido comunicada directamente por el jefe de estirpe del presente ciclo no a los sacerdotes o *brâhmana*, pero sí a las dinastías de los reyes sagrados (361). La piedad que impide al guerrero *Arjuna* (362) de bajar al campo de batalla contra los enemigos por reconocer entre éstos a parientes y maestros suyos, es calificada en el *Bhagavad-gîtâ* de "cobardía indigna de un hombre bien nacido, ignominiosa, que aleja del cielo" (363). La promesa es la misma. "Muerto, ganarás el paraíso, victorioso, poseerás la tierra: por eso yérguete resoluto para el combate" (364).

La orientación interior –la *nyyah* islámica- capaz de trasformar la "pequeña guerra" en una "gran guerra santa", es declarada en términos bien claros: "Dedicándome todas las obras –dice el dios Krshna- con tu espíritu fijo en el estado supremo del Yo, libre de toda idea de posesión, libre de la fiebre en el espíritu, combate." (365) Es en términos igualmente claros que se habla de la pureza de esta acción, que tiene que ser querida por sí misma: "Considerando como iguales el placer y el dolor, el lucro y la pérdida, la vistoria y la derrota, prepárate para la batalla: así no tendrás cualquier culpa" (366), o sea: no te desviarás de ninguna manera de la dirección sobrenatural al realizar tu *dharma* de guerrero (367).

---

360 Corán, XLVII, 4-5-6. Es el equivalente de la Videha-mukti, o sea, de la liberación obtenida después de la muerte, que se opone, en la tradición hindú, a jivan-mukti, liberación durante la vida.

361 Bhagavad-gîtâ, IV, 1-2.

362 Arjuna tiene también el título de Gudâkesha, que significa "Señor del sueño". Así, no se trata de una figuración guerrera del tipo del "Despertado, y en efecto Arjuna es también aquel que sube al "monte" (el Himalaya) para hacer la ascesis y conseguir los dones divinos. En la tradición irania el atributo de "Sin Sueño" fue aplicado principalmente al dios de la luz, Ahura-Mazda (cfr. Vendîdâd, XIX, 20), y después también Mithra (yaçna, X, 10)

363 Bhagavad-gîtâ, II, 2.

364 Ibid., II, 37.

365 Ibid., III, 30.

366 Ibid., II, 38. También en la tradición extremo oriental se habla del coraje viril, que consiste en "mirar con el mismo ojo la derrota y la victoria", y de su aspecto más noble, superior a toda "impetuosidad de sangre", cuando "encerrándome sobre mí mismo encuentro un corazón puro, avanzo sin miedo, aunque tuviese mil o diez mil hombres contra mi" (Meng-tse, III, 2).

367 Cfr. Mânavadharmaçastra, V, 98: "El que muere de un golpe de espada en combate, cumpliendo su deber de Kshatriya realiza, en ese propio acto el sacrificio más meritorio y su purificación tiene lugar en ese

La relación entre la guerra y la "vía de Dios" es la misma que se encuentra presente en el Bhagavad-gîtâ, con una acentuación del aspecto metafísico: el guerrero, de cierto modo, reproduce la trascendencia de la divinidad. La enseñanza que Krshna proporcionó a Arjuna se refiere sobre todo a la distinción entre lo que como ser puro es imperecedero, y lo que como elemento humano y naturalista tiene solamente una apariencia de existencia: "No hay [posibilidad] de existencia para lo irreal o [posibilidad de] no existencia para lo real: los que saben, se dan cuenta de la verdad respectiva de cada uno de estos dos términos…Tienes que saber que es indestructible y que ocupa todo. Quien lo considera como matador y quien lo considera como que está muerto, ambos son ignorantes: el no mata ni está muerto. No está muerto cuando el cuerpo está muerto. Estos cuerpos del espíritu eterno, indestructible e ilimitado, son perecibles: por eso yérguete y combate!" (368).

A la conciencia de la irrealidad de lo que se puede perder o hacer perder como vida caduca y cuerpo mortal –consciencia a la que corresponde la definición islámica de la existencia terrena como juego y diversión- se asocia seguidamente el conocimiento del aspecto divino según el cual aquel es la fuerza absoluta, delante de la cual surge toda la existencia condicionada como negación: una fuerza que por lo tanto se desnuda, por así decir, y resplandece en una temible teofanía precisamente en la destrucción, en el acto que "niega a la negación", -o para hacer resurgir allá en lo alto, trans-humanizada.

Así, para liberar a Arjuna de la duda y del "blando vínculo del alma", el Dios solo declara: "En los fuertes yo soy la forma exenta de deseo y de pasión –soy la claridad del fuego, soy la vida en todas la criaturas, y la austeridad en los ascetas. Soy el intelecto de los sabios y la gloria de los victoriosos" (369) –como también por fin, abandonando todo el aspecto personal, se manifiesta en la "terrible y maravillosa forma que hace temblar los tres mundos", "alta como los cielos, irradiante, multicolor, con una boca abierta y grandes ojos flameantes" (370). Los seres finitos –como lámparas debajo de una luz demasiado intensa, como circuitos recorridos por un potencial demasiado elevado –ceden, se deshacen, mueren, porque dentro de ellos arde una potencia que trasciende su forma, que pretende algo infinitamente más vasto que todo lo que ellos como individuos pueden pretender. Por eso los seres finitos "se tornan", transmutándose y pasando de lo manifiesto a lo no manifiesto, de lo corpóreo a lo incorpóreo. Es en esta base que se define la fuerza destinada a producir la realización heroica. Los valores se invierten: la muerte tornase testimonio de la vida, el poder destructor del tiempo revela la indomable naturaleza encerrada en lo que está sometido

---

mismo instante"; VII, 89: "Los reyes en batalla combaten con gran coraje y sin virar la cabeza, van directamente para el cielo".

368 Bhagavad-gîtâ, II, 16, 17, 18, 19, 20.

369 Bhagavad-gîtâ, Vii, 11, 9, 10.

370 Ibid., XI, 19, 20; XI, 24. Es este el aspecto Çiva de lo dovino, a veces particularmente figurado en su "potencia" o "esposa", Kâli o Çakti, que, según la doctrina esotérica, "duerme" –o sea, está latente- en lo más profundo del ser. Una figuración casi equivalente de la divinidad evocada por los guerreros que se preparan para la batalla es Indra (cfr. Rg-Veda, II, 12): Indra es el dios del día y del cielo luminoso y, por eso mismo, el destructor de las tinieblas (Rg-Veda, IV, 50); dios de las batallas, tiene por esposa a la propia Çakti, que transporta siempre consigo (Ibid., V, 38), mas apareciendo como siendo lo que es "más fuerte que la fuerza" (VI, 18)

al tiempo y a la muerte. De ahí el sentido de las siguientes palabras de Arjuna en el momento que tiene la visión de la divinidad como pura trascendencia: "Tal como las mariposas se precipitan con una velocidad creciente en la llama ardiente para encontrar su destrucción, así los vivos se precipitan con velocidad creciente en Tus bocas para encontrar ahí su destrucción. Tal como los innúmeros cursos de agua solo corren directamente para el mar, igualmente estos héroes del mundo mortal entran en Tus bocas ardientes" (371). Y Krshna: "Yo soy el templo plenamente manifestado, destructor de los mundos, ocupado en disolver los mundos. Mismo sin tu intervención, estos guerreros alineados unos frente a otros en hileras opuestas cesarán de vivir. Yérguete pues, y conquista la gloria: vence a los enemigos y goza de un reino próspero. Todos estos guerreros, en la realidad fueron muertos por mí. Se tú el instrumento. Combate pues sin temor, y a tus enemigos has de vencer en la batalla" (372).

Por esta vía, se representa la identificación de la guerra con la "vía de Dios". El guerrero evoca en sí la fuerza trascendente de la destrucción, la asume, se transfigura en ella y se libera, rompiendo el vínculo humano. La vida –es como un arco; el alma – como un dardo; el blanco a traspasar- El Espíritu supremo: se junta a él, como el dardo tirado se fija en el blanco – se dice en otro texto de a misma tradición (373). Es esta la justificación metafísica de la guerra, el asumir de la "pequeña guerra santa" en "gran guerra santa". Esto permite también comprender el sentido de la tradición relativa a la transformación durante la batalla, de un guerrero o de un rey en un dios. Ramsés Merianum en el campo de batalla se trasformó, de acuerdo con la tradición, en el Dios Amon, diciendo: "Yo soy como Baal en su hora" –y los enemigos, reconociéndolo en aquella amalgama gritaban; "No es un hombre, es SATHKU, EL Gran Guerrero, está encarnado de Baall" (374). Baal corresponde aquí a Çiva y al Indra védico, así como al paleogermánico y solar Tiuz-Tyr, que tiene por señal la espada, pero que también está relacionado con la runa e ideograma de la resurrección ("hombre con los brazos levantados") y con el ya referido Odin-Wotan, dios de las batallas y la victoria. Por otro lado, no se debe descuidar el hecho de que Indar o Wotan son igualmente concebidos como dioses del orden (Indra es llamado "moderador de las corrientes" y como dios del día y del cielo luminoso tiene también características olímpicas), que rigen el curso del mundo. Así volvemos a encontrar el tema general de una guerra que se justifica como un reflejo de la guerra trascendente de la "forma" contra el caos y las fuerzas de la naturaleza inferior que éste se encuentran asociadas.

Iremos a analizar más adelante las formas clásicas las formas occidentales de la "vía de la acción". Para terminar el asunto de la doctrina de la "santa guerra" nos falta hacer referencia a las Cruzadas. El hecho de que en las Cruzadas se encuentran frente a frente como adversarios hombres que combatían viviendo la guerra, en el fondo, según un mismo significado espiritual, muestra el verdadero lugar de esa unidad en el espíritu tradicional, que se puede haber mantenido no solo a través de las diferencias sino

371 Bhagavad-gîtâ, XI, 29, 28
372 Ibid., XI, 32, 33, 34.
373 Mârkandeya-purana, XLII, 7, 8. Es en este sentido que también se puede comprender la transfiguración "solar" del héroe divino Karna según el Mahâbhârata: de su cuerpo caído en la batalla resplandece una luz que atraviesa todo el arco celeste y que penetra en el "Sol".
374 Cfr. Moret, Royaut. Phar., cit., p, 305

también a través de los contrastes más dramáticos. Es precisamente en el hecho de lanzarse uno contra el otro por la "guerra santa" que el Islam y la cristiandad dan igualmente un testimonio de la unidad en el espíritu tradicional.

Ya el encuadramiento general de las Cruzadas es rico en elementos susceptibles de conferirles un sentido simbólico-ritual. La conquista de la "tierra santa" "más allça del mar" presentaba en la realidad muchas más relaciones de lo que se tiene supuesto con las antiguas tradiciones, según las cuales "en el lejano Oriente, en que nace el Sol, se encuentra la feliz región de los Ases con la ciudad santa de Ayard en que no reina la muerte pero sí los viandantes gozan de una serenidad celeste y de vida eterna" (375) Es por eso que la lucha contra el Islam tuvo como naturaleza, desde sus comienzos, muchos puntos de contacto con la ascesis (376). "No se trataba de combatir por los reinos de la tierra, mas sí por el reino del cielo: las Cruzadas no eran de manera ninguna cosas de los hombres cosa de los hombres, mas sí de Dios: en consecuencia, no debían ser juzgadas como los otros acontecimientos humanos" (377). La guerra santa era considerada en aquella época como una guerra totalmente espiritual y, para usar la expresión de un cronista de la época, "como un bautismo que es casi un fuego del purgatorio antes de la muerte". Los que morían en las Cruzadas eran comparados por los papas y predicadores a "oro tres veces probado y siete veces purificado en el fuego" de manera que se encuentre la gracia junto al Señor supremo (378). "Nunca os olvidéis de este oráculo –escribía San Bernardo en *De Laude novae Militiae* (379). –Ya sea vivamos, ya sea morimos, pertenecemos al Señor. Qué gloria para vosotros no salir de la amalgama sino cubiertos de logros. Mas habrá alguna gloria mayor que la de ganar en el campo de batalla una corona inmortal?... Oh afortunada condición en que se puede esperar la muerte sin temor, deséala con impaciencia y recíbela con ánimo firme!" Al cruzado se le prometía la posesión de la "gloria absoluta" *–gloire asolue* - o "descanso en el paraíso" –en la ruda lengua guerrera de la época: *conquerre lit en paradis*- o sea, el mismo "conforto" sobrenatural del que se habla en el Corán (380). En este punto, Jerusalén, meta de la conquista de la cruzada, se presentaba bajo el doble aspecto de una ciudad celeste (381), y la Cruzada se tornaba equivalente, en el plano de la tradición heroica, del "rito" de una peregrinación, y de la pasión de un *via crucis*. Por otro lado los pertenecientes a las órdenes que mayor contribución prestaron a la Cruzadas –por ejemplo los caballeros del templo y de San Juan- eran hombres que, tal como el monje o el asceta cristiano, "habían prendido a despreciar la vacuidad de esta vida; en estas Ordenes se encontraban retirados los guerreros que se habían sentido

375 Cfe. B. Kugler, Historia de las Cruzadas, tr. it., Milán, 1887, p. 21. Esta región es presentada ahí como una de las figuraciones de la simbólica región del "centro del Mundo", pero, aquí, con una interferencia de temas de tradición nórdica, Ayarda no es sino Asgard, la región de los Ases del mito édicco, que se confunde frecuentemente con el Walhalla.

376 Ibid., p. 20

377 Michaud, Historia de las cruzadas, tr. It., Milán, 1909, p. 546.

378 Ibid., p. 547. El lector reconocerá el valor esotérico de las expresiones subrayadas.

379 Apud Cibrario, Descr. St. Ord. Cavall-. Cit., p. 122

380 Cfr. Gautier, La caballería. Cit., pp. 47, 99.

381 En las creencias judeo-cristianas, Jerusalén es frecuentemente considerada como una imagen de la misteriosa Salém, de la cual es rey Melquisedec.

hartos del mundo y que habían "visto y probado de todo" (382), de modo a dirigir ahora el espíritu para algo más elevado. La enseñanza de que *vita est militia super terram* podía realizarse en ellos de manera integral, interior y exterior. "Con las oraciones se preparaban para combatir y se lanzaban contra el enemigo. Su toque de los maitines era la trompeta de guerra: sus silicios a las armaduras que rara vez se cambiaban; las fortalezas se convertirán en monasterios; y los trofeos tomados a los infieles tomarán junto a ellos el lugar el lugar de las reliquias e Imágenes de los Santos" (383. Y no era diferente la ascesis que preparaba esa realización espiritual, que se liga igualmente al aspecto secreto de la caballería, como ya referimos.

Fueron los reveces militares sufridos por las Cruzadas, la primera causa de sorpresa y de perplejidad, que servirían para purificarlas de todos los residuos de materialidades y para hacer converger las miradas del exterior para el interior, de lo temporal para lo espiritual. Al comparar la suerte infeliz de una Cruzada con la de la virtud desventurada, que no es juzgada ni recompensada sino en términos de otra vida –se llegaba en efecto a afirmar algo de superior tanto al vencer como al perder, a concentrar todos los valores en el aspecto ritual y "sacrificial" de la acción en sí, realizada independientemente de los resultados terrestres visibles, como una ofrenda destinada a obtener del holocausto del elemento humano la inmortalizadora "gloria absoluta".

Se encuentra así en las propias Cruzadas los significados fundamentales que ya indicamos al hacer referencia a las tradiciones que conocerán máximas como: "El paraíso queda a la sombra de las espadas" o todavía más: "La sangre del héroe está más próxima a Dios que la tinta de los filósofos y las oraciones de los devotos" –y a la concepción del lugar de la inmortalidad como "isla de los héroes" o Walhalla, "corte de los héroes". Se encuentra el mismo espíritu que animaba igualmente el dualismo guerrero mazdeista por el cual los seguidores de Mithra asimilaran el ejercicio de su culto a la profesión de las armas; los neófitos prestaban juramento según una formula –*sacramentum*- semejante a la requerida en el ejército; y el iniciado, después de serlo, pasaba a tomar parte de la "milicia sagrada del dios de luz" (384).

Por otra parte, en la Cruzadas también se debe destacar –porque se manifiesta ahí con una relevancia característica- la realización de la *universalidad y de la supra-nacionalidad* precisamente a través de la ascesis de la acción. Los príncipes y los jefes de cada país se unieron en este emprendimiento único y sagrado, a pesar de todos sus intereses particulares y de todas las divisiones políticas, en una solidaridad europea conforme al propio ideal ecuménico del Sacro Imperio Romano. La fuerza principal de las Cruzadas, de resto, fue dada por la caballería, que como ya destacamos, era una institución supra-nacional, cuyos miembros no tenían patria y se dirigían a todas partes donde pudiesen combatir por los principios que habían jurado fidelidad incondicional.

Urbano II se dirigió a la caballería precisamente como siendo la comunidad de los que "acorren donde quiera que explota una guerra con la finalidad de llevar allí el terror de sus armas en defensa de la honra y la justicia", con mayor razón tenían que recoger

382 Cfr. Michaud, Storia Croc., cit., p. 582.
383 G. de Castro, Frat. Segr., p. 194
384 Cfr. Cumont, Rel. Orient. Dans le pagan. Rom., cit. pp. XV-XVI

el llamado a la guerra santa(385). Por lo tanto, de este punto de vista, hubo una convergencia entre lo exterior y el interior: en la guerra santa se ofrecía al individuo la experiencia de la acción des-individualizada. Pero al mismo tiempo la unión de los guerreros en un plano superior o de la raza, de los intereses nacionales y de las divisiones territoriales y políticas que de ahí resultaban, expresaban hasta aún mismo exteriormente la superación de lo particular, ya propia del ideal del Sacro Imperio Romano (386). En realidad, si la universalidad ligada a la ascesis de la pura autoridad espiritual es la condición para una unidad tradicional de carácter invisible, que subsiste a pesar de todas la divisiones políticas dentro del cuerpo de una civilización única inspirada por lo cósmico, por lo eterno, desaparece lo referente a todo lo que es *pathos* y tendencias de los hombres, y que, en el campo del espíritu, presenta las mismas características de pureza y de potencia de las grandes fuerzas de la naturaleza; cuando a esta universalidad se junta la "universalidad como acción" –entonces se alcanza el ideal supremo del Imperio, aquel cuya unidad es visibles al mismo tiempo que invisible, material y política al mismo tiempo que espiritual. Es precisamente la ascesis heroica, lo indomable de la vocación guerrera reforzada por la dirección sobrenatural que es su instrumento: para que en el "exterior", en el cuerpo compuesto de numerosos pueblos organizados y unificados por una única gran estirpe conquistadora, se venga a reflejar analógicamente la propia unidad del "interior".

De otro modo, a quien ama los contraste, mismo con relación a la guerra, le bastaría pasar a la consideración de aquello a que nos redujo la civilización moderna. Pasando por el nivel, todavía no privado de una cierta nobleza, del guerrero que combate por la honra y por el derecho de su príncipe, se llega hasta el tipo del mero "soldado", a la desaparición de todo el elemento trascendente, o mismamente religioso en la idea de combatir. El batirse por la "vía de Dios" ha surgido como siendo como una manifestación del fanatismo "medieval", en cuanto aparece, por el contrario, como cosa santísima el batirse por los ideales "patrióticos" y "nacionales" y por otros mitos que debían sin embargo, en la época contemporánea, sacar la máscara y aparecer como instrumentos de fuerzas irracionales, materialistas y destructoras. Así, se ha podido percibir poco a poco que donde se hablaba románticamente de "patria" frecuentemente se pensaba en planos de anexión o de opresión y en los intereses de una industria monopolista; se ha podido percibir que los discursos sobre el "heroísmo" pertenecían predominantemente a los que acompañaban a las estaciones de embarque de los que partían para vivir la guerra como una cosa completamente diferente, como una crisis, cuyo resultado ha sido casi siempre, no la verdadera transfiguración heroica de la personalidad, pero sí la regresión del individuo al plano de los instintos salvajes, de los

385 Cfr. Michaud, Stor. Croc., cit., p. 581.

386 Una forma análoga de universalidad "a través de la acción" fue en gran medida realizada por la propia civilización romana antigua. También los Estados y las ciudades griegas conocieron sobre todo "a través de la acción" algo de superior a sus particularidades políticas: a través de los juegos olímpicos y de las ligas de las ciudades helénicas contra el "bárbaro". Ha de verse aquí la correspondencia dinámica de lo que, desde el punto de vista tradicional, representó la unidad helénica dentro de la anfictionía délfica

"reflejos" de las reacciones que conservaban bien poco el aspecto humano debido a situarse, no encima sino debajo de él (387).

La época de los nacionalismos conoció un digno sucedáneo de las dos grandes culminaciones tradicionales, o sea, de la universalidad de la autoridad espiritual y de la universalidad heroica: el *imperialismo*. En cuanto, aún en una sociedad primitiva, se considera reprobable el acto de quien se apodera por la violencia de los bienes de otro, solo por el hecho de desearlos u de tener necesidad de ellos, un comportamiento de este género, en las relaciones entre las naciones modernas, han parecido ser algo natural y legítima, han consagrado la idea del combate y han servido de base al ideal "imperialista". Una nación pobre o "sin espacio" –se piensa- tiene el derecho absoluto, si no mismo el deber, de poner las manos en los bienes y en las tierras de otros pueblos. En ciertos casos, se llegó inclusive a crear a perfección las condiciones para que una nación sea impelida a la expansión y a la conquista "imperialista". Un ejemplo típico a este respecto, fue el de la política demográfica que obedece a la palabra de orden "el número es el poder"; otro ejemplo, mucho más difundido es de un nivel todavía más bajo, porque es exclusivamente controlado por el factor económico-financiero, es el de la superproducción. Después de llegados a la superproducción y a la condición de naciones que, demográfica o industrialmente, "no tiene espacio", se impone una salida y, donde la "guerra indirecta" y las acciones diplomáticas no fueren suficientes se pasa a las acciones militares, que tienen, a nuestros ojos, un significado extremamente más bajo que lo que pueden haber sido las invasiones bárbaras. Este género de subversión ha alcanzado, con el correr de estos últimos tiempos, proporciones mundiales, con la cobertura de la retórica más hipócrita. Han sido movilizadas las grandes ideas de la "humanidad", de la "democracia" y de la "libertad de los pueblos", en cuanto, por un lado –en el plano exterior- se "ultrapasó" la idea, no solo de una "guerra santa", mas sí de una guerra en general como personas honradas podían concebirla, y se hizo descender al ideal heroico al nivel policial, porque las nuevas "cruzadas" (388 no

387 La lectura de los llamados "romances de guerra" de E. M. Remarque (sobretodo Im Westen nichts Neus y Der Weg Zurük) es muy interesante debido a contraste que hace surgir entre el idealismo y la retórica patriótica y los resultados reales de la experiencia de la guerra para ciertas generaciones centro-europeas. Por otra parte, parecen haber sido conocidas experiencias semejantes entre otros pueblos. Es así que, sin hablar de Henri Barbusse, un oficial italiano, por Ex. Puede escribir: "Vista de lejos la guerra puede tener un tono de ideal caballeresco para las almas entusiastas y una especie de prestigio coreográfico para los estetas. Es preciso que las generaciones futuras aprendan que nada es más falso que esa fascinación, y que no hay ninguna leyenda tan grotesca como la que atribuye a la guerra una virtud que sea, una influencia cualquiera sobre el progreso, una educación que no sea de crueldad, de revolución, de embrutecimiento. Desvestida de sus mágicas atracciones, Bellona no es más asquerosa que Alcina, y los jóvenes que murieron en sus brazos estremecieron de horror al contacto con ella. Pero tuvimos que tomar las armas". (V. Coda, Dalla Bainsizza al Piave, Milán, s.d., p. () Fue solo en las primeras obras de Ernst Junger, inspiradas en una experiencia personal de combatiente, que reapareció la idea de que estos procesos pueden cambiar de polaridad; que son precisamente los aspectos más destructores de la guerra moderna tecnificada que podrán condicionar un tipo superior de hombre, más allá tanto de la retórica patriótica como del humanismo y del derrotismo.

388 Fue precisamente Crusade in Europe la designación escogida para referirse a la invasión americana de 1943-1945 por el comandante supremo de las fuerzas norteamericanas Eienhower en uno de sus libros. Otros de estos comandantes, MacArthur, llegó inclusivamente atribuirse la calificación de Caballero del Graal en la guerra de la civilización capitalista americana contra el Imperio nipón de derecho divino.

supieron encontrar una bandera mejor que la de una “acción contra el agresor”; y del lado interior, más allá de las fumarolas de esta retórica, la única fuerza determinante ha sido la voluntad de poder brutal y cínica de oscuras fuerzas capitalistas y colectivistas internacionales. Al mismo tiempo, la “ciencia” condujo a una extrema mecanización y “tecnificación” de la aventura guerrera, por lo que hoy en día es tanto el hombre que combate contra otro, sino la máquina que combate contra el hombre, siendo en casos límites utilizados –con la guerra aérea “total” indiscriminada, con las armas atómicas y las armas químicas- sistemas racionales de exterminio en masa, oscuros e inexorables, sistemas que anteriormente solo podían ser concebidos para aniquilar microbios o insectos. Que millones de hombres. Arrancados masivamente a ocupaciones y vocaciones completamente extrañas a las del guerrero, hayan sido hechos literalmente, como se dice en la jerga técnico militar, “material humano”, y mueran en aventuras semejantes –esto sí, es que es una cosa santa y digna del nivel actualmente alcanzado por los “progresos de la civilización”. Lo que juzgar de acuerdo con los valores de la “otra margen” no llegará, en la mayor parte de los casos, a ver mucho más, en la sangre que corre por los campos, que el abono que la tierra precisa.

18.
JUEGOS Y VICTORIA

Los *juegos, -ludi*, en razón del carácter sagrado que revestían en la antigüedad clásica, representaban otras formas de expresión características de la tradición de la acción.
"Ludorum primum initium procurandis religionibus datum" afirma Tito Livio. Hubiera sido peligroso olvidar los **sacra** certamina, que podían simplificarse si las arcas del Estado estaban vacías, pero jamás suprimirse. La constitución de Urso obligó a diunviros y ediles a celebrar juegos en honor de los dioses. Vitrubio quiere que cada ciudad tenga su teatro, *deorum immortalium diebus festis ludorum spectationibus* (389); y el presidente de los juegos del Gran Circo era también, en los orígenes, sacerdote de Ceres, de Liber y Libera. En todo caso, los juegos estuvieron siempre presididos, en Roma, por un representante de la religión oficial patricia, y de los colegios sacerdotales especiales (por ejemplo los Salii agonali) algunos incluso fueron creados para los juegos. Los ludi estaban tan estrechamente ligados a algunos templos que los Emperadores cristianos se vieron obligados a conservarlos, pues su abolición hubiera entrañado la de los juegos: estos, en realidad, se prolongaron, como pocas instituciones de la Roma antigua, tanto como duró el imperio (390). Un ágape, al cual los demonios estaban invitados -*invitatione daemonum*- los clausuraba, con el significado manifiesto de rito de participación en la fuerza mística que les estaba relacionada (391). *"Ludi scenici... inter res divinas a doctissimis conscribuntur"*, refiere San Agustín (392).
Res divinae, tal era el carácter de lo que se puede hacer corresponder al deporte y al embotamiento deportivo plebeyo de nuestros días. En la tradición helénica, la institución de los juegos más importantes estuvo estrechamente ligada a la idea de la lucha de las fuerzas olímpicas, heroicas y solares, contra las fuerzas naturales y elementales. Los juegos píticos de Delfos recordaban el triunfo de Apolo sobre Pitón, y la victoria del dios hiperbóreo en su competición con los otros dioses. Los juegos nemeos recordaban la victoria de Hércules sobre el león de Nemea. Los juegos olímpicos se referían igualmente a la idea del triunfo de la raza celeste sobre la raza titánica (393). Hércules, el semi-dios aliado de los Olímpicos contra los gigantes en las empresas a las cuales se relaciona principalmente su tránsito a la inmortalidad, habrían creado los juegos olímpicos (394) tomando simbólicamente en la tierra de los Hiperbóreos el olivo con el cual se coronaba a los vencedores (395). Estos juegos tenían un carácter rigurosamente viril. Les era absolutamente prohibido asistir a las mujeres. Además, no era casualidad que números y símbolos sagrados aparecieran en los círcos romanos: el *tres*, en los *ternae summitates metarum* y en los *tres arae trinis Diis magnis potentibus valentibus* que Tertuliano (396) relaciona con la gran Triada de

389 Referencia de A. PIGANIOL, Recherches sur les Jeux romains, Estrasburgo, 1923, pags. 124 y sigs.
390 Cf. G. BOISSIER, La fin du paganisme, París, 1891, v. I, pag. 95 96; v. II, pag. 97 y sigs.
391 DION CASIO, LI, 1.
392 SAN AGUSTIN, Civ. Dei., Iv, 26.
393 Cf. PAUSANIAS, V, 7, 4; L. PRELLER, Griechische Mythologie, Berlín, 1872, v. I, pag. 49.
394 Cf. PINDARO, Ol., III, sigs.; X, 42 y sigs.; DIODORO, iv, 14.
395 Cf. PINDARO, Ol., III, 13 y sigs.; PLINIO, Hist. Nat., XVI, 240.
396 TERTUIANO, De Spect., VIII.

Samotracia; el *cinco*, en los cinco *spatia* de los circuitos domicianos; el *doce* zodiacal en el número de las puertas por donde entraban los carros, al principio del Imperio; los *siete* en el número de los juegos anuales en los tiempos de la república, en el número de los altares de los dioses planetarios, coronados por la pirámide del sol del Gran Circo (397), en el número total de las vueltas de las que se componían las carreras completas, e incluso en el número de los "huevos" y los "delfines" o "tritones" que se encontraban en cada uno de estos siete *curricula* (398). Pero -como ha revelado Bachofen- el huevo y el tritón aludían simbólicamente, a su vez, a la dualidad fundamental de las fuerzas del mundo: el "huevo" representa la materia generadora, encierran toda potencialidad, mientras que el "triton" o "caballo marino", consagrado a Poseidón-Neptuno, frecuente representación de la ola, expresaba la potencia fecundadora fálico-telurica, al igual que, según una tradición referida por Plutarco, la corriente de las aguas del Nilo era la imagen de la fuerza fecundadora del macho primordial regando a Isis, símbolo de la tierra de Egipto. Esta dualidad se refleja en el emplazamiento mismo de los juegos y de los *equiria*: en el valle situado entre el Aventino y el Palatino y consagrado a Murcia -una de las divinidades femeninas ctónicas- donde Tarquino hizo construir su circo; y las pistas de los *equiria* partían de la *corriente* del Tíber y tenían por *metae* espadas clavadas en el Campo de Marte (399). Símbolos heroicos y viriles se encontraban pues al final, mientras que en el inicio y en los alrededores figuraban el elemento femenino y material de la generación: el agua fluyente y el suelo consagrado a las divinidades ctónicas.

La acción se inscribía así en un marco de símbolos materiales de un significado elevado, adecuados para conferir una mayor eficacia al "método y a la técnica mágica" ocultos en los juegos (400); estos se iniciaban siempre por sacrificios y fueron a menudo celebrados para invocar a las fuerzas divinas en los momentos de peligro nacional. El ímpetu de los caballos, el vértigo de la carrera tendida hacia la victoria por *siete* circuitos, y comparada, por otra parte, a la carrera del sol al cual se había consagrado (401), evocaba de nuevo el misterio de la corriente cósmica lanzada en el "ciclo de la generación" según la jerarquía planetaria. La muerte ritual del caballo vencedor, consagrado a *Marte*, se refiere al sentido general del sacrificio. Parece que los

397 LIDIO, De Mensibus, I, 4; I, 12.

398 L. FRIEDLAENDR, Die Spiele, en apéndice a MARQUARDT, ct. v. II. pág. 248, 283, 286 9; J.J. BACHOFEN, Urreligion und antike Symbole, Leipzig. 1926, v. I, pag. 343, 329 347. El simbolismo innegable de los diferentes detalles de construcción de los circos romanos es una de las huellas de la presencia de conocimierntos "sagrados" en el arte antiguo de los constructores.

399 Cf. BACHOFEN, op. cit., v. I, pag. 340 2.

400 PIGANIOL, Op. cit., pag. 143. En otro tiempo el dios Sol tenía su templo en medio del estadio y sobre todo las carreras cíclicas se consagraban a este dios, representado como conductor del carro solar. En Olimpia tenía doce filas dodekagnamptos (cf. PINDADO, Ol., II, 50) relacionadas con el sol en el Zodíaco y CASIODORO (Var. Ep., III, 51) que representaban el curso de las estaciones.

401 PIGANIOL, op. cit., p. 143. En otro tiempo el dios Sol tenía su templo en medio del estadio, y eran sobre todo las carreras cíclicas las que estában consagradas a este dios, representado como conductor del carro solar. En Olimpia tenía doce líneas -dodekagnamptos (cf. PINDARO, Ol., II, 50)- lo cual estaba en relación con el sol en el Zodiaco, y CASIODORO (Var. Ep., III, 51) dice que el circo romano representaba el curso de las estaciones.

romanos utilizaron sobre todo la fuerza así liberada para favorecer ocultamente la recolección, ad frugum eventum. Este sacrificio, pudo por otra parte, ser considerado como la réplica del *ashvamedha* indo-ario, que era originalmente un rito mágico propiciatorio del poder, celebrado en ocasiones extraordinarias, por ejemplo, en el momento del inicio de una guerra y tras la victoria. Los dos caballeros, que entraban en la arena, una por la puerta de oriente y otra por la de occidente para iniciar un combate mortal, con los colores originales de las dos facciones, que eran las mismas del huevo cósmico órfico, el blanco simbolizando el invierno y el rojo el verano, o, mejor aun, uno la potencia telúrico-lunar, la otra la potencia urano-solar (402), evocaban igualmente la lucha de las dos grandes fuerzas elementales. Cada poste de llegada en la arena, meta sudans, era considerada como "viviente", y el altar constuido por el dios Consus -un demonio telúrico a la espera de la sangre vertida en los juegos sangrientos- en la proximidad de la meta de llegada, altar que no era descubierto más que con ocasión de los juegos, aparecía como el punto de irrupción de las fuerzas infernales al igual que el "puteal" etrusto al cual, visiblemente, correspondía (403). A lo alto, se alzaban las estatuas de las divinidades triunfales que evocaban de nuevo el principio uránico opuesto, de forma que el circo, desde cierto punto de vista, se transformaba en un concilio de divinidades -*daemonum concilium* (404)- cuya presencia invisible era, por lo demás, ritualmente atestiguada por asientos vacíos (405. Lo que aparecía, de un lado, como el desarrollo de la acción atlética o escénica, se situaba, de otro lado, sobre el plano de una evocación mágica que comportaba un riesgo efectivo en un orden de realidades mucho más amplio que el de la vida de los que participaban en los *certamina* y cuyo éxito renovaba y reanimaba en el individuo y en la colectividad la victoria delas fuerzas uranias sobre las infernales, hasta el punto de transformarse en un principio de "fortuna". Los juegos apolineos, por ejemplo, fueron instituidos con ocasión de las guerras púnicas, para defenderse contra el peligro profetizado por el oráculo. Fueron repetidos para conjurar una peste, tras lo cual fueron objeto de celebraciones periódicas. Igualmente, durante la llamada "pompa", ceremonia que preludiaba los juegos, se llevaban solemnemente del Capitolio hasta el circo, en carros consagrados -*tensae*- los atributos -*exuviae*- de los mismos dioses capitolinos, protectores de la romanidad y principalmente los *exuviae Jovis Optimi Maximi*, que eran también signos de la potencia real, de la vitoria y del triunfo: el rayo, el cetro rematado con el águila, la corona de oro, como si el poder oculto de la soberanía romana misma debiera asistir a los que le eran consagrados -*ludi romani*- o participar en ellos. El magistrado elegido para presidir los juegos conducía el cortejo que aportaba los símbolos divinos bajo el aspecto

402 Cf. PIGANIOL, op. cit., pag. 141, 136; BACHOFEN, Urreligio., cit., v. I, pag. 474. Se ha señalado con razón que estos juegos romanos corresponden a tradiciones análogas de diferentes linajes arios. En la fiesta del Mahavrata, celebrada en la India antigua durante el solsticio de invierno, un representante de la casta blanca arya, combatía con un representante de la casta empleo oscura de los shudra por la posesión de un objeto simbólico, que representaba el sol (cf. von SCHORODER, Arische Religion, v. II, pag. 137; WEBER, Indisch. Stud., v. X, pag. 5). La lucha periódica de dos caballeros, uno sobre un caballo blanco, el otro sobre un caballo negro, en torno a un árbol simbólico, sirve de tema a una antigua saga nórdica. (cf. GRIMM, Deutsche Myth., cit., v. II, pag. 802).
403 Cf. BACHOFEN, Urreligion, v. I, pag. 343, sigs.; PIGANIOL, Op. cit., pag. 1 14.
404 TERTULIANO, De Spect., VIII.
405 PIGANIOL, Op. cit., pag. 139.

de un *triunfador*, rodeado de su *gens*, un esclavo público le mantenía sobre la cabeza una corona de roble, ornada de oro y de diamantes. Por lo demás, es verosimil que en el origen, la cuádriga, en los juegos, no fuera más que el atributo de Júpiter y al mismo tiempo una insígnea de la realeza triunfal: una cuádriga antigua de origen etrusco conservada en un templo capitolino era considerado por los romanos como garantía de su prosperidad futura (406).

Se comprende entonces porque se pensaba que si los juegos eran ejecutados de una forma no conforme a la tradición, era como si un rito sagrado hubiera sido alterado: si la representación se enturbiada por un accidente resultaba interrumpida por cualquiera razón, si los ritos que se le relacionaban eran violados, se veía en ello una fuente de maldición y de desgracia y se debía repetir los juegos para "apaciguar" las fuerzas divinas (407). Por el contrario, se conoce la leyenda según la cual el pueblo que, durante un ataque por sorpresa del enemigo, había abandonado los juegos para tomar las armas, encontró al adversario huir impulsado por una fuerza sobrenatural que se atribuyó al rito del juego dedicado al Apolo salvador, juego que, no había sido interrumpido (408). Y si los juegos estaban a menudo consagrados a "victorias" consideradas como personificaciones de la fuerza triunfal, su fin era, exactamente, renovar la vida y la presencia de esta fuerza, alimentarla con nuevas energías, despiertas y formadas según la misma orientación. Se comprende, también, si se alude específicamente a los *certamina* y a los *munera*, que el vencedor pareciese revestido de un carácter divino e incluso, en ocasiones, se le considerase como la encarnación temporal de una divinidad. En Olimpia, en el momento del triunfo, se reconocía precisamente en el vencedor a la encarnación del Zeus local y la aclamación dirigida al gladiador se trasmitió incluso en la liturgia cristiana antigua (409).

En realidad, es preciso tener en cuenta también el valor que el acontecimiento podía tener, interiormente, para el individuo, fuera del valor ritual y mágico que presentaba para la comunidad. A este respecto, habría que repetir más o menos lo que se ha dicho a propósito de la guerra santa: la embriaguez heroica de la competición y de la victoria, ritualmente orientada, se convertía en una imitación de este impulso más alto y más puro, que permite al iniciado vencer a la muerte. Así se explican las muy frecuentes referencias a las luchas, a los juegos del circo y a las figuras de los vencedores, que se encuentra en el arte funerario clásico: estas referencias fijaban analógicamente la *melior spes* del muerto, eran la expresión sensible del tipo de acto que podía vencer mejor al Hades y obtener, de forma conforme a la vía de la acción, la gloria de una vida eterna. Así sobre toda una serie de sarcófagos, urnas y bajo-relieves clásicos, se encuentran siempre imágenes de una "muerte triunfal": Victorias aladas abren las puertas de la región del más allá, o sostienen el medallón del difunto, o la coronación con el *semper virens* que ciñe la cabeza de los iniciados (410). En Grecia, durante la celebración

406 ELLER, Röm. Myth., cit., pag. 128 9, 197 y sigs.
407 Cf. FRIEDLAENDER, op. cit., pag. 251.
408 MACROBIIO, I, 17, 25. Es Platón quien ha dicho: "La victoria que [los vencedores en los juegos olímpicos] ganan es la salvación de toda la ciudad" (Rep., 465 d).
409 TERTULIANO, De Spect., XXV.
410 Cf. PIGANIOL, Op. cit., pag. 118 119; RODHE, Psych, v. I, pag. 218.

pindárica de la divinidad, los luchadores triunfantes, los Enagogos y los Promakis fueron representados como divinidades místicas que conducen a las almas a la inmortalidad. E inversamente, toda victoria, *niké*, se convierte en el orfismo, en el símbolo de la victoria del alma sobre el cuerpo y se llama "héroes" a quienes han obtenido la iniciación, héroes de una lucha dramática y sin tregua. Lo que, en el mito, expresa la vida heroica, está presentado como modelo de la vida órfica: por ello Herakles, Theseo, los Dióscuros, Aquiles, etc., están designados, en las imágenes funerarias, como iniciados órficos y la tropa de los iniciados es llamada *militia*, y al hierofante del misterio. La luz, la victoria y la iniciación están representadas en su conjunto, en Grecia, sobre numerosos monumentos simbólicos. Helios, en tanto que sol naciente, o Aurora, es Niké y tiene un carro triunfal: y Niké es Teleto, Mystis y otras divinidades o personificaciones del renacimiento trascendente (411). Si se pasa del aspecto simbólico y esotérico al aspecto mágico, conviene señalar que las competiciones y las danzas guerreras que se celebraban en Grecia a la muerte de los héroes (y a los cuales correspondían en Roma los juegos que acompañaban los funerales de los grandes), tenían como fin despertar una fuerza mística salvadora capaz de acompañarlos y fortificarlos durante la crisis de la muerte. Y se rendía, a menudo, un culto a los héroes repitiendo periódicamente las competiciones que habían seguido a sus funerales (412).

Todos estos ejemplos pueden ser considerados como característicos de la civilización tradicional contemplada según el polo de la acción y no de la conteplación: de la acción como espíritu y del espíritu como acción. En lo que concierne a Grecia, hemos recordado que en Olimpia, la acción bajo forma de "juegos" cumple una función unificadora más allá de los particularismos de los Estados y las ciudades, parecida a las que hemos visto manifestarse bajo la forma de la acción como "guerra santa", por ejemplo, en el fenómeno supranacional de las Cruzadas o, en el Islam, durante el período del primer Califato.

No faltan elementos para recoger el aspecto más interior de estas tradiciones. Se ha señalado que en la antigüedd las nociones de alma, de doble o demonio, luego de Furia o de Erinia, enfin de diosa de la muerte y de diosa de la victoria, se confundían a menudo en una noción única, hasta el punto de dar nacimiento a la idea de una divinidad que es al mismo tiempo una diosa de las batallas y un elemento trascendente del alma humana (413).

Esto también es cierto, por ejemplo, para la fylgja (nórdica) y de la fravashi (irania). La fylgja -que significa literalmente "la acompañante"- fue concebida como una entidad espiritual residente en cada hombre y que puede incluso ser vista en algunas circunstancias excepcionales, por ejemplo, en el momento de la muerte o de un peligro mortal. Se confunde con el *hugir*, que equivale, no solo al alma, sino que es al mismo tiempo una fuerza sobrenatural -*fylgjukema*-, espíritu del individuo tanto como de su linaje (como *kynfylgja*). La fylgja corresponde a la walkiria, en tanto que entidad del

411 BACHOFEN, Urreligion, v. I, pag. 171 2, 263, 474, 509; Versuch übr die Grabersymbolik der Alten, Basel, 1925, passim.
412 Cf. RODHE, Psyché, v. I, pag. 18 20, 153.
413 Cf. PIGANIOL, Op. cit., pag. 118 117.

"destino", que conduce al individuo a la victoria y a la muerte heroica (414). Es, poco más o menos, lo mismo que las fravashi de la antigua tradición irania: son terribles diosas de la guerra, que dan fortuna y victoria(415); aparecen tanto como el "poder interno de cada ser, aquel que le sostiene y hace que nazca y subsista" y "como el alma permanente y divinizada del muerto", en relación con la fuerza mística del linaje, como en la noción hindú de los *pitr* y la noción latina de los manes (416).

Ya hemos hablado de esta forma de la vida, de potencia profunda de la vida que se mantiene tras el cuerpo y las manifestaciones de la conciencia finita. Es preciso solo observar aquí que el demonio o doble, trasciende cada una de las formas personales y particulares en las cuales se manifiesta; por ello el paso brusco del estado ordinario de conciencia individuada al de demonio en tanto que tal, significaría generalmente una crisis destructora, crisis y destrucción que se verifican efectivamente con la muerte. Si se concibe que, en circunstancias especiales, el doble pueda, por decirlo así, hacer irrupción en el Yo y hacerse completamente sentir según su trascendencia destructora, el sentido de la primera asimilación aparece de él mismo: el doble, o demonio del hombre, se identifica con la divinidad de la muerte que se manifiesta, por ejemplo como walkiria, en el momento de la muerte o de un peligro mortal. En el ascesis del tipo religioso y místico, la "mortificación", la renuncia al Yo, el impulso de la sumisión a dios son los medios preferidos para provocar la crisis de la que hemos hablado y superarla. Pero sabemos que, según otra vía, el medio de conseguirlo es la exaltación activa, el despertar del elemento "acción" en estado puro. En las formas inferiores, la *danza* fue utilizada como un método sagrado destinado a atraer y a hacer manifestarse, a través del éxtasis del alma, a las divinidades y los poderes invisibles. Es el tema chamánico, báquico, menádico o coribántico. Incluso en Roma, se conocían danzas sagradas sacerdotales con las lupercas y los arvales; el himno de los arvales decía: "¡Ayudános, Marte, danza, danza!" mostrando bien la relación que existe entre la danza y la guerra, consagrada a Marte (417). Sobre la vida del individuo, se injertaba otra vida, desencadenada por el ritmo, emergiendo de la raíz abisal de la primera: los lares, lares ludentes o curetes (418), furias y Erinias, las entidades espirituales salvajes cuyos atributos parecidos a los de Zagreo, “Gran-cazador-que-lleva-todas-las-cosas" suponen dramatizaciones. Son pues formas de aparición del demonio en su temible y activa trascendencia. En el grado superior corresponden precisamente a los juegos públicos como *munera*, los juegos sagrados, y más allá, a la *guerra*. El vértigo lúcido del peligro y el impulso heroico que nacen de la lucha, de la tensión para vencer (en los juegos, pero sobre todo en la guerra) eran ya considerados, como la sede de una experiencia

414 Cf. GOLTHER, Germ. Myth., cit, pag. 98 99, 109, 111.
415 Yasht, XIII, 23 24, 66 67.
416 Cf. S. DARMESTETER, Avesta, in Sacred Books of the East, Yasht, pag. 179.
417 Se hace derivar habitualmente de salire o de saltare el nombre de otro colegio sacerdotal, el de los Salios. Cf. la expresión de Djelaleddin El Rumi (apud RODHE, v. II, pag. 27): "Aquel que conoce la fuerza de la danza habita en Dios, pues sabe como es el amor que mata".
418 Cf. SAGLIO, Dict. Ant. v. VI, pag. 947. Los Curetes , danzarines armados orgiásticos arkesteres aspidephoroi eran considerados como seres semidivinos y profetas con poderes de iniciación y de "alimentadores del niño" pandotrophoi (cf. J.E. HARRISON, Themis, Cambridge, 1912, pag. 23 27) es decir, del nuevo príncipe que nace a la vida a través de estas experiencias.

análoga: parece, por lo demás, que la etimología de ludere (419) implica la idea de desligar, que hay que comparar, esotéricamente, con la virtud que poseen expeciencias de esta guerra de disolver los lazos individuales y desnudar a las fuerzas más profundas. De aquí la segunda posibilidad, la que identifica el doble y la diosa de la muerte no solo con las Furias y Erinias, sino también con las diosas de la guerra, las walkirias, tempestuosas vírgenes de las batallas, que inspiran mágicamente al "enemigo un terrible pánico -*herfjöturr*- y a las fravashi las terribles, todopoderosas, que atacan impetuosamente".

Finalmente estas se transforman en figuras como la Victoria o Niké, en *lar victor*, o *lar martis et pacis triunphalis*, lares que eran considerados en Roma como los "semi-dioses que han fundado la ciudad y constituido el imperio" (420). Esta nueva transformación corresponde al feliz desenlace de estas experiencias. De la misma forma que el doble significa el poder profundo que se encuentra en estado latente en relación a la conciencia exterior, igualmente la diosa de la muerte dramatiza la sensación provocada por la manifestación de este poder, principio de crisis para la esencia misma del Yo finito; así mismo las Furias o Erinias o los *lares ludentes* reflejan las modalidades de uno de sus desencadenamientos particulares y de su irrupción, al igual que la diosa de la Vitoria y el *lar victor* expresan el triunfo sobre él, el "devenir uno de los dos", el tránsito triunfal al estado que se encuentra más allá del peligro de los éxtasis y las disoluciones sin forma, propias a la fase frenética y pandémica de la acción.

Por otra parte, allí donde los actos del espíritu se desarrollan -a diferencia de lo que tiene lugar en el terreno del ascesis contemplativa- en el cuerpo de acciones y de hechos reales, un puede establecerse un paralelismo entre lo físico y lo metafísico, entre lo visible y lo invisble, y estos actos puede aparecer como la contrapartida oculta de combates o competiciones con una victoria verdadera como coronación. La victoria material se convierte entonces en la manifestación visible del hecho espiritual correspondiente que lo ha determinado a lo largo de las vías, aún abiertas, seguidas por las energías que relacionan lo interior con lo exterior: aparece como el signo real de una iniciación y de una epifanía mística que se han producido en el mismo instante. Las Furias y la Muerte materialmente afrontadas por el guerrero y por el jefe, las reencontraban simultáneamente en el interior en el espíritu, bajo la forma de peligrosas emergencias de poderes de naturaleza abisal. Triunfando, traen la victoria (421). Es por

---

419 BRUGMAN, Indogerman. Forschungen, XVIII, 433.

420 Dict. Ant., v. VI, pag. 944.

421 La concepción nórdica según la cual son las walkirias quien hacen ganar las batallas ratha sigri (cf. GRIMM, Deutsche Mythologie, I, pag. 349) expresa la idea de que son precisamente estos poderes quienes deciden la lucha y no las fuerzas humanas en sentido estricto e individualita del término. La idea de la manifestación de un poder trascendente como en ocasiones la voz del dios Fauno oida súbitamente en el momento de la batalla y capaz de aterrorizar al enemigo se encuentra amenudo en la romanidad (cf. PRELLER, Röm. Myth., pag. 337), al igual que la idea según la cual el sacrificio de un jefe es en ocasiones necesario para actualizar enteramente este poder, según el sentido general de las muertes rituales (cf. Introduzione alla magia, v. III, pag. 246 y sigs.): es el rito de la devotio, el holocausto del jefe con la intención de desencadenar las fuerzas inferiores y el genio del espanto contra el enemigo; cuando sucumbe (por ejemplo en el caso del consul Decio), se manifiesta el terror infundido correspondiente al poder libre

ello que, según las tradiciones clásicas, toda victoria adquiría un sentido sagrado; y en el emperador, en el héroe, en el jefe victorioso aclamado sobre un campo de batalla -como también en el vencedor de los juegos sagrados- sentía manifestar brúscamente una fuerza mística que los transformaba y los "transhumanizaba". Una de las costumbres guerreras romanas, susceptible de comportar un sentido esotérico, consistía en alzar al vencedor sobre escudos. El escudo, en efecto, estuvo asimilado por Ennio a la bóveda celeste -*altisonum coeli clupeum*- y era consagrado en el templo del Júpiter Olímpico. En el siglo tercero, el título de "imperator" se confundía, de hecho, en Roma, con el de "vencedor" y la ceremonia del *"triunfo"* era, más que un espectáculo militar, una ceremonia sagrada en el honor del supremo dios capitolino. El triunfador aparecía como una imagen viviente de Júpiter, que iba a depositar entre las manos de este dios el laurel triunfal de su victoria; el carro triunfal era un símbolo de la cuádriga cósmica de Júpiter y las insíngeas del jefe correspondían a las del dios (422). El simbolismo de las "Victorias", walkirias o entidades análogas, que conducen en los "cielos" a las almas de los guerreros caidos, o de un héroe triunfante que, como Hércules, recibe de Niké la corona de los que participan en la indestructibilidad olímpica, se aclara, y completa lo que ha sido dicho a propósito de la guerra santa: se encuentra precisamente aquí un orden de tradiciones en que la victoria adquiere un sentido de inmortalización parecido al de la iniciación y se presenta como la mediadora, sea de una participación en lo trascendente, sea de su manifestación en un cuerpo de potencia. La idea islámica, según la cual los guerreros caidos en la "guerra santa" -*jihâd*- no estarían jamás verdaderamente muertos (423) se refiere al mismo principio.

Un último punto. La victoria de un jefe fue a menudo considerada por los romanos como una divinidad -*numen*- independiente, cuya vida misteriosa se convertía en el centro de un culto especial. Fiestas, juegos sagrados, ritos y sacrificios eran destinados a reavivar su presencia. La *Victoria Caesaris* es el ejemplo más conocido (424). Toda vitoria equivalía a una acción iniciadora o "sacrificial", que daba nacimiento -según se pensaba- a una entidad separada del destino y de la individualidad particular del hombre mortal que la había engendrado, entidad que podía establecer un linaje de influencias espirituales especiales, al igual que la victoria de los ancestros divinos, de la que ya hemos hablado ampliamente. Como en el caso del culto rendido a los ancestros divinos, estas influencias debían ser sin embargo confirmadas y desarrolladas por ritos que actuaban según leyes de simpatía y analogía. También era, sobre todo, con juegos y competiciones como periódicamente se

---

fuera del cuerpo (cf. PRELLER, op. cit., pag. 466 670), a comparar con el herfjöturr, terror infundido mágicamente al enemigo por las walkirias desencadenados (cf. GOLTHER, op. cit., pag. 111). Un último eco de significados de este tipo se encuentra en los kamikaze japoneses utilizados durante la última guerra mundial: se sabe que el nombre de estos pilotos suicida lanzados contra el enemigo significa "el viento divino" y se refiere, en principio, a un orden de ideas análogo.

422 Cf. PRELLER, op. cit., pag. 202 5.

423 Un enigmático testimonio del Corán (II, 149, cf. III, 163) afirma precisamente: "No llameis muertos a quienes han muerto en la vía de Dios; están vivos por el contrario aún cuando no lo percibais". Esto corresponde por lo demás a la enseñanza de PLATON (Rep. 468 e) según el cual algunos muertos en la guerra, forman un solo cuerpo con la raza de oro que, según Hesiodo, jamás ha muerto, sino que subsiste y vela, invisible.

424 Cf. PIGANIOL, Jeux Rom., cit. pag. 124, 147 y 118.

celebraban las *victoriae*, en tanto que *numina*. La regularidad de este culto agonal, establecido por la ley, podía estabilizar una "presencia", dispuesta a unirse ocultamente con las fuerzas de la raza para conducirlas hacia un desnudamiento de "fortuna", para hacer nuevas victorias por medio de *revelación* y reforzamiento de la energía de la victoria original. Así, en Roma, la celebración del César muerto se confundía con la de su victoria y se consagraban juegos regulares a la *Victoria Caesaris*, pudiéndose ver en él a un "perpetuo vencedor"(425).

De forma más general, se puede ver en el culto de la Victoria, -que se remonta al período prehistórico-(426), el alma secreta de la grandeza y de la *fides* romanas. Desde el tiempo de Augusto, la estatua de la diosa Victoria se situaba sobre el altar del Senado romano y era costumbre que cada senador, al dirigirse a su lugar, se aproximara a ella para quemar granos de incienso. Así esta fuerza parecía presidir invisiblemente las deliberaciones de la curia: las manos se tendían hacia su imagen, durante el advenimiento de un nuevo príncipe, se le juraba fidelidad, y cada año, el 3 de enero, se hacían los votos solemnes para la salud del Emperador y la prosperidad del Imperio. Fue el culto romano más tenaz, el que resistió el mayor tiempo al cristianismo (427).

Se puede decir, en efecto, que entre los romanos ninguna creencia fue tan viva como la que atribuía a las fuerzas divinas la grandeza de Roma y habrían sostenido su *aeternitas* (428); en consecuencia una guerra, para poder ser ganada materialmente, debía ser ganada -o al menos favorecida- místicamente. Tras la batalla de Trasimeno, Fabio dijo a sus soldados: "Vuestra falta es haber olvidado los sacrifios y haber desconocido las advertencias de los Augures, más que carecer de valor o habilidad"(429). También era artículo de fé, que una ciudad no podía ser conquistada, si no se conseguía que su dios tutelar la abandonara (430). Ninguna guerra empezaba sin sacrificios, y un colegio especial de sacerdotes -*los fetiales*- estaba encargados de los ritos relativos a la guerra. La base del arte miliar romano consistía en no estar obligados a combatir si los dioses eran contrarios (431). Temístocles había dicho: "No somos nosotros, sino los dioses y los héroes quienes han realizado estas empresas"(432). Así, el verdadero centro se encontraba, una vez más, en lo sagrado. Las acciones sobrenaturales eran llamadas para sostener las acciones humanas y transmutar el poder místico de la Victoria(433).

---

425 Cf. DION CASIO, XLV, 7

426 Cf. DIONISIO ALIC., 1, 32, 5.

427 Cf. BOISSIER, La fin du paganisme, cit., v. II, pag. 302 y sigs.

428 Cf. CICERON, De nat. deur., II, 3, 8. PLUTARCO, Rom., 1, 8.

429 TITO LIVIO, XVII, 9; cf. XXXI, 5; XXXVI, 2; PLUTARCO (Marc., IV) refiere que los romanos "no permitían olvidar los auspicios ni siquiera al precio de grandes ventajas, porque estimaban más importante para la salvación de la ciudad, que los cónsules venerasen las cosas sagradas que el vencer al enemigo.

430 Cf. MACROBIO, III, 9, 2; Ad. Aen., II, 244; MARQUARDT, v. I, pag. 25 26.

431 FUSTEL DE COULANGES, Cit. Ant., cit. pag. 192. Para los nórdico arios cf. GOLTHER, op. cit., pag. 551.

432 HERODOTO, viii, 109, 19.

433 Entre los pueblos salvajes subsisten a menudo huellas características de estos aspectos que, considerados en su justo jugar y en su justo sentido, no se reducen a una "superstición". Para ellos, la guerra, en último análisis, es una guerra de magos contra magos: la victoria pertenece a aquel que tiene la "medicina de guerra" más poderosa, cualquier otro factor aparente, comprendido el valor mismo de los guerreros, no era más que una consecuencia (cf. LEVY BRUHL, Ment. primit., cit., pag. 37, 378).

Tras haber hablado de la acción y del heroísmo en tanto que valores tradicionales, era necesario subrayar la diferencia que les separa de las formas, que salvo en raras excepciones, revisten en nuestros días. La diferencia consiste, una vez más, en el hecho de que a estos últimos les falta la dimensión de la trascendencia; consiste pues en una orientación que, incluso cuando no está determinada por el puro instinto y un impulso ciego, no conduce a ninguna "apertura" y engendra incluso cualidades que refuerzan el "Yo físico" en un oscuro y trágico esplendor. Los valores ascéticos propiamente dichos testimonian una aminoración análoga -que priva el ascesis de todo elemento iluminador- en su paso del concepto de *ascetismo* al de *ética*, sobre todo cuando se trata de doctrinas morales, como es el caso de la ética kantiana y, en parte, de la ética estoica. Toda moral -cuando se trata de una de sus formas superiores, es decir de lo que se llama "moral autónoma"- no es más que un ascesis secularizada. Pero no es más que un fragmento superviviente y aparece desprovisto de todo verdadero fundamento. Es así que la crítica de los "libres espíritus" modernos, hasta Nietzsche, ha hecho un juego fácil en lo que concierne a los valores y los imperativos de la moral llamada, impropiamente, tradicional (impropiamente, pues, en una civilización tradicional, no existía una moral en tanto que dominio autónomo). Era pues fatal que se descendiera a un nivel aún más bajo, que se pasase de la moral "autónoma", categóricamente imperativa, a una moral con base utilitaria y "social", marcada, como tal, por una relatividad y una contingencia fundamentales.

Así el ascesis en general, el heroísmo y la acción, si no tienden a llevar a la personalidad a su verdadero centro, no tienen nada en común con lo que fue glorificado en el mundo de la Tradición, no son más que una "construcción" que empieza y termina en el hombre y no tiene, por ello, ningún sentido ni valor, fuera del dominio de la sensación, de la exaltación y del frenesí impulsivo. Tal es, casi sin excepción, el caso del culto moderno de la acción. Aun cuando todo no se reduzca a una cultura de "reflejos", a un control casi deportivo de reacciones elementales, como en la mecanización a ultranza de las variedades modernas de la acción,-comprendida, en primer lugar, la guerra misma- es prácticamente inevitable, por todas partes donde se realicen experiencias existencialmente "en el límite", que sea siempre más el hombre quien reaparecerse inevitablemente; el plano se desplaza a menudo hacia fuerzas colectivas subpersonales, cuya encarnación se encuentra favorecida por los "éxtasis" ligados al heroismo, al deporte y a la acción.

El mito heroico de base individualista, "voluntarista" y "sobrehumanista" representa, en la época moderna, una peligrosa desviación. En virtud de este mito, el individuo, "cortándose toda posibilidad de desarrollo extra-individual y extra-humano, asume, mediante una construcción diabólica, el principio de su pequeña voluntad física como punto de referencia absoluto, y ataque al fantasma exterior oponiéndole la exacerbación del fantasma de su Yo. No deja de irónico que, ante esta demencia contaminadora, quien percibe el juego de estos pobres hombres más o menos heroicos, piense de nuevo en los consejos de Confucio, según los cuales todo hombre razonable "tiene el deber de conservar la vida en vistas a desarrollar las únicas posibilidades que hacen al hombre verdaderamente digno de llevar este nombre"(434). Pero el hecho es

434 DE GIORGIO ("Zero") en La Contemplazione e l'Azione (revista "La Torre") nº 7, 1930.

que el hombre moderno tiene necesidad, como de una especie de estupefaciente, de estas formas degradadas o profanadas de acción: tiene necesidad para escapar al sentimiento del vacío interior, para sentirse él mismo, para encontrar, en sensaciones exasperadas, el sucedáneo de un verdadero significado de la vida. Una de las características de la "edad sombría" occidental es esta especie de agitación titánica que supera todos los límites, que va de fiebre en fiebre y despierta siempre nuevas fuentes de embriaguez y aturdimiento.

Mencionaremos aun, antes de ir más lejos, un aspecto del espíritu tradicional que interfiere con el dominio del derecho y se refiere, en parte, a los puntos de vista que acaban de exponerse. Se trata de las *ordalías* y los "juicios de Dios".

Sucede amenudo que se busca en la experiencia que constituye una acción decisiva -*experimentum crucis*- la prueba de la verdad, del derecho, de la justicia y de la inocencia. Al igual que se reconoció tradicionalmente al derecho un origen divino, así la injusticia se consideró como la infracción de ese derecho susceptible de ser constatada gracias al signo que constituía el resultado de una acción humana convenientemente orientada. Una costumbre germánica consistía en sondear, por la prueba de las armas, la voluntad divina, por medio de un oráculo *sui generis* donde la acción servía de mediadora. Una idea análoga sirvió de fundamento al duelo. Partiendo del principio *de coelo est fortitudo (Annales Fuldenses)*, esta costumbre se extendió incluso a los Estados y a las naciones en lucha. La batalla de Fontenoy, en el año 841, fue considerada como un "juicio de Dios" llamado a decidir el buen derecho de dos hermanos que reivindicaban cada uno para sí la herencia del reino de Carlomagno. Cuando se libraba una batalla con este espíritu, obedecía a normas especiales: se prohibía, por ejemplo, al vencedor, tomar botín o explotar estratégica y territorialmente el éxito, además, los dos bandos debían cuidar igualmente a los heridos y los muertos. Por lo demás, según la concepción general que ha prevalecido hasta el fin del período franco-carolingio, incluso fuera de la idea consciente de una prueba, la victoria o la derrota fueron consideradas como signos de lo alto, revelando la justicia o la injusticia, la verdad o la falta (435). A través de la leyenda del combate de Rolando y de Ferragus y temas análogos de la literatura caballeresca, se constata que la Edad Media llegó hasta hacer depender de la prueba de las armas el criterio de la fe más verdadera.

En otros casos, la prueba de la acción consistió en provocar un fenómeno extra normal. Esto se practicaba ya en la antigüedad clásica. Se conoce, por ejemplo, la tradición romana relativa a una vestal sospechosa de sacrilegio, que demostró su inocencia llevando, agua del Tíber en un tamiz. No es solo patrimonio de las formas degeneradas que han sobrevivido en los salvajes la costumbre de desafiar al culpable, que niega el acto del que se le acusa, siendo considerada como justificada el avalar por ejemplo con un veneno o un fuerte vomitivo la acusación, si la sustancia producía los efectos habituales. En la Edad Media europea, era preciso afrontar voluntariamente ordalías análogas -no ser herido por hierros al rojo o por agua hirviente- no solo en el dominio de la justicia temporal sino sobre el mismo plano sagrado: los monjes, y también los obispos, aceptaron este criterio como prueba de la verdad de sus

435 Cf. "Der Vertrag von Verdun", editado por T. MAYER, Leipzig, 1943, pag. 153 156.

afirmaciones en materia de doctrina (436). La tortura misma, concebida como un medio de inquisición, tuvo, en el origen, relaciones con la idea del "juicio de Dios": se pensaba que un poder casi mágico estaba relacionado con la verdad; se estaba convencido que ninguna tortura podía hundir la fuerza interior de un inocente y de quien afirmaba la verdad.

La relación que todo esto tuvo con el carácter místico, tradicionalmente reconocido, a la "victoria", es manifiesto. En estas pruebas, comprendida la de las armas, se pensaba "llamar a Dios" a prestar testimonio, obteniendo de él un signo sobrenatural que sirviera de juicio. Representaciones teistas ingenuas de este tipo, se pueden remontar a la forma más pura de la idea tradicional, según la cual, el derecho y la justicia aparecían, en último análisis, como manifestaciones de un orden metafísico concebido como *realidad*, que el estado de verdad y de justicia en el hombre tiene el poder de evocar objetivamente. La idea del supramundo como realidad en sentido eminente, es decir superior a las leyes naturales, y siempre susceptible de manifestarse aquí abajo cada vez que el individuo le abre la vía, ante todo remitiéndose a ella de una forma absoluta y desindividualizada, según el puro espíritu de verdad, luego entrando en estados psiquicos determinados (tales que el estado ya descrito de competición heroica que "desliga", o bien la extrema tensión de la prueba y del peligro afrontada) que sirven -por así decirlo- para abrir los circuitos humanos cerrados a circuitos más amplios, comportando la posibilidad de efectos insólitos y aparentemente milagrosos, esta idea decimos, sirve para explicar y dar su justo sentido a las tradiciones y a las costumbres que hemos referido: sobre su plano, la verdad y la realidad, el poder y el derecho, la victoria y la justicia, no eran más que una sola y misma cosa, cuyo verdadero centro de gravedad, una vez más, se encontraba en lo sobrenatural.

Estos puntos de vista no pueden, por el contrario, aparecer más que como superstición pura en todas partes donde el "progreso" ha privado sistemáticamente a la virtud humana de toda posibilidad de relacionarse instintivamente con un orden superior. La fuerza del hombre estaba concebida de la misma forma que la de un animal, es decir, como un facultad de acciones mecánicas en un ser que no está unido por nada a lo que le trasciende en tanto que individuo, la prueba de la fuerza no puede evidentemente significar nada y la salida de toda competición se convierte en contingente, sin relación posible con un orden de "valores". La transformación de la idea de verdad, del derecho y de la justicia de las abstracciones o de las convenciones sociales, el olvido de esta sensación que permitiera decir, en la India aria, que "es sobre la verdad que la tierra se funda" *-satyena uttabhita bhumih-*, la destrucción de toda percepción de los "valores" como apariciones objetivas, casi físicas, digamos, del mundo de la supra-realidad en la trama de la contingencia, hacen que sea natural que se

436 Así, a propósito de la prueba del fuego, se refiere, por ejemplo, que hacia el año 506, bajo el emperador Atanasio, un obispo católico de Oriente propuso a un obispo arriano "probar por este medio cual de las dos fes era la verdadera. El arrianismo rechazó hacerlo, mientras el ortodoxo, entró en el fuego y salió indemne". Por lo demás, este poder según PLINIO (VII, 2), era propio de los sacerdotes de Apolo: super ambustam ligni struem ambulantes, non aduri tradebantur. La misma idea se encuentra también en un plano superio: según la antigua idea irania, en el "fin del mundo" un río de fuego que todos los hombres deberán atravesar: los justos se distinguirán por que no sufrirán ningún daño, mientras que los malvados serán arrastrados (Bundahesh, XXX, 18).

pregunte como la verdad, el derecho y la justicia han podido influir sobre el determinismo de fenómenos y hechos que la ciencia, al menos hasta ayer, ha declarado como no susceptible de modificaciones(437). Es por el contrario a los discursos sonoros y confusos de los legisladores, a las laboriosas destilaciones de los códigos, a los artículos de leyes "iguales para todos", que los Estados secularizados y las plebes coronadas se han vuelto todo-poderosos, es a todos estos que, por el contrario, se remite el decidir la verdad y la justicia, de la inocencia y la falta. La soberbia seguridad, intrépida y supra-individual, con la cual el hombre de la tradición, armado de fe y de hierro, se dirigía contra el injusto, la inquebrantable firmeza espiritual que afirmaba a priori y absolutamente en una fuerza sobrenatural inaccesible al poder de los elementos, sensaciones e incluso leyes naturales, es, al contrario, "superstición.

A la disolución de los valores tradicionales ha seguido luego, también aquí, su inversión. Es así como el mundo moderno hace profesión de "realismo" y parece recuperar la idea de la identidad de la victoria y del derecho con el principio: "fuerza hace derecho"; pero se trata de fuerza en el sentido más material, e incluso, referida al plano de la guerra en sus formas más recientes, en el sentido directamente *arimánico*, porque el potencial técnico e industrial ha devenido el factor absolutamente determinante; hablar actualmente de "Valores" y de derecho es pura retórica. Pero precisamente tal retórica se mobiliza, con grandes frases e hipócritas proclamaciones de principios, como medio suplementario al servicio de una brutal voluntad de poder. Se trata aquí de un aspecto particular del trastorno general de la época moderna, del que hablaremos, por lo demás, llegado el momento.

437 Decimos "hasta ayer", porque las investigaciones metafísicas modernas han terminado por reconocer en el hombre posibilidades extranormales latentes, capaces de manifestarse objetivamente y modificar la trama de los fenómenos físico químicos. Además sería inverosímil que el empleo de pruebas como las de la ordalía haya podido mantenerse durante tanto tiempo sin que ningún fenómeno extraordinario se haya producido y que se haya visto regularmente sucumbir a los que lo afrontaban, las constataciones metafísicas deberían bastar para reflexionar sobre los juicios habituales relativos al carácter "supersticioso" de estas variantes de la "prueba de Dios".

***Biblioteca Julius Evola**.- Cuando esta primera parte ya se aproxima al final de la Primera Parte de su obra, Evola toca temas que enlazarán con la Segunda Parte dedicada a presentar una morfología de las civilizaciones. Sin duda, la más básica es explicar la diferencia entre el "tiempo metafísico" y el "tiempo moderno. Si para las civilizaciones modernas, el tiempo es una nocion lineal, para las civilizaciones tradicionales, tiene, como, por lo demás el espacio, un aspecto cualificado.*

19.
EL ESPACIO –EL TIEMPO - LA TIERRA

En las páginas que preceden, hemos llamado la atención sobre el hecho que el hombre tradicional y el hombre moderno no se diferencian solo por su mentalidad y su tipo de civilización. La diferencia afecta igualmente a las posibilidades mismas de la experiencia, a la forma de vivirla en el mundo de la naturaleza, es decir, a las categorías de percepción y a la relación fundamental entre el Yo y el no-Yo. El espacio, el tiempo, la causalidad, han tenido, para el hombre tradicional, un carácter muy diferente del que corresponde a la experiencia del hombre de épocas más recientes. El error de lo que se llama gnoseología (teoría del conocimiento), a partir de Kant, es suponer que estas formas fundamentales de la experiencia humana han sido siempre las mismas y, en particular, las que son familiares al hombre actual. En realidad se puede constatar, a este respecto también, una transformación profunda, conforme al proceso general de involución. Nos limitaremos aquí a examinar la diferencia en cuestión en lo que respecta al espacio y al tiempo.

En lo que concierne al tiempo, el punto fundamental ya ha sido indicado en la introducción: El tiempo de la civilización tradicional no es un tiempo "histórico" lineal. El tiempo, el devenir, están inmediatamente relacionados con lo que es superior al tiempo, de forma que la percepción se encuentra espiritualmente transformada.

Para aclarar este punto, es útil precisar lo que el tiempo significa hoy. Es el orden simple e irreversible de acontecimientos sucesivos. Sus partes son homogéneas unas en relación a las otras y, por ello, mesurables como una cantidad. Además, comporta la diferenciación del "antes" y del "después" (pasado y futuro) en relación a un punto de referencia completamente relativo (el presente). Pero el hecho de ser pasado o futuro, en un momento o en otro del tiempo, no confiere ninguna cualidad particular a un acontecimiento dado: lo relaciona con una fecha y es todo. Existe, en suma, una especie de indiferencia recíproca entre el tiempo y sus contenidos. La temporalidad de estos contenidos significa simplemente que son llevados por una corriente continua que no vuelve atrás nunca y de la que, en el fondo, cada punto, aunque sea siempre diferente, es, sin embargo, siempre igual a no importa qué otro. En las concepciones científicas más recientes -como las de Minkowski o Einstein- el tiempo pierde su carácter. Se habla en efecto de la relatividad del tiempo, del tiempo como "cuarta dimensión del espacio", y así sucesivamente, lo que significa que el tiempo se convierte en un orden matemático, absolutamente indiferente a los

acontecimientos, que pueden encontrarse en un "antes", antes que en un "después", únicamente en función del sistema de referencia elegido.

La experiencia tradicional del tiempo es de naturaleza diferente. El tiempo no es una cantidad, sino una cualidad; no una serie, sino un ritmo. No discurre uniforme e indefinidamente, sino que se fracciona en ciclos, períodos, de los que cada momento tiene un significado y por ello un valor específico en relación a todos los demás, una individualidad viviente y una función. Estos ciclos o períodos -el "gran año" caldeo y helénico, el saeculum etrusco-latino, el eón iranio, los "soles" aztecas, los kalpa hindúes, etc...- representan cada uno un desarrollo completo, formando unidades cerradas y perfectas, es decir, idénticas, repitiéndose, no cambian y no se multiplican, sino que se suceden, según una feliz expresión, como "una serie de eternidades"(438).

Tratándose de un conjunto no cuantitativo, sino orgánico, la duración cronológica del saeculum podía también ser flexible. Duraciones cualitativamente desiguales podían ser consideradas como iguales desde el momento en que cada una de ellas contenía y reproducía todos los momentos típicos de un ciclo. Por esto tradicionalmente se repiten los números fijos -por ejemplo, el siete, el nueve, el doce, el mil- que no expresan cantidades, sino estructuras típicas del ritmo, permitiendo ordenar las duraciones materialmente diferentes, pero simbólicamente equivalentes.

El mundo tradicional conoció, en lugar de la secuencia cronológica indefinida, una jerarquía fundada sobre las correspondencias analógicas entre los grandes y los pequeñas ciclos, que desembocan, a decir verdad, en una especie de reducción de la multiplicidad temporal a la unidad supra-temporal (439). El pequeño ciclo reproduciendo analógicamente el gran ciclo, se disponía virtualmente también de un medio de participar en órdenes más vastos, en duraciones cada vez más libres de todo residuo de materia o de contingencia, hasta el punto de alcanzar, por así decir, una especie de espacio-tiempo, una estructura inmutable a través de la cual se transparentan significados eternos(440). Ordenando el tiempo de lo alto, de manera que cada duración se distribuya en períodos cíclicos que reflejan esta estructura, asociando a momentos determinados de estos ciclos las celebraciones, ritos o fiestas destinadas a despertar o a

---

438 HUBERT MAUSS, Mel. His. Rel., cit., pag. 207. Según los caldeos, la eternidad del universo se divide en una serie de "grandes años" en los cuales los mismos acontecimiento se reproducirían al igual que el verano y el invierno se repiten siempre en el pequeño año. Si algunos períodos de tiempo estuvieron en ocasiones personificados por divinidades o órganos de divinidades, se debe ver en ello otra expresión de la idea del ciclo contemplado como un todo orgánico.

439 Cf. HUBERT MAUSS, Op. cit., pag. 202: "La duración [del tiempo tradicional] puede ser comparada a los números, que son considerados a su vez como la enumeración de unidades inferiores o como conjuntos capaces de servir de unidad para la composición de números superiores. La continuidad les es dada por la operación mental que hace la síntesis de sus elementos".

440 Esta idea se refleja en la concepción hindú según la cual un año de los mortales corresponde a un día de un cierto orden de dioses y un año de estos a un día de una jerarquía superior (cf. Salmos, 89, 4: "Mil años son como un día a los ojos del Señor") hasta alcanzar los días y las noches del Brahman, que expresan el curso cíclico de la manifestación cósmica (cf. Mânavadharmashastra, I, 64 74). En el mismo texto se dice (I, 80) que estos ciclos son repetidos por juegos lila lo que es una forma de expresar la insignificancia y la anti historicidad de la repetición en relación al elemento inmutable y eterno que se manifiesta y que permanece siempre igual a sí mismo. Tras lo dicho precedentemente, es preciso considerar como significativos igualmente las designaciones del año como "cuerpo del sol" y del "caballo sacrificial" (Brhadaranyaka upanishad, I, 1, 1, 8) o como "testimonio fiel" del "Señor Viviente, Rey de la eternidad" (Sepher Yetsirah, VI).

hacer presentir los significados correspondientes, el mundo tradicional, a este respecto también, actuó en el sentido de una liberación y una transfiguración; ha detenido el flujo confuso de las aguas; ha creado esta transparencia a través de la corriente del devenir, que permite la visión de la inmóvil profundidad. No hay que extrañarse que el calendario, base de la medida del tiempo, haya tenido en otro tiempo un carácter sagrado y haya sido confiado a la ciencia de la casta sacerdotal, ni que algunas horas del día, algunos días a la semana, y algunos días al año, hayan sido consagrados a algunas divinidades o relacionadas con ciertos destinos. Una huella de esto permanece en el catolicismo, que conocía un año constelado de fiestas religiosas y de días, más o menos, marcados por santos, mártires o acontecimientos sagrados, donde se conserva aun como un eco de esta antigua concepción del tiempo, ritmado por el rito, transfigurado por el símbolo, formado a imagen de una "historia sagrada".

El hecho que para fijar las unidades de ritmo, se adopte tradicionalmente las estrellas, los períodos estelares y, sobre todo, los puntos del recorrido solar, está lejos de apoyar las interpretaciones llamadas "naturalistas": el mundo tradicional, en efecto, no "diviniza" nunca los elementos de la naturaleza y del cielo, sino que, a la inversa, se sirve de ellos como soportes para expresar analógicamente significados divinos, significados percibidos directamente por civilizaciones que "no consideraban el cielo superficialmente ni como bestias de pastoreo"(441). Se puede incluso admitir que el recorrido anual del sol fue primordialmente el centro y el origen de un sistema unitario (cuyo calendario no era más que un aspecto) que establecía constantes interferencias y correspondencias simbólicas y mágicas entre el hombre, el cosmos y la realidad sobrenatural (442). Las dos curvas de descenso y ascenso de la luz solar en el año aparecen, de hecho, como la realidad perceptible más inmediata para expresar el sentido sacrificial de la muerte y del renacimiento, el ciclo constituido por la vía oscura descendente y por la vía luminosa ascendente.

Tendremos que referirnos, a continuación, a la tradición según la cual la región que hoy corresponde al Ártico fue la sede original de los linajes que crearon las principales civilizaciones indo-europeas. Se puede pensar que cuando se producía la glaciación ártica, la división del "año" en una sola noche y un solo día haya dramatizado fuertemente la experiencia del recorrido solar, hasta el punto de hacer de él uno de los mejores soportes para expresar los lazos metafísicos indicados, sustituyéndolos a lo que, como puro simbolismo "polar", y no aun solar, se refería a períodos más lejanos.

Las constelaciones zodiacales se prestan de forma natural a la fijación de los "momentos" de este desarrollo, articulaciones del "dios-año", el número doce es una de las "siglas del ritmo" que se repiten más frecuentemente a propósito de todo lo que tiene el sentido de una realización "solar" y representa también por todas partes donde se constituye un centro que, de una forma o de otra, haya encarnado o intentado

441 JULIANO EMP., Helios, 148, c.

442 Tradicionalmente, hay verosimilitud en la hipótesis de H. WIRTH (Aufgang der Menscheit, cit.) relativa a una serie sagrada deducida, en los tiempos primordiales, momentos astrales del sol como "dios año"; serie que habría servido simultáneamente de base a la noción del tiempo, a los signos y a las raices de una única lengua prehistórica y a significados culturales.

encarnar la tradición urano- solar, por todas partes donde el mito o la leyenda han expresado bajo la forma de representaciones o personificaciones simbólicas, un tipo de regencia análoga (443).

Pero en el recorrido duodecimal del sol a través de los doce signos zodiacales, existe un momento crítico que tiene un significado particular: el que corresponde al punto más bajo de la eclíptica, el solsticio de invierno, fin del descenso, principio del ascenso, separación del período oscuro y del luminoso. Según representaciones que se remontan a la alta prehistoria, el "dios-año" aparece aquí como el "hacha" o "dios-hacha", que corta en dos partes el signo circular del año o de otros símbolos equivalentes: espiritualmente, es el momento típicamente "triunfal" de la solaridad (presentado en diferentes mitos como el resultado victorioso de la lucha de un héroe solar contra criaturas representantes del principio tenebroso, a menudo con una referencia al signo zodiacal en el cual se encuentra, según las edades, el solsticio de invierno). Esta "separación", que es una resurrección, es también iniciación en una "vida nueva", en un nuevo ciclo: natalis dii solis invicti.

Las fechas corresponden a situaciones estelares susceptibles -como la solsticial- de expresar, en términos de simbolismo cósmico, verdades superiores, se conservan, por otra parte, prácticamente inmutables cuando la tradición cambia de forma y se transmite a otros pueblos. Un estudio comparado permite revelar fácilmente la

---

443 Es así que el doce zodiacal, que corresponde a los Aditya hindús, aparecía en el número de divisiones de las Leyes de Manú (cf. en Roma la Ley de las Doce Tablas); en los doce grandes Namsham del consejo circular del Dalai Lama; en los doce discípulos de Lao tsé (dos, que iniciaron a los otros diez); en el número de sacerdotes de numerosos colegios romanos (p. ej. los arvales y los salios) así como en el número de los ancilia establecidos por Numa, con ocasión del signo, recibido por él, de la protección celeste (doce es también el número de los halcones, que da a Rómulo, contra Remo, el derecho a dar su nombre a la ciudad, y doce es el número de líctores instituidos por Rómulo) y de los altares de Jano; en los doce discípulos de Cristo y en las doce puertas de la Jerusalen celestial; en los doce grandes dioses olímpicos helénicos y, luego, en los dioses romanos; en los doce jueces del "Libro de los Muertos" egipcio; en las doce torres de jaspe de a montaña sagrada taoista Kuen Lun; en los doce principales Ases con las residencias respectivas o tronos de la tradición nórdica; en los doce trabajos de Hércules, en los doce días de la travesía de Siegfried y en los doce reyes que este héroe tiene por vasallos; en los doce principales caballeros de la Tabla Redonda del Rey Arturo y del Graal y en los doce palatinos de Carlomagno; y no tendríamos ninguna dificultad si quisiéramos seguir multiplicando ejemplos de este género.

Tradicionalmente, el número siete se refiere ante todo a los ritmos de desarrollo, formación o realización en el hombre, en el cosmos y en el espíritu (para este último aspecto, cf. las siete pruebas de numerosas iniciaciones, las siete empresas de Rostan, los siete días bajo el "árbol de la iluminación" y los siete ciclos de siete días necesarios por la posesión integral de la doctrina según algunas tradiciones budistas, etc.) Si los días de la "Creación" bíblica son siete, a estos días corresponden en las tradiciones irano caldeas otros tantos "milenios", es decir, ciclos, considerado el último como la "consumación", es decir, de realización y de resolución en sentido solar (relación del séptimo milenio con Apolo y con la edad de oro) o bien de destrucción (cf. F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux. Rev. Hist. Rel., 1931, 1 2 3, pag. 48 55, 61; R. GUENON, Le symbolisme de la Croix, cit., pag. 41. A la semana corresponde pues la gran semana de la edad del mundo, como al año solar corresponde el "gran año" cósmico. Las referencias no faltan tamoco en lo que concierne al desarrollo y la duración de algunas civili-zaciones, como por ejemplo los seis saecula previstos para la romanidad, el séptimo correspondía a su fin; el número siete de los primeros reyes de Roma, eras de los primeros Manú del presente ciclo según la tradición hindú, y así sucesivamente. Para algunas correspondencias particulares cf. W.H. ROSCHER, Die Ippokratische Schrift von der Siebenzahl, Paderborn, 1913; CENSORIO, XIV, 9 y sigs.

correspondencia y uniformidad de las fiestas y los ritos fundamentales del calendario, gracias a los cuales lo sagrado se introducía en la trama del tiempo a fin de fraccionar la duración en otras tantas imágenes cíclicas de una historia eterna, que los fenómenos de la naturaleza recordaban y ritmaban.

El tiempo presentaba, además, en la concepción tradicional, un aspecto mágico. Cada punto de un ciclo teniendo -en virtud de la ley de las correspondencias analógicas- su individualidad propia, la duración desarrollaba la sucesión periódica de manifestaciones típicas de influencias y poderes determinados y comportaba, por tanto, tiempos propicios y no propicios, fastos y nefastos. Este aspecto cualitativo del tiempo constituía un elemento esencial de la ciencia del rito: las "partes" del tiempo no podían ser consideradas como indiferentes, en relación a las acciones a realizar, sino que presentaban, por el contrario, un carácter activo, que debía tenerse en cuenta(444). Cada rito tenía pues su "tiempo", debía ser ejecutado en un momento determinado, fuera del cual su virtud se encontraba aminorada o paralizada, o incluso orientada hacia un efecto opuesto. En algunos aspectos, se puede estar de acuerdo con quien ve en el antiguo calendario el orden de periodicidad de un sistema de ritos (445). De forma más general, se conocieron disciplinas -como las ciencias augurales- cuyo objeto consistía en buscar si tal momento o tal período era o no propicio para la realización de una acción determinada. Ya hemos hecho alusión al lugar que tenía este tipo de preocupación, incluso en el arte militar romano.

Conviene señalar que todo esto no corresponde de ninguna manera a un "fatalismo", sino que expresa, ante todo, la intenció
permanente del hombre tradicional de prolongar y completar su propia fuerza con una fuerza no humana, descubriendo los momentos en que dos ritmos -el ritmo humano y el de las potencias naturales- pueden, por una ley de sintonía, de acción concordante y de correspodencia entre la física y la metafísica, convertirse en una sola cosa, hasta el punto de arrastrar a la acción a los poderes invisibles (446). Así se encuentra de nuevo confirmada la concepción cualitativa del tiempo viviente, donde cada hora y cada instante tiene su rostro y su "virtud" y donde, sobre el plano más elevado, el plano simbólico sagrado(447) existen leyes cíclicas que desarrollan idénticamente una "cadena ininterrumpida de eternidades".

De lo anterior se desprende una consecuencia que no carece de interés. Si, tradicionalmente, el tiempo empírico fue ritmado y medido por un tiempo transcendente, no conteniendo hechos sino significados y si es en este tiempo esencialmente supra-histórico donde viven y "actúan" los mitos, los héroes y los dioses tradicionales, se debe sin embargo concebir un tránsito en sentido inverso, de lo bajo hacia lo alto. En otros términos, puede suceder que algunos hechos o personajes,

---

444 Cf. p. ej. las expresiones características de MACROBIO, Saturn., I, 15.

445 HUBERT MAUSS, Melanges, cit., pag. 195 6.

446 Cf. Introduz. alla Magia, v. II, pag. 80 y sigs.

447 Es preciso no confundir tal plano con el plano mágico en sentido estricto aunque este, en último análisis, presupone un orden de conocimientos derivados del primero, más o menos directamente. Así mismo estos ritos y estas conme-moraciones a las cuales se ha hecho ya alusión hablando de los victoriae constituyen una clase aparte. Aun reclamándose de leyes cíclicas, no tienen correspondencia verdaderas en la naturaleza, sino que extrayen su origen de acontecimientos ligados al destino particular de una raza dada.

históricamente reales, hayan repetido y dramatizado un mito, encarnado -parcial o completamente, conscientemente o no-estructuras y símbolos supra-históricos. Por ello mismo, estos hechos o estos seres pasan entonces de un tiempo a otro, deviniendo expresiones nuevas de realidades preexistentes. Pertenecen simultáneamente a los dos tiempos, son personajes y hechos a la vez reales y simbólicos, y pueden ser así transportados de un período a otro, antes o después de su existencia real, cuando se considera el elemento supra-histórico que representan; por ello algunas investigaciones de los sabios modernos respecto de la historicidad de diversos acontecimientos o personajes del mundo tradicional, su cuidado por separar el elemento histórico y del elemento mítico o legendario, su extrañeza ante cronologías tradicionales "infantiles", algunas de sus ideas, en fin, relativas a lo que se llama "evhemerizaciones", no reposan más que sobre el vacío. En el caso en cuestión -ya lo hemos dicho- son precisamente el mito y la anti-historia quienes conducen al conocimiento más completo de "la historia".

Además, más o menos en el mismo orden de ideas, hay que buscar el verdadero sentido de las leyendas relativas a personajes secuestrados en lo "invisible" y sin embargo "jamás muertos", destinados a "despertarse" o manifestarse de nuevo durante cierto tiempo (correspondencia cíclica), como por ejemplo Alejandro Magno, el Rey Arturo, "Federico", Sebastián, encarnaciones diversas de un tema único, transposiciones de la realidad a la supra-realidad. Es así, en fin, como se debe comprender la doctrina hindú de los avatara o encarnaciones divinas periódicas, bajo el aspecto de figuras diferentes, pero que expresan una función idéntica.

Si el hombre tradicional tenía del tiempo una experiencia esencialmente diferente de la del hombre moderno, consideraciones análogas son igualmente válidas en lo que concierne al espacio.

Hoy el espacio es considerado como el mero "contenedor" de los cuerpos y de los movimientos, indiferentes en sí a los y otros. Es homogéneo: cualquiera de sus regiones equivale objetivamente a otra y el hecho de que algo se encuentre -o que un acontecimiento se desarrolle- en un punto del espacio antes que en otro, no contiene ninguna cualidad particular a la naturaleza íntima de esta cosa o de este acontecimiento. Nos referimos aquí a lo que representa el espacio en la experiencia inmediata del hombre moderno y no a algunas recientes concepciones físico-matemáticas del espacio como espacio curvo y espacio no homogéneo pluridimensional. Por otra parte, se trata solo de esquemas matemáticas, cuyo valor es puramente pragmático y a los que no corresponde ninguna experiencia; los diferentes valores que presentan los lazos de cada uno de estos espacios considerados como "campos intensivos", no se refieren más que a la materia, la energía y la gravitación, y de ninguna manera a algo extra-físico o cualitativo.

En la experiencia del hombre tradicional, por el contrario, e incluso en las huellas residuales de estas experiencias que se encuentra en algunas poblaciones salvajes, el espacio es algo vivo, y saturado de todo tipo de cualidades e intensidades. La idea tradicional del espacio se confunde muy a menudo con la del "éter vital" -el akasha, el "mana"-sustancia- energía mística que lo penetra todo, más inmaterial que material, más psíquico que físico, a menudo concebido como "luz", distribuido según saturaciones diversas en las diferentes regiones, de las que cada una parece poseer

virtudes particulares y participar esencialmente en los poderes que residen, hasta el punto de hacer, por así decir, de cada lugar un lugar fatídico, con su intensidad y su individualidad ocultas (448. La expresión pauliana bien conocida: "Estamos en Dios, en El vivimos y morimos", puede aplicarse, a condición de reemplazar la palabra Dios por el término "divino", "sacrum" o "numinoso", a lo que correspondía, para el hombre tradicional, al espacio de los modernos, "lugar" abstracto e impersonal de los objetos y movimientos.

No es posible examinar aquí todo lo que se fundaba, en el mundo tradicional, sobre tal sensación del espacio. Nos limitaremos a algunos ejemplos que afectan a dos órdenes distintos a los cuales ya hemos aludido, el orden mágico y el simbólico.

En lo que concierne al segundo, se constata que el espacio ha servido constantemente de base, en la antigüedad, a las expresiones más características de la metafísica. La región celeste y la región terrestre, lo alto y lo bajo, tanto como lo vertical y lo horizontal, la derecha y la izquierda y así sucesivamente, facilitaron la materia de un simbolismo típico, expresivo y universal, una de cuyas formas más conocidas es el simbolismo de la cruz. Puede establecerse también una relación entre la cruz de dos dimensiones y los cuatro puntos cardinales, entre la cruz de tres dimensiones y el esquema obtenido añadiendo a estos puntos las direcciones de lo alto y lo bajo, sin que esto justifique las interpretaciones naturalistas (geo-astronómicas) de los símbolos antiguos. Conviene en efecto repetir aquí lo que ya se ha dicho a propósito del aspecto astronómico de los calendarios, a saber, que el hecho de reencontrar la cruz en la naturaleza significa simplemente "que el verdadero simbolismo, lejos de ser inventado artificialmente por el hombre, se encuentra en la naturaleza o incluso, para expresarnos mejor, que la naturaleza entera no es más que un símbolo de las realidades transcendentes" (449).

Sobre el plano mágico, a cada dirección del espacio también correspondieron antiguamente "influencias" determinadas, presentadas a menudo bajo forma de entidades, genios, etc...; el conocimiento de estas correspondencias no sirvió solo de base para aspectos importantes de la ciencia augural y de la geomancia (el desarrollo de esta disciplina en Extremo-Oriente ha sido particularmente característica), sino también para la doctrina de las orientaciones sagradas en el rito y en la disposición de los templos (las catedrales se "orientaban" en Europa hasta la Edad Media) conforme a la ley de las analogías y a la posibilidad que comporta prolongar lo humano y lo visible en lo cósmico y lo invisible. Al igual que un momento del tiempo tradicional equivale a otro si se trata de una acción -sobre todo ritual- a realizar, e incluso, de una forma más general, ningún punto, región o lugar del espacio tradicional equivalía a otro, y esto se aplicaba a un orden de ideas mucho más vastas que aquel al que se refería, por ejemplo, la elección de lugares subterráneos o cavernas para algunos ritos, de altas montañas para otros y así sucesivamente. Ha existido en efecto, tradicionalmente, una verdadera geografía sagrada, que no era arbitraria, sino conforme a transposiciones físicas de elementos metafísicos. A ella se refiere la teoría de las tierras y de las

448 Cf. LEVY BRUHL, Ment. Prim. cit., pag. 91 92.

449 R. GUENON, Symbol. de la Croix, cit., pag. 36. Sobre el simbolismo de la Cruz cf., además de esta obra EVOLA, La tradición hermética, cit., pag. 51 y sigs.

ciudades "santas", de los centros tradicionales de influencias espirituales sobre la tierra, y de ambientes consagrados en vistas de "vitalizar" particularmente toda acción que se desarrolle, hacia lo trascendente. En general, los lugares donde se fundaron templos, así como numerosas ciudades en el mundo de la Tradición, no fueron elegidos al azar, o según simples criterios de oportunidad y la construcción, además de estar precedida de ritos determinados, obedecía a leyes especiales de ritmo y analogía. No tendríamos dificultades de elección para reunir ejemplos que mostrasen como el espacio en el cual se desarrollaban en general los ritos tradicionales, no es el espacio de los modernos, sino un espacio efectivamente metafísico, viviente, fatídico, magnético, donde cada gesto tiene su valor, donde cada signo trazado, cada palabra pronunciada, cada operación realizada, adquiere un sentido de ineluctabilidad y eternidad y se transforma en una suerte de decreto de lo invisible. En el espacio del rito es preciso ver un estadio más intenso de la misma sensación general del espacio que experimentaba el hombre tradicional.

Completaremos este orden de consideraciones con unas breves notas sobre los "mitos" que el hombre antiguo, si hemos de creer a nuestros contemporáneos, habría fantásticamente bordado sobre los diversos elementos y aspectos de la naturaleza. La verdad es que una vez más encontramos, aquí, esta oposición entre supra-realismo y humanismo, que distingue lo que es tradicional de lo que es moderno.

El "sentimiento de la naturaleza", tal como lo entienden los modernos, es decir, como el pathos lírico-subjetivo despertado en la sentimentalidad del individuo por el aspecto de las cosas, era desconocido para el hombre tradicional. Ante las cimas de las montañas, los silencios de los bosques, el curso de los arroyos, el misterio de las cavernas, y así sucesivamente, no experimentaba las impresiones poéticas subjetivas de un alma romántica, sino sensaciones reales -aun cuando a menudo eran confusas- de lo suprasensible, es decir, poderes -numina- que impregnaban estos lugares; tales sensaciones se traducían en imágenes variadas -genios y dioses de los elementos, fuentes, bosques, etc...- que, si bien estaban determinadas por la fantasía, no lo eran arbitrariamente y subjetivamente, sino según un proceso necesario. Es preciso, en otros términos, recordar que la facultad imaginativa, en el hombre tradicional, no producía solo imágenes materiales correspondientes a los datos sensibles, o imágenes arbitrarias subjetivas como en el caso de los sueños o espejismos del hombre moderno. En él, por el contrario, la facultad imaginativa era, en cierta medida, independiente del yugo de los sentidos físicos como sucede en nuestros días en el estado de sueño o bajo el efecto de drogas, sino orientada de manera que pudiera, a menudo, recibir y traducir en formas plásticas impresiones más sutiles, pero no arbitrarias y subjetivas, emanadas del medio. Cuando, en el estado de sueño, una impresión física, como el peso de las sábanas, por ejemplo, se dramatiza a través de la imagen de una roca que cae, se trata, ciertamente, de un producto de la imaginación, pero que no es, sin embargo arbitrario: la imagen ha nacido en virtud de una necesidad, independientemente del Yo, como un símbolo al cual corresponde efectivamente una percepción. De la misma forma deben interpretarse estas imágenes fabulosas que el hombre tradicional introducía en la naturaleza. Junto a la percepción física, poseía una percepción "psíquica", o sutil, de las cosas y los lugares,-correspondiente en las "presencias" igualmente distribuidas- la

cual, recogida por una facultad imaginativa independiente, en grados diversos, de los sentidos físicos, determinaba en ella las dramatizaciones simbólicas correspondientes: dioses, demonios y genios de los lugares, de los fenómenos y elementos. Si la variedad de imaginaciones dramatizantes de diversas razas y, en ocasiones también, de los individuos, ha tenido a menudo como resultado personificaciones diferentes, tras ellas, el ojo experto encuentra fácilmente la unidad, como si una persona que despertase constara pronto la unidad de la impresión confusa que la fantasía onírica de varias personas puede haber traducido mediante imágenes simbólicas diferentes, pero completamente equivalentes, sin embargo, referidas a una causa objetiva común, distintamente percibida.

Lejos de ser fábulas poéticas tejidas sobre la naturaleza, es decir sobre las imágenes materiales que son las únicas que percibe el hombre moderno, los mitos antiguos, sus representaciones fabulosas fundamentales, representaron pues, en el origen, una integración de la experiencia objetiva de la naturaleza, algo que se introducía espontáneamente en la trama de los datos sensibles, completándolos mediante símbolos vivientes, en ocasiones incluso visibles, del elemento sutil, "demoníaco" o sagrado, del espacio y de la naturaleza.

Estas consideraciones, relativas a los mitos tradicionales que se refieren particularmente al sentido de la naturaleza, deben naturalmente ser extendidas -como hemos dicho- al conjunto de los mitos tradicionales. Es preciso admitir que estos nacen de un proceso necesario en relación a la conciencia individual; el origen de este proceso reside en relaciones reales -aunque puedan ser inconscientes y oscuros- con la supra rrealidad, relaciones que la fantasía imaginativa dramatiza bajo formas variadas. Así -para volver otra vez al punto señalado más alto- ni los mitos naturalistas o "teológicos", ni incluso los mitos históricos, deben ser considerados como añadidos arbitrarios, desprovistos del valor objetivo, en relación a los hechos y a las personas, sino de integración de los mismos, producida no por casualidad, sino a través de las causas ocasionales más diversas, en el sentido de completar la sensibilización del contenido supra-histórico que en estos hechos o individuos históricos, puede ser producida, más o menos, potencial e imperfectamente. La eventual ausencia de correspondencia entre el elemento histórico y un mito demuestra pues la no-verdad de la historia antes que la del mito, como presiente Hegel cuando habla de la "impotencia -Ohnmacht- de la naturaleza".

Los desarrollos que preceden hacen aparecer como natural, en el mundo de la Tradición, la actitud existencial particular que caracterizaba la relación fundamental entre el Yo y el no-Yo. Tal relación solamente en los últimos tiempos ha sido caracteriza por una separación neta y rígida. Originalmente, las fronteras entre Yo y no-Yo eran, por el contrario, potencialmente fluidas e inestables, hasta el punto de poder ser, en algunos casos, parcialmente suprimidas, con el resultado de una doble posibilidad: la de una irrupción del no-Yo (es decir de la "naturaleza", en el sentido de las fuerzas elementales y de su psiquismo) en el Yo, o de una irrupción del Yo en el no-Yo. La primera permite comprender lo que se han llamado- en estudios consagrados en algunas costumbres que se han conservado como residuos fosilizados de los estados en cuestión- los "peligros del alma", perils of the soul. Esta expresión corresponde a la idea de que la unidad y la autonomía de la persona pueden verse amenazadas y

alcanzadas por procesos de obsesión y de ansiedad; de donde derivan delitos e instituciones diversas cuya finalidad es la defensa espiritual del individuo o de la colectividad, la confirmación de la interdependencia y de la soberanía del Yo y de sus estructuras (450).

La segunda posibilidad, -supresión de las fronteras por irrupciones en el sentido opuesto, es decir, del Yo en el no-Yo- condicionaba la eficacia de una categoría de procedimientos mágicos, en el sentido estricto del término. Las dos posibilidades reposan sobre una base común, las ventajas de la segunda tenían como contrapartida los riesgos existenciales desprendidos de la primera.

Se debe pensar que en la época actual, al convertirse progresivamente el "Yo" en algo cada vez más "físico", ambas posibilidades han desaparecido. La posibilidad activa y positiva (magia) desapareció ciertamente, salvo bajo la forma de residuos esporádicos, marginales e insignificantes. En cuanto a los "peligros del alma", el hombre moderno, que alardea de ser finalmente libre e iluminado y que se mofa de todo lo que, en la antigüedad tradicional, derivaba de esta relación diferente existente entre Yo y no-Yo, se engaña mucho si se cree verdaderamente al abrigo. Estos peligros solo han revestido una forma diferente, que impide reconocerlos por lo que son: el hombre moderno está abierto a los complejos del "inconsciente colectivo", a corrientes emotivas e irracionales, a sugestiones de masa y a ideologías, y las consecuencias que derivan de ello son mucho más catastróficas que las constatadas en otras épocas y que se debían a otras influencias.

Para volver a lo que ha sido expuesto antes, diremos algunas palabras, para terminar, respecto al significado antiguo de la tierra y de la propiedad de la tierra.

Tradicionalmente, entre el hombre y su tierra, entre la sangre y la tierra, existía una relación íntima, que tenía un carácter psíquico y viviente. Una región determinada tenía, además de su individualidad geográfica, su individualidad psíquica y el ser que nacía podía, desde cierto punto de vita, depender de ella. Sobre el plano de la doctrina, hay que distinguir dos aspectos de esta dependencia, uno natural, otro sobrenatural, que corresponden a la distinción, ya indicada, entre el totemismo y la tradición de una sangre patricia purificada por un elemento de lo alto.

El primer aspecto concierne a seres que nada ha llevado más allá de la vida inmediata. En estos seres domina lo colectivo, sea como ley de la sangre y del linaje, sea como ley del suelo. Aunque se manifieste en ellos el sentido místico de la región a la cual pertenecen, este sentido no supera el nivel del mero telurismo; aunque conocen una tradición ritual, sus ritos no pueden tener más que un carácter "demónico-totémico" y tienden, antes que a superar y suprimir, a reforzar por el contrario y a renovar, la ley que priva al individuo de una verdadera vida personal y la destina a disolverse en el estrato sub-personal de su sangre. Un tal estadio puede acompañarse de un régimen casi comunista, en ocasiones matriarcal, en el interior del clan o de la tribu. Implica la existencia de lo que, en el hombre moderno, se ha convertido en una retórica nacionalista o romántica: el sentido orgánico, vivientes de su

450 Esto concierne esencialmente a las civilizaciones de tipo superior; mencionaremos más adelante una orientación opuesta en las relaciones de carácter primitivo entre el hombre y la tierra.

propia tierra, desprendiendo directamente de la experiencia cualitativa del espacio en general.

Muy diferente es el segundo aspecto de la relación tradicional entre el hombre y la tierra. Aquí entra en juego la idea de una verdadera acción sobrenatural que relaciona un territorio determinado con una influencia superior, separando el elemento demoníaco-telúrico del suelo, imponiéndole un sello "triunfal", hasta reducirla al papel de simple sustrato de fuerzas que lo trascienden. Ya hemos encontrado una expresión de esta idea en la convicción de los antiguos iranios según la cual la "gloria", el fuego celeste, viviente y "triunfal", eminentemente propio de los reyes, impregna y domina hasta las tierras que la raza aria ha conquistado y que posee y defiende contra los "infieles", fuerzas al servicio de los dioses tenebrosos. Por otra parte, incluso en una época más reciente, el hecho que, tradicionalmente, haya existido un lazo viviente entre la lanza y el arado, entre la nobleza y las poblaciones agrícolas que viven sobre sus tierras comporta, fuera de su aspecto empírico, una relación más íntima. Es significativo, igualmente, que divinidades arias, como por ejemplo Marte o Donnar-Thor, sean simultáneamente divinidades de la guerra y de la victoria (sobre las "naturalezas elementales": Thor) y divinidades del cultivo de la tierra. Ya hemos indicado las transposiciones simbólicas e incluso iniciáticas a las cuales, tradicionalmente, da a menudo lugar el acto de "cultivar", hasta el punto de que aun en nuestros días se ha conservado el recuerdo en la palabra "cultura".

Esta concepción se expresa igualmente de una forma característica en el hecho de que la propiedad del suelo, en tanto que propiedad privada, fue muy a menudo un privilegio aristocrático-sagrado en las tradiciones de forma superior: solo tienen derecho a la tierra los que poseen ritos -en el sentido específicamente patricio ya expuesto-, es decir, los que son portadores vivientes de un elemento "divino"; en Roma, los patres, los señores de la lanza y del fuego sacrificial; en Egipto, los guerreros y los sacerdotes y así sucesivamente. Los esclavos, los sin-nombre y sin-tradición, no están habilitados, por esta razón ,para poseer la tierra. O bien, como en la antigua civilización azteco-nahua, dos tipos distintos e incluso opuestos de la propiedad coexisten, una aristocrático, hereditaria y diferenciada, se trasmite con el cargo, el otro popular y plebeyo, y cuyo carácter de promiscuidad recuerda el mir eslavo (451): oposición que se encuentra en otras civilizaciones, relacionada con la existente entre el culto uranio y el culto telúrico. En la nobleza tradicional se establecía una relación misteriosa -partiendo del templo mismo o del altar situado en el centro de la tierra poseída- entre los dioses o héroes de la gens, y esta misma tierra: es a través de sus dioses, y poniendo netamente el énfasis sobre la noción (no solo material, en el origen) de posesión, de señorío, que la gens se relacionaba con su tierra, hasta el punto que, por una transposición simbólica y quizás incluso mágica, los límites de esta -el herctum greco-romano- aparecían como sagrados, fatídicos, inviolables, protegidos por dioses uranios del orden, tales como Zeus y Júpiter, como una equivalencia, sobre otro plano, de los límites interiores de la casta y de la familia noble(452). Se puede decir que, a este nivel, los límites de la tierra, al igual que los límites espirituales de las

451 Cf. REVILLE, op. cit., pag. 31
452 Cf. FUSTEL de COULANGES, Cit. Ant., pag. 64 y sigs.

castas, no eran límites serviles; sino límites que preservaban y liberaban. Y se puede comprender porque el exilio correspondía a un castigo cuya severidad es difícilmente concebible hoy: era casi como una muerte en relación a la gens a la cual se pertenecía.

Al mismo orden de ideas se relaciona el hecho que el establecimiento sobre una tierra nueva, desconocida y salvaje y su toma de posesión, fueron considerados, en diversas civilizaciones del mundo de la Tradición, como un acto de creación, como una imagen del acto primordial mediante el cual el caos fue transformado en cosmos: no como un simple acto humano y profano, sino como una acción ritual e incluso, en cierta medida, "mágica" que, se pensaba, daba a una tierra y a un espacio una "forma", haciéndoles participar en lo sagrado, volviéndoles eminentemente vivos y reales. Existen ejemplos de rituales de toma de posesión de tierras y conquistas territoriales, como el landnâma de la antigua Islandia o la validación aria de la ocupación de un territorio por la creación de un altar del fuego (453).

Es interesante señalar que en Extremo-oreinte la investidura de un feudo, que hacía del simple patricio un príncipe -tshu-heu-, implicaba, entre otros, el deber de mantener un rito sacrificial para sus propios ancestros divinos, convertidos en protectores del territorio, y para el dios de esta tierra, "creada" por el príncipe mismo(454). Si, por otra parte, en el antiguo derecho ario, el primogénito heredaba los bienes, a menudo gravados con una cláusula de inalienabilidad, la tierra le pertenecía esencialmente en virtud de su cualidad de continuador del rito familiar, de pontifex y de su gens, que recuperaba y no deja extinguirse el fuego sagrado, cuerpo-vida del ancestro divino. La herencia del rito y el de la tierra formaban así un todo indivisible y cargado de sentido. Conviene mencionar una vez más, a este respecto, el odel, el mundium de los hombres libres nórdico-arios, para quienes la idea de posesión de la tierra, de nobleza, de sangre guerrera y de culto divino no aparecían más que como aspectos diferentes de una síntesis indisociable. En la toma de posesión de la tierra ancestral, existía tradicionalmente un compromiso tácito o expreso en relación a ella, casi como una contrapartida del mismo deber hacia la herencia divina y aristocrática transmitida por la sangre que solo, en el origen, había abierto el derecho a la propiedad. Las últimas huellas de estas concepciones, se encuentran, en la época de la Europa feudal.

Si el derecho de propiedad no pertenece a un tipo de aristócrata de ascendencia sagrada y libre, teniendo a iguales o inferiores en torno suyo, como en las formas tradicionales de los orígenes, que se puede encontrar, por otra parte, en la constitución más antigua de los germanos mismos; si se desciende un grado, y si es una aristocracia guerrera quien se vuelve principal detentadora del derecho a la tierra, se requiere siempre, como contrapartida de tal derecho, una capacidad de entrega, sino sagrada propiamente hablando, si al menos supra-individual: a partir de los francos, la

453 M. ELIADE, Traité d'Histoire des Religions, París, 1949, pag. 345; Le Mythe de l'eternel retour, París, 1949, pag. 26 29. El autor observa, justamente, que en la época de las conquistas de los pueblos cristianizados la elevación o erección de una cruz (allí donde en nuestros días se alza solo una bandera) sobre toda nueva tierra ocupada, ha sido un último reflejo de las concepciones indicadas anteriormente.
454 Cf. MASPERO, Chine Ant., cit., pag. 132 142.

investidura del feudo implica el compromiso de fidelidad del feudatario hacia su señor, es decir esta fides, que, tal como hemos visto, tenía, además de un valor político-militar, un valor heroico-religioso (sacramentum fidelitatis) porque significaba también una prontitud para la muerte y el sacrificio, es decir una relación a un orden superior, relación mediata, en ocasiones sin luz, no directa como en la aristocracia sagrada, sino implicando siempre, junto a una superioridad viril en relación al elemento inferior e individualista, todo lo que deriva de la ética del honor. Así, aquel que no considera el aspecto contingente e histórico de las instituciones, sino el significado de la que son susceptibles en un plano superior, puede volver a encontrar en el régimen feudal medieval, y en la base del "derecho eminente", huellas de la idea tradicional del privilegio aristocrático-sagrado de la posesión de la tierra, la idea según la cual, poseer, ser el señor de una tierra -derecho inherente a las castas superiores-, es un título y un deber, no solo político, sino también espiritual. Conviene observar, en fin, que esta interdependencia feudal entre el estado de las personas y el estado de las tierras, tuvo un significado especial. En el origen, fue el estado de las personas quien determinó el de las propiedades territoriales: según fuera un hombre, más o menos libre o poderoso, la tierra que ocupaba tomaba tal o cual carácter, marcado, por ejemplo, con los diferentes títulos de nobleza. El estado de las tierras reflejaba así el estado de las personas. Por lo demás, el lazo, nacido de esta concepción, entre la idea del señorío y la de la tierra, se tornó, a menudo tan íntima, que apareció casi como la causa de que el estado de las personas fue no solo indicado, sino determinado, por el de las tierras y la condición social, las diversas dignidades jerárquicas y aristocráticas se encontraron, por así decir, incorporada al suelo (455.

Fustel de Coulanges expresa una idea perfectamente justa cuando dice que la aparición del "testamento", implicaba, para aquel que posee, una libertad "individualista" de fraccionar su propiedad, desintegrarla de alguna manera, y separarla de la herencia de la sangre y de las normas rigurosas del derecho paterno y de la primogenitura, una de las manifestaciones características de la degeneración del espíritu tradicional. De una forma más general, es preciso decir que cuando el derecho de propiedad cesa de ser el privilegio de las castas superiores y pasa a las dos castas inferiores -las del mercader y del siervo- se produce virtualmente una regresión naturalistica, se restablece la dependencia del hombre respecto de estos "espíritus de la tierra" que, en otro caso -en el marco de la tradicionalidad solar de los señores del suelo- se encontraban transformados por "presencias" superiores en zonas de influencias propicias, en "límites creadores" y preservadores. La tierra que puede también pertenecer a un "mercader", vaisha -los propietarios de la era burgués-capitalista pueden ser considerados como equivalentes modernos de la antigua casta de los mercaderes- o a un siervo (el proletario moderno), es una tierra profanada: tal es pues el caso de la tierra que -conforme a los intereses propios de las castas

455 Cf. M. GUIZOT, Essais sur l'Hist. de France, París, 1868, pag. 75. De donde deriva, entre la nobleza, la costumbre de relacionar su nombre al de una tierra o un lugar.

inferiores, que han conseguido arrancarla definitivamente a la antigua casta de los "señores"- no cuenta más que como un factor "económico" a explotar a ultranza, bajo todos sus aspectos con ayuda de máquinas y otras invenciones modernas. Pero una vez alcanzado este estadio, es natural que se manifiesten los otros síntomas característicos de tal descenso: la prioridad tiende a pasar del dominio individual al dominio colectivo. Paralelamente a la desaparición del derecho aristocrático sobre las tierras y a la soberanía que ejerce sobre ella lo "económico", aparece primero el nacionalismo, luego el socialismo y, finalmente, el bolchevismo comunista. El Ser tiene lo propio de un retorno del imperio de lo colectivo sobre lo individual, inherente al totemismo, con el cual se reafirma también la concepción colectivista e híbrida de la propiedad, propia de las razas inferiores, concepción presentada, bajo la forma de la estatización, socialización y "proletarización" de los bienes y de las tierras, como una "superación" de la propiedad privada.

Biblioteca Julius Evola.- *El papel de la sexualidad en las civilizaciones tradicionales, está también volcada hacia lo alto. Evola analiza esta relación en este capítulo que luego tendrá ocasión de desarrollar ampliamente en una de sus mejores obras, "Metafísica del Sexo". También en el ámbito de la sexualidad existe la posibilidad de practicar un ascesis tradicional. Los amantes, identificados con el principio masculino y con el principio femenino, reproducen en la cópula el acto de la creación. Es la tercera dimensión de la sexualidad: después de servir para el placer, después de servir para la reproducción, el sexo sirve también como método de acceso a la trascendencia.*

20.
HOMBRE Y MUJER

Para completar estas perspectivas de la vida tradicional hablaremos brevemente del mundo del sexo.

Aquí también existen correspondencias, en la concepción tradicional, entre realidad y símbolos, entre acciones y ritos, correspondencias de las que se han desprendido los principios necesarios para comprender los sexos y definir las relaciones que, en toda civilización normal, deben establecerse entre el hombre y la mujer.

Según el simbolismo tradicional, el principio sobrenatural fue concebido como "masculino" y como "femenino" el de la naturaleza y del devenir. En términos helénicos, es masculino el "uno" que "es en sí mismo", completo y suficiente; es femenina la díada, el principio de lo diverso y del "diferente que yo", es decir, del deseo y del movimiento. En términos hindúes (sankhya), el espíritu impasible -purusha- es masculino y praktri, la matriz activa de toda forma condicionada, femenina. La tradición extremo-oriental expresa, en la dualidad cósmica del yang y del yin, conceptos equivalentes. Por ello el yang -principio masculino- se encuentra asociado a la "virtud del Cielo" y el yin, principio femenino, a la de la "Tierra"(456).

Considerados en sí, los dos principios se encuentran en oposición. Pero en el orden de esta formación creativa, que, tal como hemos repetido en ocasiones, es el alma del mundo tradicional y que veremos desarrollarse también históricamente, en relación con el conflicto de razas y civilizaciones, estos principios se convierten en elementos de una síntesis donde cada uno de ellos guarda, sin embargo, una función distinta. Sería posible mostrar que tras las diversas representaciones del mito de la "caída" se esconde a menudo la idea que el principio masculino se pierde en el principio femenino, hasta el punto de adoptar su modo de ser. En todo caso, cuando esto sucede, cuando lo que, por naturaleza, es principio en sí, sucumbe, abriéndose a las fuerzas del "deseo", a la ley de lo que no tiene en sí mismo su propio principio, es

456 El lector encontrará otras refencias en nuestra obra Metafísica del Sexo, cit., cap. IV, 31. Se enseñaba, en particular entre los filósofos de la dinastía Sin, que el Cielo "produce" a los hombres, la Tierra a las mujeres, y que por esta razón la mujer debe estar sometida al hombre como la Tierra lo está al Cielo (cf. PLATH, Religion der alten Chinesen, I, pag. 37).

precisamente de una caída de lo que hay que hablar. Y precisamente sobre esto, en el plano de la realidad humana, se funda la actitud de desconfianza y renuncia que atestiguan muchas tradiciones en relación a la mujer, a menudo considerada como un principio de "pecado", impureza y mal, una tentación y un peligro para aquel que se vuelve hacia lo sobrenatural.

A la "caída" se puede sin embargo oponer otra posibilidad, la de la relación justa. Esta se establece cuando el principio femenino, cuya naturaleza consiste es referirse al otro, se gira, no hacia lo que es fluido, sino hacia una firmeza "masculina". Existe entonces un límite. La "estabilidad" es compartida, hasta el punto de transfigurar íntimamente todas las posibilidades femeninas. Se encuentra así ante una síntesis, en el sentido positivo del término. Es preciso pues una "conversión" del principio femenino, que le llama a no existir más que para el principio opuesto; y es preciso, sobre todo, que éste sea absolutamente, íntegramente él mismo. Entonces -según el simbolismo metafísico- la mujer se convierte en "esposa" que es también "potencia", fuerza instrumental generadora receptora del principio del movimiento y de la forma del macho inmóvil, según la doctrina ya expuesta de la Shakti, que se puede encontrar, expresada de forma diferente, en el aristotelismo y el neoplatonismo. Hemos hecho alusión a las representaciones simbólicas tántrico-tibetanas, muy significativas a este respecto, donde el macho "portador del cetro" está inmóvil, es frío y luminoso, mientras que la shakti que lo abraza y de la que es eje, tiene por sustancia llamas móviles (457).

Bajo esta forma particular, los diversos significados que hemos indicado, en varias ocasiones, sirven de base a la norma tradicional de los sexos sobre el plano concreto. Esta norma obedece al mismo principio del régimen de castas y se refiere pues a los dos puntales del dharma y de la bhakti, o fides: la naturaleza propia y la entrega activa.Si el nacimiento no es un azar, tampoco es azar -en la especie- despertar en un cuerpo de hombre o de mujer. Aquí también la diferencia física debe ser referida a una diferencia espiritual: se es físicamente hombre o mujer porque se lo es trascendentalmente, y la característica del sexo, lejos de carecer de importancia en relación al espíritu es el signo indicador de una vía, de un dharma distinto. Se sabe que la voluntad de orden y de "forma" constituye la base de toda civilización tradicional; que la verdad tradicional no mueve hacia lo no-cualificado, lo idéntico, lo indefinido, -hacia aquello en que las varias partes del todo se vuelven promiscuas o atómicamente similares- sino que exige, al contrario, que estas partes sean siempre ellas mismas, expresando de una forma más perfecta su propia naturaleza. En lo que concierne más particularmente a los sexos, el hombre y la mujer aparecen como dos tipos; aquel que nace hombre debe realizarse como hombre, aquel que nace mujer, como mujer, totalmente, excluyendo toda mezcla, cualquier promiscuidad; e incluso en lo que concierne a la dirección sobrenatural, el hombre y la mujer deben tener cada uno su propia vía, que no puede ser modificada sin caer en un modo de ser contradictorio e inorgánico.

457 En el simbolismo erótico de estas tradiciones, el mismo sentido se reencuentra en la representación de la unión de la pareja divina en viparita maithuna, es decir, en un abrazo en el que el macho permanece inmóvil, y donde es la shakti quien desarrolla el movimiento.

El modo de ser que corresponde eminentemente al hombre ha sido ya examinado, así como las dos principales formas de aproximarse del "ser en sí": la Acción y la Contemplación. El Guerrero (el Héroe) y el Asceta son pues los dos tipos fundamentales de la virilidad pura. Simétricamente, existen dos para la naturaleza femenina. La mujer se realiza en tanto que tal, se eleva al mismo nivel que el hombre "Guerrero" o "Asceta", en la medida en que es Amante y Madre. Productos de la bipartición de un mismo tronco ideal, al igual que hay un heroísmo activo, hay también un heroísmo negativo; hay el heroísmo de la afirmación absoluta y el de la entrega absoluta, y uno puede ser tan luminoso, tan fructuoso como el otro, sobre el plano de la superación y de la liberación, cuando se vive con pureza, en un espíritu de ofrenda "sacrificial". Es precisamente esta diferenciación en el tronco heroico el que determina el carácter distintivo de las vías de realización para el hombre y para la mujer en tanto que tipos. Al gesto del Guerrero y del Asceta que, uno por medio de la acción pura y el otro mediante el puro distanciamiento, se afirman en una vida que está más allá de la vida, corresponde en la mujer el gesto de entregarse a otro ser, de darse entera para otro ser, sea para el hombre amado (tipo de la Amante, mujer Afroditica), sea al hijo (tipo de la Madre, mujer demetríaca), y de encontrar en esto el sentido de su vida, su alegría, y su justificación. Tal es la bhakti o fides que constituye la vía normal y natural de participación para la mujer tradicional, en el dominio de la "forma" e incluso, cuando es vivida absoluta y supra-individualmente, más allá de la "forma". Realizarse de forma cada vez más precisa según estas dos direcciones distintas y que no pueden ser confundidas, reduciendo en la mujer todo lo que es masculino y en el hombre todo lo que es femenino, tendiendo hacia el "hombre absoluto" y la "mujer absoluta", tal es la ley tradicional de los sexos, según los diferentes planos de vida (458).

Así, tradicionalmente, no era más que mediatamente, a través de sus relaciones con el otro -con el hombre- como la mujer podía entrar en el orden jerárquico sagrado. En la India, las mujeres, incluso de casta superior, no tenían iniciación propia; pertenecían a la comunidad sagrada de los nobles -arya- por su padre antes del matrimonio y después, por su esposo, que era también el jefe místico de la familia(459). En la Hélade dórica, la mujer, durante toda su vida, no tenía ningún derecho; a la edad

---

458 A este respecto, se puede mencionar, como particularmente significativo, el hábito de las poblaciones salvajes de separar los grupos de hombres solo en casas llamadas "casas de hombres", a título de fase preliminar de una diferenciación viril que se completa luego mediante los ritos de iniciación, de los que las mujeres son excluidas, ritos que vuelven al individuo definitivamente independiente de la tutela femenina, lo introducen en nuevas formas de vida y lo sitúan bajo nuevas leyes. Cf. H. WEBSTER, Primitive Secret Societies A Study in early Politicis and Religion, trad. it. Bolonia, 1929, pag. 2 y sigs. 28, 30 31.

459 Cf. SENART, Les castes dan l'Inde, cit., pag. 68; Mânava-dharmashastra, IX, 166; V, 148; cf. V, 155: "No hay sacrificio, culto o ascesis que se refiera particularmente a la mujer. La esposa que ama y venera a su esposo, será honrada por el Cielo". No se puede estudiar aquí el sentido del sacerdocio femenino y decir porque no contradice la idea anteriormente expuesta. Tradicionalmente, este sacerdocio tuvo un carácter lunar; lejos de corresponden a una vía diferente, expresaba un reforzamiento del dharma en tanto que supresión absoluta de todo principio personal, en vistas, por ejemplo, de dar libre curso a la voz del oráculo y del dios. Hablaremos más adelante, de la alteración propia a las civilizaciones decadentes, donde el elemento femenino lunar usurpa la cúspide jerárquica. Conviene examinar separadamente la utilización sagrada e iniciática de la mujer en la "vía del sexo" (cf. a este respecto J. EVOLA, Metafísica del Sexo, cit.).

núbil su era el padre(460). En Roma, conforme a una concepción espiritual análoga, la mujer, lejos de ser "igual" al hombre, estaba jurídicamente asimilada a una hija de su marido -filiae loco- y a una hermana de sus propios hijos -sorosis loco-; el hijo, estaba bajo la potestas del padre, jefe y sacerdote de su gens; la esposa, estaba, en el matrimonio ordinario, según una ruda expresión, *in manum viri*. Estos estatutos tradicionales de la dependencia de la mujer, se reencuentra también en otras partes (461) y no eran, como los "libres espíritus" modernos les gustaría creerlo, una manifestación de injusticia y de tiranía, sino que servían para definir los límites y el lazo natural de la vía espiritual conforme a la pura naturaleza femenina.

Se puede mencionar igualmente, a este propósito, algunas concepciones antiguas donde el tipo puro de la mujer tradicional, capaz de una ofrenda que está en el límite de lo humano y de lo más que humano, encuentra una expresión distinta. Tras haber recordado la tradición azteco-nahua, según la cual solo las madres muertas al dar a luz participan en el privilegio de la inmortalidad celeste propio de la aristocracia guerrera (462), porque se veía en ello un sacrificio similar al del guerrero que cae sobre el campo de batalla, se puede mencionar, a título de ejemplo, el tipo de la mujer hindú, mujer hasta en sus fibras más íntimas, hasta las extremas posibilidades de la sensualidad, pero viviendo sin embargo en una fides invisible y votiva, que se manifestaba ya en el don erótico del cuerpo, de la persona y de la voluntad, culminando con el otro don -muy diferente y más allá de los sentidos- por el cual la esposa arrojaba su vida en las llamas de la pira funeraria aria para seguir en el más allá al hombre al cual se había entregado. Este sacrificio tradicional -pura "barbarie" a los ojos de los europeos y de los europeizados- donde la viuda ardía con el cuerpo de su esposo muerto, es llamado sati en sáncrito, de la raíz as y del radical sat, ser, del que procede también stya, lo verdadero, y significa igualmente don, fidelidad, amor(463). Este sacrificio era concebido como la culminación suprema de la relación entre dos seres de sexo diferente, relación sobre el plano absoluto, es decir, sobre el plano de la verdad y de lo supra-humano. Aquí el hombre se alzaba a la altura para conseguir un apoyo para una bhakti liberadora y el amor se convertía en una vía y una puerta. Se decía, en efecto, en la enseñanza tradicional, que la mujer que seguía a su esposo sobre la pira alcanzaba el "cielo"; se transmutaba en la misma substancia de su esposo (464),

---

460 Cf, Handbuch der Klass. Altertumswissensch., v. IV, pag. 17.

461 Así, por lo que se refiere a la China antigua se lee en Niu kie tsi pien (V): "Cuando una mujer pasa de la casa paterna a la del esposo, pierde todo, hasta su nombre. No tiene nada en propiedad: lo que lleva, lo que es, su persona, todo pertenece a aquel a quien se la entrega como esposa", y en el Niu huien shu se subraya que una mujer debe estar en la casa "como una sombra y un simple eco" (cit apud S. TROVATELLI, Le civiltà et le legislazioni dell'antico Oriente, Bolonia, 1890, pag. 157 y sigs.).

462 Cf. REVILLE, Relig. du Mexique, cit., pag. 190.

463 Cf. G. de LORENZO, Oriente et Occidente, Bari, 1931, pag. 72. Costumbres análogas se encuentran también en otros troncos de la raza aria: entre los tracios, los griegos, los escitas, y los eslavos (cf. C. CLEMEN, Religions-geschichte Europas, Heidelberg, 1926, v. I, pag. 218). En la civilización inca, el suicidio de las viudas para seguir al marido, si bien no estaba establecido por la ley, era sin embargo habitual y las mujeres que no tenían el valor de realizarlo o creían tener motivos para dispensarse de él, eran despreciadas (cf. REVILLE, op. cit., pag. 364).

464 Cf. Mânavadharmashastra, IX, 29: "La que no traiciona a su esposo y cuyos pensamientos, palabras y cuerpos son puros, alcanza tras la muerte la misma morada que su esposo".

participaba a través del "fuego", en la transfiguración del cuerpo y de la carne en un cuerpo divino de luz, del cual la cremación ritual del cadáver era, en las civilizaciones arias, el símbolo (465). Con un espíritu análogo las mujeres germánicas renunciaban frecuentemente a la vida cuando el esposo o el amante caían en la guerra.

Ya hemos indicado que la esencia de la bhakti, en general, es la indiferencia por el objeto o la materia de la acción, es decir, el acto puro, la disposición pura. Esto puede ayudar a hacer comprender como, en una civilización tradicional como la hindú, el sacrificio ritual de la viuda -sati- podía estar institucionalizado. En verdad, cuando una mujer se entrega y se sacrifica solamente porque está ligada a otro ser por una pasión humana particularmente fuerte y compartida, estamos en el marco de simples asuntos románticos privados. Solo cuando la entrega puede sostenerse y desarrollarse sin ningún apoyo, participa en un valor trascendente.

En el Islam se expresaron concepciones análogas en la institución del harén. En la Europa cristiana, para que una mujer renuncie a la vida exterior y se retire a un claustro, es precisa la idea de Dios, y, además, no ha sido jamás más que una excepción. En el Islam bastaba la de un hombre, y la clausura del harem era algo natural que ninguna mujer bien nacida soñaba con discutir ni a la cual iba a renunciar: parecía natural que una mujer concentrase toda su vida sobre un hombre, amado de una forma suficientemente amplia y desindividualizada para admitir que otras mujeres participasen también en el mismo sentimiento y estuvieran unidas por el mismo lazo y la misma entrega. Esto esclarece el carácter de "pureza" considerado como esencial en esta vía. El amor que pone condiciones y pide en contrapartida el amor y la entrega del hombre, es de un orden inferior. Un hombre puramente hombre no puede conocer este género de amor más que feminizándose, es decir, desprendiéndose precisamente de esta "suficiencia en sí mismo" interior, que permite a la mujer encontrar en él un apoyo, algo que exalte su impulso a entregarse. Según el mito, Shiva, concebido como el gran asceta de las alturas, redujo a cenizas con una sola mirada a Kama, el dios del amor, cuando este intentó despertar en él la pasión hacia su esposa Parviti. Un sentido profundo se refiere, así mismo, en la leyenda relativa al Kalki-avatara, en donde se habla de una mujer que nadie podía poseer, porque los hombres que la deseaban se encontraban, por ello mismo, transformados en mujeres. En la mujer, existe verdadera grandeza en ella, cuando hay un don sin contrapartida, una llama que se alimenta de sí misma, un amor tanto más grande en tanto que el objeto de este amor no se ata, no desciende, crea la distancia de quien es Señor antes que simplemente, esposo o amante. En el espíritu del harem, encontramos mucho de todo esto: la superación de los celos, es decir, del egoísmo pasional y de la idea de posesión por parte de la mujer, a la cual se pedía sin embargo la entrega claustral desde que se despertaba a la vida de joven hasta la decadencia, y la fidelidad a un hombre que podía tener en torno de él otras mujeres y poseerlas todas sin "darse" a ninguna. Es precisamente en esta situación "inhumana" que aparecía un ascetismo, casi se puede decir sagrado (466). En esta forma de

465 Cf. Brhadaranyaka upan., VI, ii, 14; PROCLO, In Tim., V 331 b; II, 65 b.

466 En el Mânavadharmashastra no solo se prescribe que la mujer no debe jamás tener una iniciativa personal y debe, según su condición, pertenecer al padre, al esposo y al hijo (V, 147 8; IX, 3), sino que se

transformarse aparentemente en "cosa", arde una verdadera posesión, una superación e incluso una liberación, ya que ante una fides tan incondicionada, el hombre, bajo su aspecto humano, no es más que un medio capaz de despertár las posibilidades sobre un plano no ya terrestre. Al igual que la regla del harem imitaba la de los conventos, así mismo la ley islámica situaba a la mujer, según las posibilidades de su naturaleza, la vida de los sentidos no estaba excluida sino incluida e incluso exasperada, sobre el plano mismo de la ascesis monacal (467). Además, en menor grado, se presuponía una actitud análoga, de forma natural, en las civilizaciones donde la institución del concubinato presentó, a su manera, un carácter regular y fue legalmente reconocido en tanto que complemento del matrimonio monogámico, como en el caso de Grecia, Roma y en otras partes. El exclusivismo sexual se encontraba igualmente superado.

Es evidente que no estamos contemplando lo que frecuentemente se han reducido los harenes y otras instituciones análogas. Consideramos lo que les correspondía en la pura idea tradicional, a saber, la posibilidad superior siempre susceptible de realizarse, en principio, a través de las instituciones de este tipo. Es misión de la tradición -repetimos- cavar lechos sólidos, para que los ríos caóticos de la vida discurran en la dirección justa. Son libres quienes, siguiendo esta dirección tradicional, no la experimenten como impuesta, sino que se desarrollan espontáneamente, reconociéndose, hasta el punto de actuar por un movimiento interior la posibilidad más alta, "tradicional", de su naturaleza. Los otros, aquellos que siguiendo materialmente las instituciones, obedeciendo, pero sin comprenderlas y vivirlas, son los "sostenidos"; aunque privados de la luz, su obediencia les lleva virtualmente más allà de los límites de su individualidad, los sitúa sobre la misma dirección que los primeros. Pero para aquellos que no siguen ni en el espíritu, ni en la forma, el cauce tradicional, no existe más que el caos. Son los perdidos, los caídos.

Tal es el caso de los modernos, incluso en lo que concierne a la mujer. En verdad, no era posible que un mundo que ha "superado" las castas restituyendo a cada ser humano -para expresarse en la jerga jacobina- su "dignidad" y sus "derechos", pueda conservar el sentido de las justas relaciones entre ambos sexos. La emancipación de la mujer debía fatalmente seguir a la emancipación del esclavo y la glorificación del sin-clase y del sin-tradicion, es decir, del paria. En una sociedad que

---

dice también (V, 154): "Incluso si la conducta del esposo no es recta, incluso si se entrega a otros amores y no tiene cualidades, la mujer debe sin embargo venerarle como a un dios".

467 La ofrenda sagrada del cuerpo e incluso de la virginidad, se encuentra reglamentada de forma rigurosa en una institución que es otro motivo de escándalo para los modernos: la prostituciòn sagrada, practicada en los antiguos templos siríacos, licios, lidios, tebanos, etc... La mujer no debía hacer la primera ofrenda de sí misma en un movimiento pasional orientado hacia un hombre dado, sino que debía, en el espíritu de un sacrificio sagrado, ofrecerlo a la diosa, entregándose al primer hombre que, en el recinto sagrado, le lanzaba una moneda de cualquier valor. No es más que tras esta ofrenda ritual de su cuerpo que la mujer podía casarse. HERODOTO (I, 90) refiere como un hecho significativo "que una vez de regreso a su casa, se le puede ofrecer (a esta niña convertida en mujer) cualquier suma de dinero: no se obtendrá nada de ella", lo cual basta para mostrar lo poco que había de "corrupción" y de "prostitución" en todo esto. Otro aspecto de esta institución es revelado por MEREJKOWSKI Les Mystres de l'Orient, París, 1927, pag. 358): "Todo ser humano debe, por lo menos una vez en su vida, liberarse de la cadena del nacimiento y de la muerte; una vez al menos en su vida todo hombre debe unirse a una mujer y toda mujer a un hombre, no para engendrar hijos, sino para morir. Cuando el hombre dice [arrojando la moneda]: "Yo llamo a la diosa Milita", la mujer es para él Milita misma". Cf. J. EVOLA, Metafísica del Sexo, cit., para el desarrollo de estas ideas.

no conoce ni el Ascesis, ni el Guerrero, en una sociedad donde las manos de los últimos aristocratas parecen hechas más para las raquetas de tenis o los shakers de cocktails que para la espada y el cetro, en una sociedad donde el tipo de hombre viril, cuando no se identifica con la larva parlanchina del "intelectual" y del "profesor", el fantoche narcisista del "artista" o la maquinita ocupada y repelente del banquero y del político, es representado por el boxeador o el actor de cine, en una sociedad así, era natural que incluso la mujer se alzara y reivindicara para ella también una "personalidad" y una libertad en el sentido anárquico e individualista de la época actual. Y mientras la ética tradicional pedía al hombre y a la mujer ser siempre, cada vez más, ellos mismos, expresar con rasgos cada vez más decididos lo que hace de un hombre, un hombre y de aquella una mujer, la nueva civilización tiende a la nivelación, a lo informe, a un estado que en realidad no está más allá, sino más acá de la individuación y de la diferencia de los sexos.

Se ha tomado una abdicación por una conquista. Tras siglos de "esclavitud" la mujer ha querido ser libre, ser ella misma. Pero el "feminismo" no ha sabido concebir para la mujer una personalidad que no fuera una imitación de la del varón, aunque sus "reivindicaciones" enmascaren una falta fundamental de confianza de la mujer nueva en relación a sí misma, su impotencia en ser lo que es y en contar para lo que es: una mujer y no un hombre. Por una fatal incomprensión, la mujer moderna ha experimentado el sentimiento de una inferioridad completamente imaginaria en no ser más que mujer y casi ha considerado como una ofensa ser tratada "solamente como mujer". Tal ha sido el origen de una falsa vocación frustrada: y es precisamente por ello que la mujer se ha querido tomar una revancha, reivindicar su "dignidad", mostrar su "Valor", llegando a medirse con el hombre. No se trataba solo, sin embargo, del hombre verdadero, sino del hombre-construcción, del hombre-fantoche de una civilización estandarizada, racionalizada, que no implicaba casi nada verdaderamente diferenciado y cualitativo. En tal civilización, no puede evidentemente tratarse de un privilegio legítimo cualquiera, y las mujeres, incapaces de reconocer su vocación natural y defenderla, fue en el plano más bajo (porque ninguna mujer sexualmente feliz experimenta ninguna la necesidad de imitar y envidiar al hombre), como pudieron fácilmente demostrar que poseían virtualmente, también, las facultades y los talentos -materiales e intelectuales- del otro sexo, que son, en general, necesarios y apreciados en una sociedad de tipo moderno. El hombre, en verdad irresponsable, ha dejado hacer, incluso ha ayudado, ha llevado a la mujer a las calles, a las oficinas, las escuelas, las fábricas, a todos los ámbitos contaminadores de la sociedad y de la cultura modernas. Es así como ha sido dado el último empujón nivelador.

Y allí donde la emasculación espiritual del hombre moderno materializado no ha restaurado la primacía, propia de las antiguas comunidades ginecocráticas, de la mujer hetaira, árbitro de hombres embrutecidos por los sentidos y trabajando para ella, el resultado ha sido la degeneración del tipo femenino hasta en sus características somáticas, la atrofia de sus posibilidades naturales, el ahogo de su interioridad específica. De aquí el tipo garçonne, la joven vacía, a la moda, incapaz de todo impulso más allá de sí misma, incapaz incluso, a fin de cuentas de sensualidad y de pecado, pues, para la mujer moderna, incluso las promesas de amor físico presentan a menudo

menos interés que el culto narcisista de su propio cuerpo, el exhibirse vestida o lo menos vestida posible, el"training", la danza, el deporte, el dinero, etc... Apenas queda en Europa nada de la pureza de la ofrenda, la fidelidad que da todo y no pide nada, el amor que es bastante fuerte como para no tener necesidad de ser exclusivo. A parte de una fidelidad puramente conformista y burguesa, el amor que Europa había elevado era aquel que no permitía al amado no amar. Cuando la mujer, para consagrarse a él, pretende que el hombre le pertenezca en alma y cuerpo, no solo ya ha "humanizado" y empobrecido su ofrenda, sino, sobre todo, ha comenzado a traicionar la esencia pura de la feminidad para adoptar, aquí también, un modo de ser propio a la naturaleza masculina y de la especia más baja: la posesión, el derecho sobre el otro, y el orgullo del Yo. Lo demás ha seguido, como en toda caída, una ley de aceleración. En efecto, la mujer que pretende guardar un hombre para ella sola, termina por desear poseer a más de uno. En una fase ulterior, su egocentrismo aumenta, no serán los hombres los que le interesarán, sino solo lo que puedan darle para satisfacer su placer o su vanidad. Como epílogo, la corrupción y la superficialidad, o bien una vida práctica y exteriorizada de tipo masculino que desnaturaliza a la mujer y la lanza en la fosa masculina del trabajo, del beneficio, de la actividad práctica paroxística e incluso de la política.

Tales son los resultados de la "emancipación" occidental, que está, por lo demás, en trance de contaminar el mundo entero más rápidamente que una peste. La mujer tradicional, la mujer absoluta, entregándose, no viviendo para sí, queriendo darse íntegramente para otro, con simplicidad y pureza, realizándose, se pertenece, con su heroísmo y, en el fondo, se convierte en superior al hombre ordinario. La mujer moderna, queriendo ser ella misma se ha destruido. La "personalidad" deseada le ha restado toda personalidad.

Y es fácil prever lo que se convertirán, en estas condiciones, las relaciones entre los dos sexos, incluso desde el punto de vista material. Aquí, como en el magnetismo, contra más fuerte es la polaridad, más el hombre es verdaderamente hombre y la mujer verdaderamente mujer y más alta y viva es la chispa creadora. ¿Qué puede existir, al contrario, entre estos seres mixtos, privados de toda relación con las fuerzas de su naturaleza más profunda? ¿entre estos seres en los que el sexo empieza y termina en el mero plano fisiológico, suponiendo incluso inclinaciones anormales que no se hayan manifestado? ¿entre estos seres que, en su alma, no son ni hombre ni mujer, o que, siendo mujer, parecen hombre y siendo hombre, son mujer y alardean como un "más allá" del sexo, de todo lo que efectivamente está "más acá"? Toda relación no podrá tener más que un carácter equívoco y falso: promiscuidad de una seudo-camaradería, simpatías "intelectuales" mórbidas, banalidad del nuevo realismo comunista o bien sufrirá de todos los complejos neuróticos sobre los cuales Freud ha edificado una "ciencia" que es un verdadero signo de los tiempos. El mundo de la mujer "emancipada" no comporta otras posibilidades y las vanguardias de este mundo, Rusia y América del Norte, están ya allí para facilitar, a este respecto, testimonios particularmente significativos (468, sin hablar del fenómeno del tercer sexo.

468 Según las estadísticas de 1950, elaboradas sobre bases médicas (C. FREED y W.S. KROGER) el 75% de las jóvenes norteamericanas estarían "sexualmente anestesiadas" y su "líbido" (por emplear el término freudiano), se centraría principalmente en el narcisismo exhibicionista. Entre las mujeres anglo sajonas en

Todo esto no puede tener repercusiones sobre un orden de cosas del que los modernos, en su ligereza, están lejos de sospechar el alcance.

general, la inhibición neurótica de la vida sexual auténticamente femenina, es característica y procede de que son víctimas de un falso ideal de "dignidad" al mismo tiempo que de prejuicios del moralismo puritano.

***Biblioteca Julius Evola**.- La decadencia y no el progreso, es la ley que rige las acciones de los hombres. La decadencia es la compañera inseparable de lo humano que contribuye a explicar el porqué las civilizaciones degeneran y con ellas las razas que las sostienen. Evola anticipa algunas de las tesis que desarrollará en la segunda parte de su obra. La metafísica de la historia implica necesariamente considerar a la historia como decadencia sometida a leyes cíclicas. Frente a la historia como progreso, el concepto de historia cíclica enseña que la humanidad está sometida a periódicas fases de ascenso y descenso.*

21.
DECLIVE DE LAS RAZAS SUPERIORES

El mundo moderno está lejos de verse amenazado por una disminución de la natalidad y un aumento de la mortalidad. El grito de alarma que habían lanzado algunos jefes políticos, exhumando incluso la fórmula absurda de "el número hace la potencia", esta desprovista de fundamento. El verdadero riesgo es precisamiente lo contrario: es el de una multiplicación incesante, desenfrenada y grotesca de las poblaciones sobre el plano de la cantidad pura. El declive se manifiesta únicamente en las capas que conviene considerar como portadoras de fuerzas, superiores al puro demos y al mundo de las masas, y que condicionan toda verdadera grandeza humana. Criticando el punto de vista racista, ya hemos hablado de esta fuerza oculta que, cuando está presente, de forma viva y activa, es el principio de una generación en el sentido superior y reacciona sobre el mundo de la cantidad imprimiéndole una forma y una cualidad. A este respecto, se puede decir que las razas superiores occidentales han entrado, desde hace siglos ya, en agonía, y que el desarrollo creciente de las poblaciones de la tierra puede compararse a la proliferación vermicular que se constata en la descomposición de los organismos y en la evolución de un cáncer: este último corresponde precisamente a la hipertrofia desenfrenada de un plasma que, sustrayéndose a la ley reguladora del organismo, devora las estructuras normales y diferenciadas. Tal es el papel que nos ofrece el mundo moderno: a la regresión y al declive de las fuerzas fecundadoras, en el sentido superior del término, es decir a las fuerzas portadoras de la forma, corresponde la proliferación ilimitada de la "materia", de lo sin-forma, del hombre-masa.

Este fenómeno no es ajeno a lo que hemos expuesto, en el capítulo precedente, respecto al sexo y a las relaciones actuales entre hombre y mujer, pues afectan al problema de la procreación y a su significado. Si bien es cierto que el mundo moderno parece destinado a ignorar lo que son la mujer y el hombre absolutos y si la sexualización de los seres es incompleta -incompleta en nombre del espíritu, es decir limitada al plano corporal- no es sorprendente que se hayan perdido las dimensiones superiores e incluso trascendentes del sexo que el mundo de la Tradición reconoció bajo formas múltiples; es natural que esto influya sobre el régimen de las uniones sexuales y las posibilidades que ofrecen, sea como pura experiencia erótica, sea -y es este segundo

aspecto entra precisamente en lo que nos interesa- en vistas a una procreación que no se agote en el simple y opaco hecho biológico.

El mundo de la Tradición conoció efectivamente un sacrum sexual y una magia del sexo. A través innumerables símbolos y costumbres esparcidas en las más diversas regiones del mundo, se transluce constantemente el reconocimiento del sexo como fuerza creativa primordial que supera al individuo. En la mujer, se evocaban las potencias abisales de ardor y luz o de peligro y desintegración(469). En ella vivía la fuerza telúrica, la Tierra y en el hombre, el Cielo. Orgánica y conscientemente estaba asumido todo lo que, en el hombre vulgar, y hoy más que nunca, es vivido bajo la forma de sensaciones periféricas, impulsos pasionales y carnales. La procreación era decretada(470) y el producto de esta procreación querido ante todo, así como hemos dicho, como el "hijo del deber", como aquel que debe recuperar y alimentar el elemento sobrenatural del linaje, la liberación del ancestro, que debe recibir y transmitir "la fuerza, la vida, la estabilidad". Con el mundo moderno, todo esto se ha convertido en un sueño insípido: los hombres, en lugar de poseer el sexo, están poseídos por él y se abaten aquí y allí como ebrios, incapaces de saber lo que se alumbra en sus abrazos, ni ver el demonio que se burla miserablemente de ellos a través de su búsqueda de "placer" o de sus impulsos romántico-pasionales. De forma que, sin que sepan nada, fuera de su voluntad y amenudo contra ella, un nuevo ser nace de tanto en tanto al azar de una de sus noches, frecuentemente como un intruso, sin continuidad espiritual, y en las últimas generaciones, sin ni siquiera este residuo que representaban los lazos afectivos de tipo burgués.

Cuando las cosas han llegado a este punto, no hay que extrañarse que las razas superiores mueran. La lógica inevitable del individualismo tiende también hacia este resultado, sobre todo en las "clases" pretendidamente "superiores" de hoy, en las que disminuye el interés hacia la procreación; sin hablar de todos los demás factores de degeneración inherentes a una vida social mecanizada y urbanizada y, sobre todo, a una civilización que no conoce los límites saludables y creadores constituidos por las castas y las tradiciones de la sangre. La fecundidad se concentra entonces en los estratos sociales más bajos y en las razas inferiores, donde el impulso animal prevalece sobre todo cálculo y consideración racional. Se produce inevitablemente una selección al revés, el ascenso y la invasión de los elementos inferiores, contra los cuales la "raza" de las clases y de los pueblos superiores, agotada y derrotada, no puede nada o casi nada, como elemento espiritualmente dominador.

Si, cada vez se habla más, hoy, de un "control de los nacimientos", ante los efectos catastróficos del fenómeno demográfico que hemos comparado a un cáncer, no por ello se aborda el problema esencial, sino que no se sigue ningún criterio cualitativo, diferenciado. Pero la tontería es aun más grave entre los que se alzan contra este control invocando ideas tradicionalistas y moralizantes convertidas, ahora, en

469 Cf. EVOLA, Metafísica del Sexo, cit., especialmente cap. V y VI.

470 Fórmulas upanishadicas para la unión sexual: "Con mi virilidad, con mi esplendor, te confiero el esplendor" "Yo soy él y tú eres ella, tu eres ella y yo soy él. Yo soy el Cielo, tu la Tierra. Al igual que la Tierra contiene en su seno al dios Indra, así como los puntos cardinales están llenos de viento, así deposito en tí el embrión de [aquí el nombre de nuestro hijo]" (Brhadaranyaka upanishad, VI, iv, 8; VI, iv, 20 22; cf. Atharva Veda, XIV, 2, 71).

simples prejuicios. Si es la grandeza y la potencia de una raza lo que importa, es inútil preocuparse de la cualidad material de la paternidad, cuando no se acompaña de cualidad espiritual, en el sentido de intereses superiores, de justa relación entre lo sexos y sobre todo de la virilidad en el sentido verdadero del término, diferente del que reviste sobre el plano de la naturaleza inferior.

Hemos analizado el proceso de la decadencia de la mujer moderna, pero es preciso no olvidar que el hombre es el primer responsable. Al igual que la plebe no habría podido jamás irrumpir en todos los dominios de la vida social y de la civiliación, si hubiera tenido verdaderos reyes y verdaderos aristócratas, así mismo, en una sociedad regida por hombres verdaderos, la mujer jamás habría querido ni podido comprometerse sobre la vía que sigue hoy. Los períodos en que la mujer ha conocido la autonomía y la preeminencia, han coincidido casi siempre con la decadencia de las civilizaciones antiguas. No es contra la mujer que debería ser dirigida la verdadera reacción contra el feminismo y otras desviaciones femeninas, sino contra el hombre. No se puede pedir a la mujer volver a ser mujer, hasta restablecer las condiciones interiores y exteriores necesarias para la reintegración de una raza superior, mientras que el hombre no conozca sino un simulacro de virilidad.

Si no se consigue despertar el significado espiritual del sexo, si, en particular, no se separa de nuevo, duramente, de la sustancia espiritual convertirla en amorfa y mezclada, la forma viril, todo es inútil. La virilidad física, fálica, animal y muscular es inerte, no contiene ningún germen creador en el sentido superior: incluso cuando el hombre fálico tiene la ilusión de poseer, en realidad es pasivo, sufre siempre la fuerza más sutil propia a la mujer y al principio femenino (471). No es más que en el espíritu que el sexo es verdadero y absoluto.

El hombre, en toda tradición de tipo superior, ha sido siempre considerado como el portador del elemento uránico-solar de un linaje. Este elemento trasciende el simple principio de la "sangre" y se pierde inmediatamente cuando se transmite por la línea femenina, aunque su desarrollo sea favorecido por el terreno que representa la pureza de una mujer de casta. Permanece siempre, en todo caso, el principio calificador, aquel que da forma, y ordena la sustancia generadora femenina (472). Este principio está en relación con el elemento sobrenatural, con la fuerza que puede hacer "discurrir la corriente hacia lo alto" y de la cual la "victoria", la "fortuna" y la prosperidad de un linaje, son normalmente las consecuencias. Por ello la asociación simbólica, propia a las antiguas formas tradicionales, del órgano viril con ideas de resurrección y ascesis y con energías que confieren la cúspide de los poderes, tienen un significado que, lejos de ser

471 Cf. EVOLA, Metafísica del Sexo, cit.

472 Cf. Manâvadharmashastra, IX, 35 36: "Si se comparan el poder procreador macho al poder femenino, el macho es declarado superior, porque la progenie de todos los seres está marcada por la característica del poder masculino... Cualquiera que sea la especie de semilla que se lanza a un campo reparado en la estación que conviene, este grano se desarrolla en una planta de la misma especie dotada de cualidades particulares evidentes". Es por esta razón que el sistema de castas conoció la hipergamia: el hombre de casta superior podía tener, además de las mujeres de su casta, mujeres de casta inferior, y esto tanto más cuanto más elevada era la casta del hombre (cf. Parikshita, I, 4, Mânavadharmashastra, III, 13). Subsiste, incluso entre los pueblos salvajes, la idea de la dualidad entre el mogya, o sangre y el ntoro o espíritu, que se propaga exclusvamente por línea masculina (cf. LAVY BRUHL, Ame primit., cit., pag. 243).

obsceno, es real y profundo(473. Como un eco de estos significados superiores, se encuentra, de la forma más neta, incluso en muchos pueblos salvajes, el principio según el cual solo el iniciado es verdaderamente masculino, y es la iniciación la que marca eminentemente el tránsito a la virilidad; antes de la iniciación, los individuos son semejantes a los animales, "no se han hecho hombres": aun siendo ancianos, se identifican con los niños y con las mujeres, permaneciendo privados de todos los privilegios reservados a las élites viriles de los clanes(474). Cuando se olvida que el elemento supra-biológico es el centro y la medida de la virilidad verdadera, aunque se continúe reivindicando el nombre de hombre, no se es, en realidad, más que un eunuco, y la paternidad no tiene otro significado que una paternidad de animales que, engañados por el placer, procrean ciegamente otros animales, fantasmas de existencia como ellos mismos.

Ante tal situación, se puede intentar revivir el cadáver, se puede tratar a los hombres como conejos, sementales, racionalizando sus uniones -por que no merecen otra cosa- pero no hay que engañarse: o bien se llegará a una cultura de animales de trabajo muy bellos, o bien, si la tendencia individualista y utilitaria prevalece, una ley más fuerte arrastrará a las razas hacia la regresión o la extinción con la misma inflexibilidad que la ley física de la entropía y de la degradación de la energía. Y este será una de los múltiples aspectos, convertidos en materialmente visibles hoy, de la decadencia de occidente.

Antes de pasar a la segunda parte de esta obra, haremos, a título de transición, una última observación, que alude directamente a lo que ya hemos dicho en relación a las relaciones entre la virilidad espiritual y la religiosidad devocional.

De estas consideraciones se desprende que lo que se tiene por costumbre en Occidente llamar "religión", corresponde a una actitud del espíritu esencialmente "femenina". La relación con lo sobrenatural es concebida como una hipóstasis teísta, y vivida como entrega, devoción, renuncia íntima a su propia voluntad, poseyendo -sobre su plano- las mismas características que la vía en la cual una naturaleza femenina puede realizarse.

---

473 En la tadición hindú, la semilla masculina es llamada frecuentemente virya, término que, en los textos técnicos de los ascetas en particular de los budistas es también empleado por la fuerza "a contracorriente" que puede renovar sbrenaturalmente todas las facultades humanas. Los ascetas y los yogi shivaitas llevan el phalo como un especie de signo distintivo. En Lidia, Frigia, Etruria y en otros lugares, se colocaban falos sobre las tumbas o estatuillas de forma itifálica (cf. A. DRIETRICH, Mutter Erde, Leipzig, 1925, pag. 104), lo que expresa precisamente la asociación entre la fuerza viril y la fuerza de las resurrecciones. En Egipto, el Osiris itifálico fue el símbolo "solar" de la resurrección. Así, en el Libro de los Muertos (XVIII) se leen estas invocaciones del muerto: "O divinidades brotadas del principio viril (lit. del falo), tendedme los brazos... O falo de Osiris tu que surjes para el exterminio de los rebeldes, por tu virtud soy fuerte entre los fuertes, poderoso entre los poderosso". Así mismo, en el heenismo, Hermes en su forma de Hermes itifálico es considerado como el símbolo del hombre primordial resucitado "que se mantiene, se mantuvo y se mantendrá en pie" a través de las diversas fases de la manifestación (cf. HIPOLITO, pHILOS. v, 8, 14). Un eco supersticioso de esta concepción se encuentra en la Roma antigua donde se alude al falo (virilidad mágica) para romper las fascinaciones y alejar las influencias nefastas.

474 cf. HIPOLITO, pHILOS. v, 8, 14). Un eco supersticioso de esta concepción se encuentra en la Roma antigua donde se alude al falo (virilidad mágica) para romper las fascinaciones y alejar las influencias nefastas.

Por otra parte, si el elemento femenino corresponde, en general, al elemento naturalista, puede entenderse que en el mundo de la tradición las castas y las razas inferiores -donde el factor naturalista era más activo que en las otras, regidas por el poder de los ritos aristocráticos y la herencia divina- se beneficiasen de la participación en un orden más elevado, precisamente a través de las relaciones de tipo "religioso". Incluso la "religión" podía pues tener un lugar y una función en el conjunto jerárquico, aunque estas fueran relativas y subordinadas en relación a las formas mas altas de realización espiritual de las que ya hemos hablado: iniciación y variedades de la alta ascesis.

Con la destrucción de las castas y de las estructuras sociales similares, con la llegada al poder de las capas y las razas inferiores, era inevitable que, también en este terreno, el espíritu que les era propio triunfara; que toda relación con lo sobrenatural fuera concebia exclusivamente bajo forma de "religión"; que toda otra forma de nivel más elevado fuera considerada con desconfianza cuando no estigmatizada como sacrílega y demoníaca. Es esta feminización de la espiritualidad, cuyo origen se remonta a una época antigua, que determina la primera alteración de la tradición primordial en las razas donde prevaleció.

Seguir el proceso de decadencia el mismo tiempo que todos los que han desembocado en el hundimiento de la humanidad viril y solar de los orígenes, al será el objeto de las consideraciones que desarrollaremos en la segunda parte de esta obra y a través de las cuales aparecerán la génesis y el rostro del "mundo moderno"

REVUELTA CONTRA EL MUNDO MODERNO

JULIUS EVOLA

Nota del traductor:
Esta traducción se realizó en 1991 para Editorial Grupo 88 a petición de Isidro Palacios. Cuando el libro estaba próximo a estar traducido, la editorial quebró y la traducción quedó en el cajón. Luego Editorial Harakles tradujo y editó en Argentina esta misma obra en 1996. Ahora presentamos la segunda parte del "Rivolta…" traducida de la primera edición francesa, tal y como la dejamos en 1991: se han omitido las palabras en alfabeto griego. Así mismo, no se ha realizado la corrección ortográfica ni de estilo, por lo que es posible que puedan ir apareciendo errores de este tipo que agradeceríamos se nos comunicada a fin de mejorar esta edición electrónica.

SEGUNDA PARTE

GENESIS Y ROSTRO DEL MUNDO MODERNO

"El Sabio conoce muchas cosas - prevé los acontecimientos, la decadencia del mundo - el fin de los Ases"

(Völuspa, 44)

"Os revelaré un secreto. Ha llegado el tiempo en que el Esposo coronará a la Esposa. Pero ¿dónde está la corona? ***Hacia el Norte****... Y ¿de donde viene el Esposo? Del Centro, donde el calor engendra la Luz y se dirige hacia el Norte... donde la Luz se vuelve resplandeciente. Pero ¿qué hacen los del Mediodía? Se han adormecido en el*

1

calor; pero despertarán en la tempestad y, entre ellos, muchos se aterrorizarán hasta el punto de morir"

J. Boehme (Aurora, II, XI, 43).

El método adoptado en la primera parte de esta obra presenta, en relación al que seguiremos a partir de ahora, una diferencia que interesa poner de manifiesto.

En la primera parte nos hemos situado en un punto de vista esencialmente morfológico y tipológico. Se trataba ante todo de extraer, a partir de testimonios diversos, los elementos que permitieran precisar mejor en lo universal, es decir, suprahistóricamente, la naturaleza del espíritu tradicional y de la visión tradicional del mundo, del hombre y de la vida. No era preciso, pues, examinar la relación existente entre los datos utilizados y el espíritu general de las diversas tradiciones históricas de las que dependen. Los elementos que, en el conjunto de una tradición particular y concreta, no eran conformes con el puro espíritu tradicional, podían ser ignorados y considerados como carentes de influencia sobre el valor y el sentido de los otros. No se trataba tampoco de determinar en que medida algunas posiciones e instituciones históricas eran "tradicionales" en el espíritu, o solamente en la forma.

A partir de aquí nuestro propósito varía. Consistirá en seguir la dinámica de las fuerzas tradicionales y antitradicionales a través de la historia, lo que excluye la posibilidad de aplicar el mismo método, a saber, aislar y valorizar, en razón de su "tradicionalidad" algunos elementos particulares en el conjunto de las civilizaciones históricas. Lo que contará en el futuro, y constituirá el objeto específico de este nuevo enfoque, será, por el contrario, el espíritu de una civilización determinada, el sentido según el cual han actuado de forma concreta **todos** los elementos comprendidos en su interior. La consideración **sintética** de las fuerzas reemplazará al **análisis** tendiente a desgajar los **elementos válidos**. Se tratará de descubrir la tendencia "dominante" en los diversos complejos históricos y determinar el valor de sus diferentes elementos, no en lo absoluto y lo abstracto, sino teniendo en cuenta la acción que han ejercido sobre tal o cual civilización contemplada en su conjunto.

Mientras que en la primera parte, hemos procedido a una integración del elemento histórico y particular en el elemento ideal, universal y "típico", se tratará pues, de ahora en adelante, de integrar el elemento ideal en el elemento real. Más que recurrir a los métodos y resultados de la historiografía crítica moderna, esta integración se fundará

esencialmente, como en el primer caso, en un punto de vista "tradicional" y metafísico, y sobre la intuición de un **sentido** que no se deduce de los elementos particulares, sino que se presupone y a partir del cual se puede comprender y medir su valor orgánico así como el papel que han podido jugar en las diferentes épocas y en las diversas formas históricamente condicionadas.

Podrá suceder, pues, que aquello que se ha omitido en la primera integración figure en un plano destacado en la segunda, y otro tanto de forma inversa; en el marco de un civilización dada, algunos elementos podrán ser puestos de relieve y considerados como decisivos, mientras que en otras civilizaciones, donde también se dieron, deberán ser abandonados y considerados como carentes de interés.

Para cierta categoría de lectores estas precisiones no serán inútiles. Contemplar la Tradición en tanto que historia tras haberla contemplado en tanto que supra-historia, comporta un desplazamiento de la perspectiva; el valor atribuido a los mismos elementos se modifica; cosas que estaban unidas se separan y otras que se encontraban separadas se unirán, según las fluctuaciones de las contingencias inherentes a la historia.

1
LA DOCTRINA DE LAS CUATRO EDADES

Mientras que el hombre moderno, en una época reciente ha concebido el sentido de la historia como una evolución y la ha exaltado como tal, el hombre de la Tradición tuvo conciencia de una verdad diametralmente opuesta. En todos los testimonios antiguos de la humanidad tradicional, se encuentra siempre, bajo una u otra forma, la idea de una regresión, de una "caída": de estados originarios superiores, los seres habrían descendido a estados cada vez más condicionados por el elemento humano, mortal y contingente. Este proceso involutivo habría tenido su origen en una época muy lejana. El vocablo **ragna-rökkr**, de la tradición nórdica, "obscurecimiento de los dioses", es quizás el que caracteriza mejor este proceso. Se trata de una enseñanza que no se ha expresado en el mundo tradicional, de una manera vaga y general, sino que, por el contrario, ha sido definida en una doctrina orgánica, cuyas diversas expresiones presentan, en amplia medida, un carácter de uniformidad: la **doctrina de las cuatro edades**. Un proceso de decadencia progresiva a lo largo de cuatro ciclos o "generaciones", tal es, tradicionalmente, el sentido efectivo de la historia y en consecuencia el sentido de la génesis de lo que hemos llamado, en un sentido universal, el "mundo moderno". Esta doctrina puede pues servir de base a los desarrollos que seguirán.

La forma más conocida de la doctrina de las cuatro edades es la que reviste en la tradición greco-romana. Hesíodo habla de cuatro edades que sucesivamente están marcadas por el oro, la plata, el bronce y el hierro. A continuación inserta entre las dos últimas una quinta edad, la edad de los "héroes", que, tal como la contemplamos no tiene otro significado que el de una restauración parcial y especial de un estado primordial([1]). La misma doctrina se expresa, en la tradición hindú, bajo la forma de cuatro ciclos llamados respectivamente **satyâ-yuga**, (o **kortâ-yuga**), **tetrâ-yuga**, **vâpara-yuga** y **kali-yuga** (es decir "edad sombría)([2]), al mismo tiempo que mediante la imagen de la desaparición progresiva, en el curso de estos ciclos, de las cuatro patas o fundamentos del toro símbolo del **dharma**, la ley tradicional. La enseñanza irania es similar a la helénica: cuatro edades marcadas por el oro, la plata, el acero y una "aleación de hierro"[(3)]. La misma concepción, presentada en términos prácticamente idénticos, se encuentra en la enseñanza caldea.

---

[1] *HESIODO, Op et Die vv. 109, sigs.*

[2] *Cf. por ejemplo Mânavadharmashastra, I, 81 y sigs* .

[3] *Cf. F. CUMONT,* ***La fin du monde selon les Mages occidentaux (Rev. Hist. Relig.****, 1931, nn. 1-2-3, pags, 50 y sigs.).*

En una época más reciente, aparece la imagen del carro del universo, cuádriga conducida por el dios supremo y arrastrada en una carrera circular por cuatro caballos representantes de los elementos. Cada edad está marcada por la superioridad de uno de estos caballos que arrastra a los otros, según la naturaleza simbólica más o menos luminosa y rápida del elemento que representa[4].

La misma concepción reaparece, aunque modificada, en la tradición hebraica. En los Profetas, se habla de una estatua espléndida, cuya cabeza es de oro, el torso y los brazos de plata, el vientre y los muslos de cobre, y finalmente las piernas y los pies de hierro y arcilla: estatua cuyas diferentes partes, así divididas, representan cuatro "reinos" que se suceden a partir del reino del oro del "rey de reyes" que ha recibido "del dios del cielo, poder, fuerza y gloria"[5]. En Egipto, es posible que la tradición, referida por Eusebio, relativa a tres dinastías distintas, constituidas respectivamente por dioses, semidioses y manes[6]), corresponda a las tres primeras eras, las de oro, plata y bronce. Se puede considerar como una variante de la misma enseñanza las antiguas tradiciones aztecas relativas a los cinco soles o ciclos solares, de los que los cuatro primeros corresponden a los elementos y donde aparece, como en las tradiciones euro-asiáticas, las catástrofes del fuego y del agua (diluvio) y las luchas contra los gigantes que caracterizan, como veremos, el ciclo de los "héroes", añadido por Hesiodo a las otros cuatro[7]. Bajo formas diferentes, y de una forma más o menos fragmentaria, el recuerdo de esta tradición se encuentra igualmente entre otros pueblos.

Algunas consideraciones generales no serán del todo inútiles antes de abordar el examen del sentido particular de cada período. La concepción tradicional contrasta en efecto de la manera más neta con los puntos de vista modernos relativos a la prehistoria y al mundo de los orígenes. sostener, como se debe tradicionalmente hacer, que haya existido,m en el origen, no el hombre animalesco de las cavernas, sino un "más que hombre", sostener que haya existido, desde la más alta prehistoria, no solo una "civilización", sino también una "era de los dioses"[8]), es, para muchos, que, de una forma u otra, creen en la buena nueva del darwinismo, caer en la mera "mitología". Esta mitología, sin embargo, no somos nosotros quienes la hemos inventado hoy. Sería preciso explicar su existencia, explicar porque, en los testimonios más antiguos de los mitos y escritos de la antigüedad, no se encuentra nada que confirme el "evolucionismo", y porqué por el contrario se encuentra, la idea constante de un pasado mejor, más luminoso y suprahumano ("divino"); sería preciso explicar porque se ha

---

4 *Cf. DION CHRYSOST.*, ***Or.***, *XXXVI, 39 y sigs.*

5 ***DANIEL****, II, 31, 45.*

6 *Cf. E.V. WALLIS BUDGE,* ***Egyp in the neolithic and archaic periods****, London, 1902, v. I, pag. 164 y sigs.*

7 *Cf. REVILLE,* ***Relig. du Mexique****, cit., pag. 196-198.*

8 *Cf. CICERON,* ***De Leg.****, II, 11: "Antiquitas proxime accedit ad Deos".*

hablado tan poco de los "orígenes animales", por que uniformemente se ha tratado, por el contrario, del parentesco originario entre hombres y dioses y porque ha persistido el recuerdo de un estado primordial de *inmortalidad*, ligado a la idea de que la ley de la muerte ha aparecido en un momento determinado y, a decir verdad, como un hecho contranatura o una anatema. Según dos testimonios característicos, la "caída" ha sido provocada por la mezcla de la raza "divina" con la raza humana en sentido estricto, concebida como una raza inferior, algunos textos llegan incluso hasta comparar la "falta" con la *sodomía*, con la unión carnal con animales. Existió primeramente el mito de los Ben-Elohim, o "hijos de los dioses", que se unieron a las hijas de los "hombres" de forma que finalmente "toda carne hubo corrompido su vía sobre la tierra"[9]). Hay, por otra parte, el mito platónico de los Atlantes, concebidos igualmente como descendientes y discípulos de los dioses, quienes, mediante la unión repetida con los humanos, perdieron su elemento divino, y terminaron por dejar predominar en ellos a la naturaleza humana sensible[10]. A propósito de épocas más recientes, la tradición, en sus mitos, se refiere frecuentemente a razas civilizadoras y a luchas entre las razas divinas y razas animalescas, ciclópeas o demoníacas. Son los Ases en lucha contra los *Elementarwessen*; son los olímpicos y los "Héroes" en lucha contra los gigantes y los monstruos de la noche, de la tierra o del agua; son los Deva arios lanzados contra los Asura, "enemigos de los héroes divinos"; son los Incas, los dominadores que imponen su ley solar a los aborígenes de la "Madre Tierra"; son los Tuatha de Danann que, según la historia legendaria de Irlanda, se afirmaron contra las razas monstruosas de los Fomores. Y se podrían citar otros muchos ejemplos. Podemos después pues que la enseñanza tradicional conserva perfectamente el recuerdo en tanto que substrato anterior a las civilizaciones creadas por las razas superiores- de linajes que pudieran corresponder a los tipos animalescos e inferiores del evolucionismo; pero el error característico de éste es considerar estos linajes animalescos como absolutamente originales, mientras que no lo son más que de una manera relativa, y concebir como formas "evolucionadas" a formas de cruce que presuponen la aparición de *otras* razas, superiores biológicamente y en tanto que civilización, originarias de otras regiones y que, sea en razón de su antigüedad (como es el caso de las razas "hiperbóreas" y "atlántica"), sea por motivos geofísicos, no dejaron más que huellas difíciles de encontrar cuando el investigador no se apoya más que sobre testimonios arqueológicos y paleontológicos, los únicos que son accesibles a la investigación profana.

---

9 ***Genesis**, VI, 4 y sigs.*

10 *PLATON,**ritias**, 110 c; 120 d-e, 121 a-b. "Su participación en la naturaleza divina comenzó a disminuir en razón de múltiples y frecuentes mezclas con los mortales y la naturaleza humana prevaleció". Se dice igualmente que las obras de esta raza eran debidas, no solo a su respecto a la ley, sino "a la continuidad de la acción de la naturaleza divina en ella".*

Es muy significativo, por otra parte, que las poblaciones donde predomina aun lo que se presume es el estado original, primitivo y bárbaro de la humanidad, no confirman en absoluto la hipótesis evolucionista. Se trata de linajes que, en lugar de evolucionar, tienden a extinguirse, lo que prueba que son precisamente residuos degenerados de ciclos cuyas posibilidades vitales están agotadas, o bien de elementos heterogéneos, de linajes retrasados respecto a la corriente central de la humanidad. Esto es cierto para el hombre de Neanderthal, cuya extrema brutalidad morfológica parece emparentarlo con el "hombre mono" y que desapareció misteriosamente en cierta época. Las razas que han aparecido tras él -el hombre de Aurignac y sobre todo el hombre de Cro-Magnon- cuyo tipo es hasta tal punto superior que se puede ya reconocer en él el origen de muchas razas humanas actuales, no pueden ser considerados como una "forma evolutiva" del hombre de Neanderthal. Otro tanto ocurre con la raza de Grimaldi, igualmente extinguida. En cuanto a los pueblos "salvajes" aun existentes: no evolucionan, también se extinguen; cuando se "civilizan" no se trata de una "evolución", sino casi siempre de una brusca mutación que afecta a sus posibilidades vitales. En realidad, la posibilidad de evolucionar o de decaer no puede superar ciertos límites. Algunas especies guardan sus características incluso en condiciones relativamente diferentes de las que les son naturales. En casos semejantes, otras, por el contrario, se extinguen, o bien se producen mezclas con otros elementos, que no implican, en el fondo, ni asimilación, ni verdadera evolución sino que entrañan más bien algo comparable a los procesos contemplados por las leyes de Mendel sobre al herencia: el elemento primitivo, desaparecido en tanto que unidad autónoma, se mantiene en tanto que herencia latente separada, capaz de reproducirse esporádicamente, pero siempre con un carácter de heterogeneidad en relación al tipo superior.

Los evolucionistas creen mantenerse "positivamente" en los hechos. No dudan que los hechos, en sí mismos, son mudos, y que los mismos hechos, interpretados de manera diversa, atestiguan a favor de los temas más diversos. Así, alguién ha podido demostrar que, en último análisis, todos los datos considerados como pruebas de la teoría de la evolución, podrían igualmente venir en apoyo de la tesis contraria, tesis que, en más de un aspecto, corresponde a la enseñanza tradicional, a saber que no solo el hombre está lejos de ser un producto de la "evolución" de especies animales, sino que muchas especies animales deben ser consideradas como ramas laterales en las cuales ha abortado un impulso primordial, que no se ha manifestado, de forma directa y adecuada más que en las razas humanas superiores[11]. Antiguos mitos hablan de razas divinas en lucha contra entidades monstruosas o demonios animalescos antes que apareciera la

---

11 *Cf. E. DACQUE,* ***Die Erdzeitalter****, München, 1929;* ***Urwelt, Sage und Menscheit****, München, 1928;* ***Leben als Symbol****, München, 1929. E. MARCONI,* ***Historia de la involución natural****, Lugano, 1915 y también D. DEWAR,* ***The transformist illusion****, Tenessee, 1957.*

raza de los mortales (es decir la humanidad en su forma más reciente). Estos mitos podrían referirse, entre otros,a la lucha del principio humano primordial contra las potencialidades animales que lleva en él y que se encuentran, por así decir, separadas y dejadas atrás, bajo la forma de razas animales. Los pretendidos "ancestros" del hombre (tales como el antropoide y el hombre glaciar), representaron a los primeros vencidos en la lucha en cuestión: elementos mezclados con ciertas potencialidades animales o arrastrados por estas. Si, en el totemismo, que se refiere a sociedades inferiores, la noción del ancestro colectivo y mítico del clan se confunde a menudo con la del demonio de una especie animal dada, es preciso ver precisamente en ello el recuerdo de un período de mezclas de este tipo.

Sin querer abordar los problemas, en cierta medida trascendentes, de la antropogénesis, que no entrar en el marco de esta obra, observaremos que una interpretación posible de la ausencia de fósiles humanos y de la presencia *exclusiva* de fósiles animales en la más alta prehistoria, sería que el hombre primordial (si se puede llamar así a un tipo de hombre muy diferente del de la humanidad histórica) ha entrado el último en este proceso de materialización, que, -después de haberse dado en los animales- ha dado a sus primeras ramas ya degenerantes, desviadas, mezcladas con la animalidad un organismo susceptible de conservarse bajo la forma de fósiles. Conviene referir el recuerdo, guardado en algunas tradiciones, de una raza primordial "de huesos débiles" o "blandos", precisamente a esta circunstancia. Por ejemplo Li-tze (V), hablando de la región hiperbórea, donde toma nacimiento, como veremos, el ciclo actual, indica que "sus habitantes (asimilados a los "hombres trascendentes") tenían los huesos "débiles". En una época menos lejana, el hecho de que las razas superiores, venidas del Norte, no practicasen la inhumación, sino la incineración de los cadáveres, es otro factor a considerar en el problema que plantea la ausencia de osamentas.

Pero, se nos dirá, de esta fabulosa humanidad, !no existen huellas de otro tipo¡ Aparte de la ingenuidad de pensar que seres superiores hayan podido existir sin dejar huellas tales como ruinas, instrumentos de trabajo, armas, etc., conviene señalar que subsisten restos de obras ciclópeas, que no denotan siempre, ciertamente, la existencia de una alta civilización, pero se remontan a épocas bastante lejanas (los círculos de Stonehenge, las enormes piedras colocadas en equilibrios milagrosos, la ciclópea *"piedra cansada"* en Perú, los colosos de Tiwanaco, etc.) y que dejan perplejos a los arqueólogos respecto a los medios empleados, en cuanto a los medios necesarios para reunir y transportar los materiales de construcción. Remontándonos más lejos en el tiempo, se tiene tendencia a olvidar lo que por otra parte se admite, o al menos, no se excluye, a saber la desaparición de antiguas tierras y la formación de territorios nuevos. Hay que formular

la pregunta, por otra parte, de si es inconcebible que una raza en relación espiritual directa con las fuerzas cósmicas, como la tradición admite para los orígenes, haya podido existir antes que se empezara a trabajar la materia, piedra o metal, como deben hacer quienes no disponen de otros medios para actuar sobre las cosas y los seres. Hoy está fuera de duda que "el hombre de las cavernas" es patrimonio de la fantasía: se empieza a suponer que las cavernas prehistóricas (muchas de las cuales muestran una orientación sagrada) no eran, para el hombre "primitivo", habitáculos de bestia, sino, por el contrario, lugares de culto, y que permanecieron bajo esta forma incluso en épocas indudablemente "civilizadas" (por ejemplo el culto greco-minoico de las cavernas, las ceremonias y los retiros iniciáticos sobre el Ida), que es natural no encontrar allí, en razón de la protección natural del lugar, huellas que el tiempo, los hombres y los elementoshubieran impedido, de otra forma que llegaran hasta nosotros.

De forma general, la Tradición ha enseñado, y es esta una de sus ideas fundamentales, que el estado de conocimiento y de civilización fue el estado natural, sino del hombre en general, al menos de ciertas élites de los orígenes; que el saber no fue en principio "construido" y adquirido, que la verdadera soberanía no extrae su origen de los bajo. Joseph de Maistre tras haber mostrado que lo que un Rousseau y similares habían presumido era el estado natural (aludiendo a los salvajes) no es más que el último grado de embrutecimiento de algunos linajes dispersados o víctimas de consecuencias de ciertas degradaciones o prevaricaciones que alteraron su sustancia más profunda[12], dice muy justamente: "Estamos ciegos sobre la naturaleza y la marcha de la ciencia por un sofisma grosero, que ha fascinado a todos: es juzgar el tiempo donde los hombres veían los efectos en las causas, por aquel donde se elevan penosamente los efectos a las causas, donde no se ocupan más que de los efectos, donde dicen que es inútil ocuparse de las causas, donde no saben ni siquiera lo que es una causa"[13]. Al principio,m "no solamente los hombres han comenzado por la ciencia, sino por una ciencia diferente de la nuestra y superior a la nuestra; el hecho de que comenzara más alto la volvía ´más peligrosa; y esto explica porque la ciencia en su principio fue siempre misteriosa y encerrada en los templos, donde se extinguió finalmente, *cuando esta llama ya no servía más que para arder*"[14]. Y es entonces que poco a poco, a título de sucedáneo, empieza a formarse la *otra* ciencia, la ciencia puramente humana y física, de la que los modernos están tan orgullosos y con la cual han creído poder medir todo lo que, a sus

---

12 *J. DE MAISTRE,* ***Soirées de ST. Pétersbourg****, Paris, 1960, pag. 59.*

13 ***Ibid.****, pag. 60.*

14 ***Ibid.****, pag. 75. Uno de los hechos que J. DE MAISTRE (****ibid****, pags. 96-97 y* ***II entretien, passim****) pone de relieve es que las lenguas antiguas ofrecen un alto grado de esencialidad y de lógica superior a las madernas, haciendo presentir un principio oculto de organicidad formadora, que no es simplemente humano, sobre todo cuando, en las lenguas antiguas o "salvajes", figuran fragmentos evidentes de lenguas aun más antiguas destruidas u olvidadas. Se sabe que Platón había expresado ya ideas análogas.*

ojos, es civilización, mientras que esta ciencia no representa más que un vano intento de desprenderse, gracias a sucedáneos, de un estado no natural y en absoluto original, de degradación, del que ni siquiera se tiene conciencia.

Es preciso admitir, sin embargo, que indicaciones de este tipo no pueden ser más que una débil ayuda para quien no está dispuesto a cambiar su mentalidad. Cada época tiene su "mito" que refleja un estado colectivo determinado. El hecho de que a la concepción aristocrática de un origen de "lo alto", de un pasado de luz y de espíritu, se haya sustituido en nuestros días la idea democrática del evolucionismo, que hace derivar lo superior de lo inferior, el hombre del animal, la civilización de la barbarie, corresponde menos al resultado "objetivo" de una investigación científica consciente y libre, que a una de las numerosas influencias que, por vías subterráneas, al advenimiento en el mundo moderno de las capas inferiores del hombre sin tradición, ha ejercido sobre el plano intelectual,. histórico y biológico. Así, no hay que ilusionarse: algunas supersticiones "positivas" encontrarán siempre el medio de crearse coartadas para defenderse. No son "hechos" nuevos los que podrán llevar a reconocer horizontes diferentes, sino una nueva actitud ante estos hechos. Y todo intento de valorizar, sobre el plano científico lo que vamos a exponer sobre el punto de vista dogmático tradicional, no podrá triunfar más que len aquellos que están ya preparados espiritualmente para acoger conocimientos de este tipo.

2.
LA EDAD DE ORO

Nos dispondremos ahora a definir, primero sobre el plano ideal y morfológico, y luego sobre el plano histórico, en el tiempo y en el espacio, los ciclos correspondientes a las cuatro edades tradicionales. Empezaremos por la edad de oro.

Esta edad corresponde a una civilización de los orígenes, cuya concordancia con lo que hemos llamado espíritu tradicional era tan natural como absoluta. Por ello frecuentemente se encuentran para designar tanto el "lugar" como la raza a la que la edad de oro está histórica y supra-históricamente relacionada, los símbolos y los atributos que convienen a la función suprema de la realeza divina (símbolos de polaridad, solaridad, altitud, estabilidad, gloria, "vida" en sentido eminente). Durante las épocas ulteriores y en el seno de tradiciones particulares, ya mezcladas y dispersas. Este hecho permite -en un tránsito, por decirlo así, de la derivada a la integral- deducir los títulos mismos y los atributos de estas capas dominadoras, los elementos propios que caracterizan la naturaleza de la primera edad.

Esta edad es esencialmente la edad del **ser**, es decir de la **verdad** en sentido trascendente(1). Esto es lo que se desprende no solo del término hindú **satya-yuga** que lo designa, en donde **sat** quiere decir ser, o **satya**, la verdad, sino probablemente también de la palabra Saturno, que designa en latín al rey o dios de la edad de oro. Saturnus, corresponde al Kronos helénico, y evoca obscuramente la misma idea; su nombre está formado por la raíz aria **sat**, que quiere decir ser, unida a la desinencia atributiva **urnus**, (como en nocturnus, etc.) (2). Para expresar la edad de lo que es, es decir de la estabilidad espiritual, se verá más adelante que, en algunas representaciones del lugar original en donde este ciclo se desarrolla, se utilizan frecuentemente los símbolos de la "tierra firme" en medio de las aguas, la "isla", el monte o de la "tierra media". El atributo **olímpico** es pues aquel que mejor le conviene.

En tanto que edad del ser, la primera edad es también, en sentido eminente, la edad de los vivientes. Según Hesíodo, la muerte - esta muerte que es verdaderamente un fin y no deja tras ella sino el Hades (2a)- no habría aparecido más que en el curso de las dos últimas edades (de hierro y de bronce). En la edad de Kronos, la vida era "similar a la de dos dioses. Existía una "eterna juventud de fuerza". El ciclo se cerró, "pero los hombres permanecieron en una forma invisible (3), alusión a la doctrina ya mencionada de la ocultación de los representantes de la tradición primordial y de su centro. En el

reino del iranio Yima, rey de la edad de oro, no se habría conocido ni la enfermedad ni la muerte, hasta que nuevas condiciones cósmicas hubieran forzado la retirada a un refugio "subterráneo" en el que sus habitantes escapan al sombrío y doloroso destino de las nuevas generaciones (4), (5). Yima, "el Espléndido, el Glorioso, el que entre los hombres es semejante al sol", hizo de forma que, en su reino, la muerte no existiera (6). Según los helenos y romanos, en el reino de oro de Saturno, los hombres y los dioses inmortales habrían vivido una misma vida; igualmente, los dominadores de la primera de las dinastías míticas egipcias son llamados dioses, seres divinos y, según el mito caldeo, la muerte no habría reinado universalmente más que el la época postdiluviana, cuando los "dioses" hubieron dejado a los hombres la muerte y conservado solo para ellos la vida (7). Las tradiciones célticas, por su parte, utilizan, el término Tir na mBeo, la "Tierra de los Vivientes" y Tir na hOge, la "Tierra de la Juventud" (9) para designar una isla o tierra atlántica misteriosa que, según la enseñanza druídica, fue el lugar de origen de los hombres (8). En la leyenda de Echtra Condra Cain, este se identifica con el "País del Victorioso" -Tir na Boadag- al que se le llama "el País de los Vivientes, donde no se conoce ni la muerte ni la vejez" (10).

Por otra parte, la relación constante que existe entre la primera edad y el **oro**, evoca lo que es incorruptible, solar, resplandeciente, luminoso. En la tradición helénica, el oro correspondía al esplendor radiante de la luz y a todo lo que es sagrado y grande -tal como dice Píndaro (11); igualmente se califica al oro de luminoso, radiante, bello y regio (12). En la tradición védica el "germen primordial", el **hiranya-garbha** es de oro, y más generalmente, se dice: "De oro, en verdad, es el fuego, la luz y la vida inmortal" (13). Ya hemos tenido la ocasión de mencionar la concepción según la cual, en la tradición egipcia, el rey esta "hecho de oro", en la medida en que por "oro" se entiende el "fluido solar" constitutivo del cuerpo incorruptible de los dioses celestes y de los inmortales, si bien el título "de oro" del rey -"Horus cuya sustancia es de oro"- designaba simplemente su origen divino y solar al mismo tiempo que su incorruptibilidad e indestructibilidad (14). Así mismo, Platón (15) considera el oro como el elemento diferenciador que definía la naturaleza de la raza de los dominadores. La cumbre de oro del Monte Meru, considerado como "polo", patria original de los hombres y residencia olímpica de los dioses, el oro de la "antigua Asgard", residencia de los Ases y de los reyes divinos nórdicos, situada en la "tierra del Centro" (16), el oro del "País puro" **Tsing ta**, y lugares equivalentes de los que se habla en las tradiciones extremo-orientales, etc. expresan la idea según la cual el ciclo original vino a manifestar, de forma particular y eminente, su cualidad espiritual simbolizada por el oro. Y debe recordarse además que en numerosos mitos donde se trata del depósito o de la transmisión de un objeto de oro (desde el mito de las Hespérides hasta el de las Nixas

nórdicas y de los tesoros de oro de las montañas dejados por los aztecas), no se trata en realidad más que del depósito y de la transmisión de algo que hace referencia a la tradición primordial. En el mito de los Eddas, cuando, tras el **ragna-rök**, "el obscurecimiento de los dioses", nacen una nueva raza y un nuevo sol y los Ases se encuentran reunidos de nuevo, descubren la milagrosa tablilla de **oro** que habían poseído en los orígenes (17).

Las nociones equivalentes, relativas a la primera edad, de luz y esplendor, de "gloria" en el sentido específicamente triunfal ya indicado a propósito del **hvarenô** mazdeano (17a) precisan igualmente el simbolismo del oro. La tierra primordial habitada por la "semilla" de la raza aria y por el mismo Yima, el "Glorioso, el Resplandeciente" -el Airyanem Vaejô- aparece, en efecto, en la tradición irania, como la primera creación luminosa de Ahurá Mazda (18). El Çveta-dvipa, la isla o tierra blanca del norte, que es una representación equivalente (al igual que el Aztlan, residencia septentrional original de los aztecas, cuyo nombre implica igualmente la isla de blancura y luminosidad)(19), es, según la tradición hindú, el lugar del **tejas**, es decir de una fuerza irradiante, donde habita el divino Narayana considerado como la "luz", "aquel en quien resplandece un gran fuego, irradiando en todas direcciones". En las tradiciones extremo-orientales, según una transposición supra-histórica, el "país puro", donde no existe más que la cualidad viril y que es "nirvana" -**ni-pan**- se encuentra la residencia de Amitâbha -Mi-tu- que significa igualmente "gloria", "luz ilimitada" (20). La Thule de los Griegos, según una idea muy extendida, tuvo el carácter de "Tierra del Sol": **Thule ultima a sole nomen habens**. Si esta etimología es oscura e incierta, no es menos significativa la idea que los antiguos se hacían de esta región divina (21) y corresponde al carácter solar de la "antigua Tlappallan", la Tulan o Tula (contracción de Tonalan - el lugar del Sol), patria original de los Toltecas y "paraíso" de sus héroes. Evoca igualmente el país de los Hiperbóreos, que según la geografía sagrada de antiguas tradiciones, era una raza misteriosa que habitaba en la luz eterna y cuyo país habría sido la residencia y la patria del Apolo délfico, el dios dórico de la luz -el Puro, el Resplandeciente, representado también como un dios "de oro" y un dios de la edad de oro (22). Algunos linajes, **a la vez reales y sacerdotales**, como el de los Boreades, extrajeron precisamente su dignidad "solar" de la tierra apolínea de los Hiperbóreos (23). Y no costaría mucho poder multiplicar los ejemplos.

Ciclo del **Ser**, ciclo **solar**, ciclo de la **Luz** entendido como **gloria**, ciclo de los **Vivientes** en sentido eminente y trascendente, tales son pues, según los testimonios tradicionales, los caracteres de la primera edad, de la edad de **oro**, "era de los dioses".

3
EL "POLO" Y LA SEDE HIPERBOREA

Interesa examinar ahora un atributo particular de la edad primordial, que permite referir a esta representaciones histórico-geográficas muy precisas. Ya hemos hablado del simbolismo del "polo", Isla o tierra firme que representa la estabilidad espiritual opuesta a la contingencia de las aguas, utilizada como residencia de los hombres trascendentes, héroes o inmortales; al igual que la montaña, la "altitud" o la región suprema, con los significados olímpicos que le están asociados, se unieron frecuentemente, en las tradiciones antiguas, al simbolismo "polar" aplicado al centro supremo del mundo y al arquetipo de toda "dominación" en el sentido superior del término(1).

Pero, fuera de este aspecto simbólico, numerosos datos tradicionales, muy precisos, mencionan el **norte** como emplazamiento de una isla, una tierra o una montaña, cuyo significado se confunde con el del lugar de la primera edad. Se trata pues de un conocimiento que tuvo un valor a la vez espiritual y real, por el hecho de que se aplica a una situación donde el símbolo y la realidad se identificaron, donde la historia y la suprahistoria, en lugar de aparecer como elementos separados, se fundieron por ósmosis uno a través del otro. Es en este punto preciso donde se pueden insertar los acontecimientos condicionados por el tiempo. Según la tradición, en una época de la alta prehistoria que corresponde a la edad de oro o edad del "ser", la isla o tierra "polar" simbólica habría sido una región real situada en el septentrión, próxima del lugar donde hoy se encuentra el polo ártico. Esta región estaba habitada por seres que poseerían una espiritualidad no-humana a la que corresponden, como hemos visto, las nociones de "gloria", de oro, de luz y de vida y que fue evocada más tarde por el simbolismo sugerido precisamente por su sede; estos seres constituyeron la raza dueña de la tradición urania en estado puro y "uno" y fue la fuente central y más directa de las formas y de las expresiones variadas que esta tradición revistió en otras razas y civilizaciones(2).

El recuerdo de esta sede ártica forma parte de las tradiciones de numerosos pueblos, bajo la forma de alusiones geográficas reales o de símbolos de su función y de su sentido original, alusiones y símbolos frecuentemente trasladados -como veremos- a un plano supra-histórico, o bien aplicados a otros centros susceptibles de ser considerados como reproducciones de este centro original. Es por esta razón que se constatan frecuentemente interferencias de recuerdos, es decir, de nombres, mitos y localizaciones, donde el ojo avisado puede fácilmente discernir los elementos

constitutivos. Es interesante revelar muy particularmente la interferencia del tema ártico con el tema **atlántico**, del misterio del Norte con el misterio de Occidente. El centro principal que sucedió al polo tradicional original habría sido, en efecto, atlántico. Se sabe que por una razón de orden astrofísico, a saber la inclinación del eje terrestre, los climas se desplazan según las épocas. Sin embargo, según la tradición, esta inclinación se habría producido en un momento determinado y en virtud de una sintonía entre un hecho físico y un hecho metafísico: como si un desorden de la naturaleza reflejase un hecho de orden espiritual. Cuando Li-tseu (c.V) habla, bajo una forma mítica, del gigante Kung-Kung que rompe la "columna del cielo", es a este acontecimiento al que se refiere. Se encuentran incluso, en esta tradición, alusiones más concretas donde se constatan, sin embargo, interferencias con hechos correspondientes a catástrofes posteriores: "Los pilares del cielo fueron destrozados. La tierra tembló sobre su base. En septentrion los cielos descendieron cada vez más. El sol, la luna y las estrellas cambiaron su curso [es decir que su curso apareció cambiado por motivo de la inclinación sobrevenida]. La tierra se abrió y las aguas encerradas en su seno hicieron irrupción e inundaron los diferentes países. El hombre se había revuelto contra el cielo y el universo cayó en el desorden. El sol se oscureció. Los planetas cambiaron su curso [según la perspectiva ya indicada] y la gran armonía del cielo fue destruida"(3). De todas formas, el hielo y la noche eterna no descendieron más que en un momento determinado sobre la región polar. La emigración que resultó marcó el fin del primer ciclo y la apertura del segundo, el inicio de la segunda gran era, el ciclo atlántico.

Textos arios de la India, como los **Veda** y el **Mahabharata**, conservaron el recuerdo de la región ártica bajo forma de alusiones astronómicas y calendarios, que no son comprensibles más que en relación a esta región (4). En la tradición hindú, la palabra **dvipa**, que significa textualmente "continente insular" se emplea frecuentemente, en realidad, para designar a los diferentes ciclos, por transposición temporal de una noción espacial (ciclo = isla). Se encuentra en la doctrina de los **dvipa** referencias significativas al centro ártico, mezcladas en ocasiones con otros datos. La **çveta-divîpa**, o "isla del esplendor", que hemos mencionado está localizada en el extremo septentrión y se habla frecuentemente de los Uttarakura como una raza originaria del Norte. Pero el **çveta-dvîpa** al igual que el **kura** forman parte del **jambu-dvîpa**, es decir, del **"continente insular polar**, que es el **primero** de los diferentes **dvîpa**, y al mismo tiempo su centro común. Su recuerdo se mezcla con el del **saka-dvîpa**, situado en el "mar blanco" o "mar de leche", es decir en el mar ártico. No se habrá producido desviación en relación a la norma y a la ley de lo alto: cuatro castas, correspondientes a las que ya hemos mencionado, veneraron a Visnú bajo su forma solar, estando así emparentado con el Apolo hiperbóreo(5). Según el **Kurma-purana** la sede de este

Visnú solar -cuyo símbolo era la esvástica, cruz gamada o "cruz polar"- coincide también, con el **çveta-dvîpa**, del que se dice en el **Padmapurana** que más allá de todo lo que es miedo y agitación samsárica, es la residencia de los grandes ascetas, **mahayogi**, y de los "hijos de Brhama" (equivalentes a los "hombres trascendentes" residentes en el norte de los que se habla en la tradición china): viven próximos a Hari, que es Visnú representado como "el Rubio" o "el Dorado" y cerca de un trono simbólico "sostenido por leones, resplandeciendo como el sol e irradiando como el fuego". Son variantes del tema de la "tierra del Sol". Sobre el plano doctrinal, se encuentra un eco de este tema en el hecho, ya mencionado, de que la vía de los **deva-yâna** que, contrariamente a la del retorno a los manes o a las Madres, conduce a la inmortalidad solar y a los estados supraindividuales del ser, fue llamada la vía del norte: en sánscrito, norte, **uttara**, significa igualmente la "región más elevada" o "suprema" y se llama **uttarâyana**, camino septentrional, al recorrido del sol entre los solsticios de invierno y de verano, que es precisamente una vía "ascendente" (6).

Recuerdos aún más precisos se conservaron entre los Arios del Irán. La tierra original de los arios, creada por el dios de la luz, la tierra donde se encuentra la "gloria", donde, simbólicamente, habría "nacido" Zaratustra, donde el rey solar Yima habría encontrado a Aurá Mazda, es una tierra situada en el extremo norte. Y allí se guarda el recuerdo preciso de la congelación. La tradición refiere que Yima fue advertido de la proximidad de "inviernos fatales"(7) y que instigados por el dios de las tinieblas, se lanzó con el Arianem Vaejo la "serpiente del invierno". Entonces "hubo diez meses de invierno y dos de verano" y hubo "frío en las aguas, y en las tierras, frío para la vegetación. El invierno se abatió con sus peores calamidades"(8). Diez meses de invierno y dos de verano, tal es el clima del Artico.

La tradición nórdico-escandinava, de carácter fragmentarios, presenta diversos testimonios confusamente mezclados, donde se encuentran sin embargo huellas de acontecimientos análogos. El Asgard, la residencia de oro primordial de los Ases, se localiza en el Mitgard, la "Tierra Media". Esta tierra mítica fue identificada a su vez ya sea con Gardarica, una región casi ártica, como con la "isla verde" o "tierra verde" que figura en la cosmología como la primera tierra salida del abismo Ginungagap, y que quizás no esté carente de relación con Groenlandia, **Grünes Land**. Groenlandia, como su mismo nombre parece indicar, presentó hasta el tiempo de los godos, una rica vegetación y no había sido afectada por la congelación. Hasta el inicio de la Edad Media, subsistió la idea de que región del norte habría sido la cuna de algunas razas y de ciertos pueblos(9). Por otra parte, los relatos épicos relativos a la lucha de los dioses contra el destino, **rök**, que terminó por golpear su tierra -relatos en los cuales recuerdos

del pasado interfirieron con temas apocalípticos- pueden ser considerados como ecos del declive del primer ciclo. Se encuentra aquí, como en el **Vendïdâd**, el tema de un invierno terrible. Al desencadenamiento de las naturalezas elementales se añade el obscurecimiento del sol; el **Gylfaginnin** habla del temible invierno que precedió al final, menciona tempestades de nieve que impidieron gozar de las bonanzas del sol. "El mar se alzó en tempestad y tragó las tierras; el aire se volvió glacial y el viento acumuló masas de nieve" (10).

En la tradición china, la región nórdica, el país de los "hombres trascendentes", se identifica frecuentemente con el país de la "raza de los huesos blandos". A propósito de un emperador de la primera dinastía se cita un lugar situado sobre el mar del Norte, ilimitado, sin intemperies, con una montaña (Hu-Ling) y una fuente simbólicas, llamado "extremo Norte" y que Mu, otra figura imperial, (11) debió abandonar muy entristecido. El Tíbet conserva igualmente el recuerdo de Tshan Shambaya, la mística "Ciudad del Norte", la Ciudad de la "paz", presentada igualmente como una isla donde -al igual que el Zaratustra del **aryanem vâejo**- habría "nacido" el héroe Guesar. Y los maestros de las tradiciones iniciáticas tibetanas dicen que los "caminos del Norte" conducen al yogi hacia la gran liberación (12).

En América, la tradición constante relativa a los orígenes, tradición que se encuentra hasta el Pacífico y la región de los Grandes Lagos, habla de la tierra sagrada del "Norte lejano", situada cerca de las "grandes aguas", de donde habrían venido los antepasados de los Nahua, los Toltecas y Aztecas. Tal como hemos dicho, el nombre de Aztlan, que designa frecuentemente esta tierra, implica también -como el **çveta-dvîpa** hindú- la idea de blancura, de tierra blanca. Las tradiciones nórdicas, guardan el recuerdo de una tierra habitada por razas gaélicas, próxima al golfo de San Lorenzo, llamada "Gran Irlanda" o Hvitramamaland, es decir, "país de los hombres blancos" y los nombres de Wabanikis y Abenikis, que los indígenas llevan en estas regiones, proceden de Wabeya, que significa "blanco" (13). Algunas leyendas de América Central mencionan cuatro antepasados primordiales de la raza Quiché que intentan alcanzar Tula, la región de la luz. Pero no encuentran más que hielo; el sol jamás aparece. Entonces se separan y pasan por el país de los Quichés (14). Esta Tula o Tulán, patria originaria de los toltecas, de la que probablemente extrajeron su nombre y llamaron Tolla, el centro del Imperio que fundaron más tarde sobre la meseta de Méjico, representaban también la "tierra del Sol". Esta, ciertamente, es localizable en ocasiones en el Este de América, es decir, en el Atlántico; pero esto se debe verosímilmente al recuerdo de una sede ulterior (a la cual corresponde quizás más particularmente el Atzlan), que recuperó durante un cierto tiempo, la función de la Tula primordial cuando el hielo se enseñoreó de lo zona y el sol

desapareció (15). Tula corresponde manifiestamente a la Thule de los griegos, aunque este nombre, por razones de analogía haya servido igualmente para designar a otras regiones.

Según las tradiciones greco-romanas, Thule se habría encontrado en el mar que lleva precisamente el nombre del dios de la edad de oro, Mare Cronium, y que corresponde a la parte septentrional del Atlántico (16). En esta misma región las tradiciones más tardías situaron las islas que, sobre el plano del simbolismo y de la suprahistoria, se convirtieron en Islas Afortunadas, islas de los Inmortales (17), o isla Perdida, que, tal como la describía Honorius Augustodumensis en el siglo XII, "se oculta a la vista de los hombres, siendo descubierta solo casualmente, pero se oculta cuando se la busca". Thule se confunde pues con el país legendario de los hiperbóreos, situado en el extremo norte (18), de donde los linajes aqueos originarios llevaron el Apolo délfico, pero también con la isla Ogigia, "ombligo del mar", que se encuentra lejos, sobre el ancho océano (19) y que Plutarco sitúa en efecto en el norte de la (Gran) Bretaña, cerca del lugar ártico donde permanece aún, sumido en el letargo, Cronos, el rey de la edad de oro, allí el sol no desaparece más que una hora por día durante todo un mes y donde las tinieblas, durante esta única hora no son muy espesas, sino que recuerdan a un crepúsculo, exactamente como en el ártico (20). La noción confusa de la noche clara del norte contribuyó por otra parte a hacer concebir la tierra de los hiperbóreos como un lugar de luz sin fin desprovisto de tinieblas. Esta representación y este recuerdo fueron tan vivos, que subsistió un eco hasta en la romanidad tardía. La tierra primordial fue asimilada a la Gran Bretaña y se dice que Constancio Cloro se adelantó hasta allí con sus legiones, no tanto en busca de laureles de gloria militar, como para alcanzar la tierra "más próxima al cielo y más sagrada", para poder contemplar al padre de los dioses -es decir, a Cronos- y gozar de un "día casi sin noche", es decir para anticipar así la posesión de la luz eterna propia de las apoteosis imperiales (21). E incluso cuando la edad de oro se proyectó en el futuro como la esperanza de un nuevo **saeculum**, las reapariciones del símbolo nórdico no faltaron. Es el norte -**ab extremis finibus plagae septentrionalis**- que deberá alcanzar, por ejemplo, según Lactancio (22), el Príncipe poderoso que restablecerá la justicia tras la caída de Roma. Es en el norte donde "renacerá" el héroe tibetano, el místico e invencible Guesar, para restablecer un reino de justicia y exterminar a los usurpadores (23). Es en Shamballa, ciudad sagrada del norte, donde nacerá el Kalki-avatara, aquel que pondrá fin a la "edad sombría". Es el Apolo hiperbóreo, según Virgilio, quien inaugurará una nueva edad de oro y de los héroes bajo el signo de Roma (24). Y los ejemplos podrían multiplicarse.

Habiendo precisado estos puntos esenciales, no volveremos sobre esta manifestación de

la ley de solidaridad entre causas físicas y causas espirituales, en un dominio en el que se puede presentir el lazo íntimo unificador de lo que, en un sentido más amplio, puede llamarse "caida" -a saber la **desviación** de una raza absolutamente primordial- y la **inclinación** física del eje de la tierra, factor de cambios climáticos y de catástrofes periódicas para los continentes. Observaremos solamente que es después que la región polar se convirtiese en desierta, se pudo constatar la alteración y desaparición progresivas de la tradición original que debía llegar a la edad de hierro o edad oscura, **kali-yuga**,o "edad del lobo" (Edda) y, finalmente, a los tiempos modernos propiamente dichos.

4
EL CICLO NORDICO-ATLANTICO

En la emigración de la raza boreal, conviene distinguir dos grandes corrientes: una que se dirige del norte hacia el sur y otra -posterior- de occidente hacia oriente. Portadores del mismo espíritu, la misma sangre, el mismo sistema de símbolos, signos y vocablos, grupos de hiperbóreos alcanzaron primero América del Norte y las regiones septentrionales del continente euro-asiático. Tras varias decenas de miles de años parece que una segunda ola de emigración haya avanzado hasta América Central, concentrándose en una sola región, hoy desaparecida, situada en la región atlántica, donde habría constituido un centro a imagen del centro polar, que correspondería a la Atlántida de los relatos de Platón y Diodoro. Este desplazamiento y reconstitución explican las interferencias de nombres, símbolos y topografías que caracterizan, como hemos visto, los recuerdos relativos a las dos primeras edades. Es pues esencialmente de una raza y de una civilización **nórdico-atlántica** de lo que conviene hablar.

Desde la región atlántica, las razas del segundo ciclo habrían irradiado por América (de ahí derivarían los recuerdos, ya mencionados, de los Nahua, los toltecas y los aztecas relativos a su patria de origen), así como en Europa y Africa. Es muy probable que en el alto paleolítico, estas razas alcanzaron Europa occidental. Corresponderían, entre otras, a los Tuatha de Danann, la raza divina llegada a Irlanda desde la isla occidental de Avalon, guiada por Ogma grian-ainech, el héroe de "rostro solar", cuyo equivalente es el blanco y solar Quetzalcoatl, que habría llegado a América con sus compañeros de la "tierra situada más allá de las aguas". Antropológicamente, este sería el hombre de Cro-Magnon, aparecido, hacia el fin del período glaciar, en la parte occidental de Europa, en particular en la zona de la civilización franco-cantábrica de la Madeleine, Gourdon y Altamira, hombre ciertamente superior, como nivel cultural y como tipo biológico, al tipo aborigen del hombre glaciar y musteriense hasta el punto que se ha podido llamar a los hombre de Cro-Magnon "los Helenos del paleolítico". En lo que concierne a su origen, la afinidad de esta civilización con la civilización hiperbórea, que aparece en los vestigios de los pueblos del extremo-septentrión (civilización del reno) es muy significativa (1). Vestigios prehistóricos encontrados en las costas bálticas y friso-sajonas corresponderían al mismo ciclo y un centro de esta civilización se habría formado en una región en parte desaparecida, el Doggerland, la legendaria Vineta. Mas allá de España (2), otras olas alcanzaron Africa occidental (3); otras más, posteriormente, entre el paleolítico y el neolítico, probablemente al mismo tiempo que las razas de origen puramente nórdico, avanzaron, por vía continental, del nor-oeste al

sud-este, hacia Asia, allí donde se sitúa la cuna de la raza indo-europea, y más allá, hasta China (4), mientras que otras corrientes recorrieron el litoral septentrional de Africa (5) hasta Egipto donde alcanzaron, por mar, de las Baleares a Cerdeña, hasta los centros prehistóricos del mar Egeo. En lo que concierne, en particular, a Europa y al Próximo Oriente, aquí se encuentra el origen -que sigue siendo enigmático (como el de los hombres de Cro-Magnon) para la investigación positiva- de la civilización megalítica de los dólmenes, como la llamada del "pueblo del hacha de combate". Estos procesos se produjeron en su totalidad, en grandes olas, con flujos y reflujos, crecimientos y encuentros con razas aborígenes, o razas ya mezcladas o diversamente derivadas del mismo linaje. Así, del norte al sur, de occidente a oriente, surgieron por irradiaciones, adaptaciones o dominaciones, civilizaciones que, en el origen tuvieron, en cierta medida, la misma impronta, y frecuentemente la misma sangre, espiritualizada en las élites dominadoras. Allí donde se encuentran razas inferiores ligadas al demonismo telúrico y mezcladas con la naturaleza animal, han permanecidos recuerdos de luchas, bajo la forma de mitos donde se subraya siempre la oposición entre un tipo oscuro no divino. En los organismos tradicionales constituidos por las razas conquistadoras, se estableció entonces una jerarquía, a la vez espiritual y étnica. En India, en Irán, en Egipto y Perú y en muchos otros lugares, se encuentran huellas muy claras en el régimen de castas.

Hemos dicho que originalmente el centro atlántico debió reproducir la función "polar" del centro hiperbóreo y que esta circunstancia es la fuente de frecuentes interferencias en materia de tradiciones y recuerdos. Esta interferencias, sin embargo, no deben impedir constatar, en el curso de un período ulterior, pero perteneciendo siempre, sin embargo, a la más alta prehistoria, una transformación de civilización y de espiritualidad, una diferenciación que marca en tránsito de la primera a la segunda era -de la edad de oro a la edad de plata- y abre la vía a la tercera era, a la edad de bronce o edad de los titanes, que en rigor podría calificarse de "atlántida"; dado que la tradición helénica presenta a Atlante, en tanto que hermano de Prometeo, como una figura emparentada con los titanes (6). Sea como fuere, antropológicamente hablando, conviene distinguir, entre las razas derivadas del tronco boreal originario, un primer gran grupo diferenciado por idiovariación, es decir, por una variación sin mezcla. Este grupo se compone principalmente de oleadas cuyo origen ártico es el más directo y corresponderá a las diferentes filiaciones de la pura raza aria. Hay lugar a considerar luego un segundo gran grupo diferenciado por mistovariación, es decir por mezcla con razas aborígenes del Mediodía, razas protomongoloides y negroides y otras aun que fueron probablemente los restos en proceso de degeneración de los habitantes de un segundo continente prehistórico desaparecido, situado en el Sur y que algunos

designaron con el nombre de Lemuria (7). Es a este segundo grupo al que pertenecen verosímilmente la raza roja de los últimos atlantes (aquellos que, según el relato platónico, estarían separados de su naturaleza "divina" primitiva en razón de sus uniones repetidas con la raza "humana"): debe ser considerada como el tronco étnico original de muchas civilizaciones posteriores fundadas por las oleadas que se desplazaban de occidente hacia oriente (raza roja de los creto-egeos, eteíkretas, pelasgos, licios, etc., los kefti egipcios, etc.) (8) y quizás también de las civilizaciones americanas, que guardaron en sus mitos el recuerdo de sus antepasados venidos de la tierra atlántica divina "situada sobre las grandes aguas". El nombre griego de los fenicios significa precisamente los "rojos" y se trata probablemente aquí de otro recuerdo residual de los primeros navegantes atlánticos del Mediterráneo neolítico.

Al igual que desde el punto de vista antropológico, se deben pues, distinguir desde el punto de vista espiritual, dos componentes, uno boreal y otro atlántico, en la vasta materia de las tradiciones y de las instituciones de este segundo ciclo. Una se refiere directamente a la luz del Norte y conserva en gran parte la orientación urania y "polar" original. La otra delata la transformación sobrevenida al contacto con las potencias del Sur. Antes de examinar el sentido de esta transformación que representa, por así decir, la contrapartida interna de la pérdida de la residencia polar, la primera alteración, es necesario precisar un punto.

Casi todos los pueblos guardan el recuerdo de una catástrofe que cerrará el ciclo de una humanidad anterior. El mito del **diluvio** es la forma bajo la cual aparece más frecuentemente este recuerdo, entre los iranios como entre los mayas, entre los caldeos y los griegos, al igual que en las tradiciones hindúes, en los pueblos del litoral atlántico-africano, desde los caldeos a los escandinavos. Su contenido original es por lo demás un hecho histórico: es, esencialmente, el fin de la tierra atlántica, descrita por Platón y Diodoro. En una época que, según algunas cronologías mezcladas con mitos, es sensiblemente anterior a la que, en la tradición hindú, habría dado nacimiento a la "Edad sombría", el centro de la civilización atlántica", con la cual las diversas colonias debieron verosímilmente conservar durante largo tiempo lazos, se hundió entre las olas. El recuerdo histórico de este centro desaparece poco a poco en las civilizaciones derivadas, donde fragmentos de la antigua herencia se mantuvieron durante un cierto tiempo en la sangre de las castas dominantes, en algunas raices del lenguaje, en una similitud de instituciones, signos, ritos y hierogramias, pero donde, más tarde, la alteración, la división y el olvido terminaron por imponerse. Se verán en aquel marco donde debe ser situada la relación existente entre la catástrofe en cuestión y el castigo de los titanes. Por el momento, nos limitaremos a observar que, en la tradición hebraica,

el tema titánico de la Torre de Babel, y el castigo consecutivo de la "confusión de lenguas" podrían hacer alusión a un período donde la tradición unitaria se perdió, las diferentes formas de civilización se disociaron de su origen común y dejaron de comprenderse, después que la catástrofe de las aguas hubo cerrado el ciclo de la humanidad atlántica. El recuerdo histórico subsistió sin embargo en el mito, en la supra-historia. **Occidente**, donde se encontraba la Atlántida durante su ciclo originario, cuando reproducía y continuaba la función "polar" más antigua, expresa constantemente la nostalgia mística de los "caídos", la **melior spes** de los héroes y los iniciados. Mediante una trasposición de los planos, las aguas que se cerraron sobre la tierra atlántica fueron comparados a las "Aguas de la muerte" que las generaciones siguientes, post-diluvianas, compuestas por seres ya mortales, deben atravesar iniciáticamente para reintegrarse en el estado divino de los "muertos", es decir, de la raza desaparecida. Es en este sentido que pueden ser a menudo interpretadas las representaciones bien conocidas de la "Isla de los Muertos" donde se expresa, bajo formas diversas, el recuerdo del continente insular engullido por las aguas (9). Al misterio del "paraiso" y de los lugares de inmortalidad en general, vino a unirse al misterio de Occidente (e incluso del Norte, en algunos casos) en un conjunto de enseñanzas tradicionales, de la misma forma que el tema de los "Salvados de las aguas" y los que "no se hunden en las aguas" (10), del sentido real, histórico -aludiendo a las élites que escaparon a la catástrofe y fundaron nuevos centros tradicionales- tomó un sentido simbólico y figuró en leyendas relativas a profetas, héroes e iniciados. De forma general los símbolos propios de esta raza de los orígenes reaparecieron enigmáticamente por una vía subterránea hasta en una época relativamente reciente, allí donde reinaron reyes y dinastías dominadoras tradicionales.

Así, entre los helenos, la enseñanza según la cual los dioses griegos "nacieron" del Océano, pudo tener un doble sentido, pues algunas tradiciones sitúan en el occidente atlántico (o nor- atlántico) la antigua residencia de Urano y de sus hijos Atlas y Saturno (11). Es igualmente aquí, por otra parte, donde se sitúa generalmente el jardín divino mismo en el que reside desde el origen el dios olímpico, Zeus (12), así como el jardín de las Hespérides "más allá del río Océano", Hespérides que fueron precisamente consideradas por algunos como hijas de Atlas, el rey de la isla occidental. Este es el jardín que Hércules debe alcanzar en el curso de su empresa simbólica mas estrechamente asociada a su conquista de la inmortalidad olímpica, y en la que tuvo por guía a Atlas, el "conocedor de las oscuras profundidades del mar" (13). El equivalente helénico de la vía nórdico-solar, del **deva-yana** de los indo-arios, a saber la vía de Zeus que, de la fortaleza de Chronos -situada, sobre el mar lejano, en la isla de los héroes- conduce a las alturas del Olimpo, esta vía fue pues, en su conjunto, occidental (14). Por

la razón ya indicada, la isla donde reina el rubio Radamente se identifica con la Nekya, la "tierra de los que ya no están" (15). Es también hacia Occidente donde se dirige Ulises, para alcanzar el otro mundo (16). El mito de Calipso, hija de Atlas, reina de la isla de Ogigia, el "polo" -el "ombligo", Omphalos- del mar, reproduce evidentemente el mito de las Hespérides y muchos otros que le corresponden entre los celtas o los irlandeses, donde se encuentra igualmente el tema de la mujer y el del Elíseo, en tanto que isla occidental. Según la tradición caldea, es hacia Occidente, "más allá de las aguas profundas de la muerte", "aquellas donde jamás hubo vado alguno y que nadie, desde tiempo inmemorial, ha atravesado nunca", que encuentra el jardín divino donde reina Atrachasis-Shamashnapishtin, el héroe que escapó del diluvio, y que conserva por ello el privilegio de la inmortalidad. Jardín que Gilgamesh alcanzó, siguiendo la vía occidental del sol, para obtener el don de la vida y que está relacionado con Sabitu, "la virgen sentada sobre el trono de los mares" (17).

En cuando a Egipto, es significativo que su civilización no conoce prehistoria "bárbara". Surge, por decirlo así, de un solo golpe, y se sitúa, desde el origen, en un nivel elevado. Según la tradición, las primeras dinastías egipcias habrían sido constituidas por una raza venida de Occidente, llamada de los "compañeros de Horus" -shemsu Heru-, situados bajo el signo del "primero de los habitantes de la tierra de Occidente", es decir de Osiris, considerado como el rey eterno de los "Campos de Yalu", de la "tierra del sagrado Amenti" más allá de las "aguas de la muerte" situada "en el lejano Occidente" y que, precisamente, alude en ocasiones a la idea de una gran tierra insular. El rito funerario egipcio recupera el símbolo y el recuerdo: implicaba, además la fórmula ritual "¡hacia Occidente!", una travesía de las aguas, y se portaba en el cortejo "el arca sagrada del sol", propia de los "salvados de las aguas" (18). Hemos ya mencionado a propósito de las tradiciones extremo-orientales y tibetanas, el "paraiso occidental" con árboles en los frutos de oro como el de las Hespérides. Muy sugestiva es igualmente, en lo que concierne al misterio de Occidente, la imagen frecuente de Mi-tu con una cuerda, acompañada por la leyenda: "aquel que trae [las almas] hacia Occidente "(19). Encontramos por otra parte, el mismo recuerdo transformado en mito paradisíaco, en las leyendas célticas y gaélicas ya citadas, relativas a la "Tierra de los Vivientes", al Mag-Mell, al Avalon, lugares de inmortalidad concebidos como tierras occidentales (20). En Avalon habrían pasado a una existencia perpetua los supervivientes de la raza "de lo alto" de los Tuatha de Dannan, el rey Arturo mismo y los héroes legendarios como Condla, Oisin, Cuchulain, Loegairo, Ogiero el Danés y otros (21). Esta misteriosa Avalon es lo mismo que el "paraiso" atlántico del que hablan las leyendas americanas ya citadas: es la antigua Tlapalan o Tolan, es la misma "Tierra del Sol", o "Tierra Roja" a la cual -como los Tuatha en Avalon- habrían regresado y desaparecerían tanto el dios

blanco Quetzalcoatl, como los emperadores legendarios (por ejemplo Huemac, del **Codex Chimalpopoca)**.

Los diversos datos históricos y supra-históricos encuentran, quizás, la mejor expresión en la crónica mejicana Cakehiquel, donde se habla de cuatro Tulan: una situada en la "dirección del sol levante" (en relación al continente americano, es decir en el Atlántico) es llamada "la tierra de origen"; las otras dos corresponden a las regiones o centros de América, a los que las razas nórdico-atlánticas emigradas dieron el nombre del centro original; finalmente se habla de una cuarta Tulan "en la dirección donde el sol se pone [es decir el Occidente propiamente dicho] **y es aquí donde mora el Dios**" (22). Esta última es precisamente la Tullan de la transposición supra-histórica, el alma del "Misterio de Occidente". Enoch es conducido a un lugar occidental, "hasta el final de la tierra", donde encuentra montes simbólicos, árboles divinos guardados por el arcángel Miguel, árboles que dan la vida y la salvación a los elegidos pero que ningún mortal tocará jamás hasta el día del Gran Juicio (23). Los últimos ecos del mismo mito llegan por canales subterráneos hasta la edad media cristiana bajo la forma de una misteriosa tierra atlántica donde los monjes navegantes del monasterio de San Matías y San Albano habrían encontrado una ciudad de oro en la que morarían Enoch y Elias, los profetas "jamás muertos" (24).

Por otra parte, en el mito diluviano, la desaparición de la tierra sagrada que un mar tenebroso -las "aguas de la muerte"- separó de los hombres, puede también unirse al simbolismo del "arca", es decir, a la preservación de la "semilla de los Vivientes" (Vivientes en sentido eminente y figurado) (25). La desaparición de la tierra sagrada legendaria puede también significar el tránsito a lo invisible, a lo oculto o lo no manifestado, del centro que conserva intacta la espiritualidad primordial no-humana. Según Hesiodo, en efecto, los seres de la primera edad "que jamás han muerto" continuaron existiendo, invisibles, como guardianes de los hombres. A la leyenda de la ciudad, de la tierra o de la isla tragada por las aguas, corresponde frecuentemente la de los pueblos subterráneos o los reinos de las profundidades (26). Esta leyenda se encuentra en numerosos países (27). Cuando la impiedad prevaleció sobre la tierra, los supervivientes de las edades precedentes emigraron a una residencia "subterránea" -es decir, invisible- que, por interferencia con el simbolismo de la "altitud" se encuentra amenudo situada sobre montañas (28). Continuaran viviendo allí hasta el momento en que el ciclo de la decadencia se haya agotado, y les sea posible manifestarse de nuevo. Píndaro (29) dice que la vía que permite alcanzar a los hiperbóreos "no puede ser encontrada ni por mar, ni por tierra" y que es solo a gracias a ella que héroes como Perseo y Hércules, les fue dado sobrevivir. Montezuma, el último emperador mejicano,

no pudo alcanzar Atzlan más que tras haber procedido a operaciones mágicas y sufrir la transformación de su forma física (30). Plutarco refiere que los habitantes del norte podían entrar en relación con Chronos, rey de la edad de oro, y con los habitantes del extremo-septentrión, solo en estado de letargo (31). Según Li-tze (32), las regiones maravillosas de las que habla -que hacen refieren tanto a la región ártica, como a la occidental- "no se puede alcanzar ni con barcos, ni con carros, sino solamente mediante el vuelo del espíritu". En la enseñanza lamaista, en fin, se dice: Shambala, la mística región del norte, "Está en mi espíritu" (33). Es así como los testimonios relativos a lo que fue la sede real de seres que eran más que humanos, sobrevivieron y tomaron un valor supra-histórico sirviendo simultáneamente como símbolos para estados situados más allá de la vida o bien accesibles solo mediante la iniciación. Más allá del símbolo, aparece pues la idea, ya mencionada, de que el Centro de los orígenes existe aún, aunque esté oculto, y normalmente es inaccesible (como la teología católica misma afirma para el Edén): para las generaciones de la última edad, solo un cambio de estado o de naturaleza abre el acceso.

De esta manera se produjo la segunda gran interferencia entre metafísica e historia. En realidad, el símbolo de Occidente puede, como el del polo, adquirir un valor universal, más allá de toda referencia geográfica o histórica. Es en Occidente, donde la luz física, sometida al nacimiento y a la decadencia, se extingue, donde la luz espiritual inimitable se alumbra y comienza el viaje del "barco del Sol" a través de la Tierra de los Inmortales. Y el hecho de que en esta región se encuentre el lugar donde el sol desciende tras el horizonte, hace que se la conciba también como subterránea o situada bajo las aguas. Se trata aquí de un simbolismo inmediato, dictado por la naturaleza misma, que fue empleado por los pueblos más diversos, incluso sin estar asociada a recuerdos atlántes (34). Esto no impide, sin embargo, que en el interior de algunos límites definidos por testimonios concomitantes, tales como los que acabamos de referir, este tema pueda tener también un valor **histórico**. Esto no impide que, entre las formas asumidas por el misterio de Occidente, se puedan aislar algunas, para las cuales es legítimo suponer que el origen del símbolo no ha sido el fenómeno natural del curso del sol, sino el lejano recuerdo, espiritualmente transpuesto, de la patria occidental desaparecida. A este respecto, la sorprendente correspondencia que se constata entre los mitos americanos y los europeos, especialmente nórdicos y célticos, aparece como una prueba decisiva.

En segundo lugar, el "misterio de Occidente" corresponde siempre, en la historia del espíritu, a un cierto estadio **que ya no es el estadio original**, y a un tipo de espiritualidad que -tanto tipológica como históricamente- no puede ser considerado

como primordial. Lo que lo define, es el **misterio de la transformación**, lo que le caracteriza, es un dualismo, y un tránsito discontinuo: **una luz nace, otra declina**. La trascendencia es "subterránea". La supranaturaleza no es -como en el estado olímpico- naturaleza: es el fin de la iniciación, objeto de una conquista problemática. Incluso considerada bajo su aspecto general, el "misterio de Occidente" parece pues ser propio de civilizaciones más recientes, cuyas variedades y destinos vamos a examinar ahora. Se relaciona con el simbolismo solar de una forma más estrecha que con el simbolismo "polar": pertenece a la segunda fase de la tradición primordial.

5
NORTE Y SUR

En la primera parte de esta obra hemos resaltado la importancia del simbolismo solar en numerosas civilizaciones de tipo tradicional. Es pues natural que encontremos huellas de esto en un cierto número de vestigios, recuerdos y mitos que aluden a las civilizaciones de los orígenes. En lo que concierne al ciclo atlántico, se constata ya, sin embargo, en el simbolismo solar que le es propio, una alteración, una diferenciación, en relación al simbolismo del ciclo precedente de la civilización hiperbórea. Se debe considerar como estadio hiperbóreo aquel en donde el principio luminoso presenta caracteres de inmutabilidad y centralidad, rasgos, podría decirse, puramente "olímpicos". Es, como se ha hecho notar, el carácter que posee Apolo, en tanto que dios hiperbóreo: no es, como Helios, el sol contemplado en su ley de ascenso y descenso, sino simplemente el sol en sí, como la naturaleza dominadora e inmutable de la luz (1). La svástica y las demás formas de la cruz prehistórica que se encuentran en el umbral del período glaciar, al igual que otro antiquísimo símbolo solar prehistórico -en ocasiones colosalmente expresado mediante masas de dólmenes- el círculo con el punto central, parecen haber tenido un lazo original con esta primera forma de espiritualidad. En efecto, si la svástica es un símbolo solar, lo es en tanto que símbolo de movimiento rotativo en torno a un centro fijo e inmutable, al cual corresponde el punto central del otro símbolo solar, el círculo (2). Variantes de la rueda solar y de la svástica, tales como círculos, cruces, círculos con cruz, círculos irradiantes, hachas con la svástica, hachas dobles, hachas y otros objetos hechos con aerolitos dispuestos de forma circular, imágenes de la "nave solar" asociadas de nuevo a las hachas o al cisne apolíneo-hiperbóreo, al reno, etc., son vestigios del estadio original de la tradición nórdica (3) que, de forma más general, puede llamarse **urania** (cultos puramente celestes) o "polar".

Distinta de la espiritualidad urania, existe otra que se refiere también al símbolo solar, pero en relación con el **año** (el "dios- año"), es decir con una ley de cambio, de ascenso y descenso, de muerte y renacimiento. El tema apolíneo u olímpico originario se encuentra entonces alterado por un momento que podríamos llamar "dionisíaco". Aparecen influencias propias de otro principio en otro culto, razas de otro linaje, en otra región. Se constata una interferencia diferenciadora.

Para determinarla tipológicamente, conviene considerar el punto que, en el símbolo del sol como "dios del año", es más significativo: el **solsticio de invierno**. Aquí un nuevo

elemento interviene, adquiriendo una importancia cada vez más grande, a saber, que la luz parece difuminarse pero surge nuevamente como en virtud de un contacto con el principio original de su vida misma. Se trata de un símbolo que, o bien no figura en las tradiciones del tronco boreal puro, o bien figura solo a título completamente secundario, mientras que juega un rol preponderante en las civilizaciones y las razas del Sur donde adquiere a menudo un significado central y supremo. Son los símbolos femenino-telúricos de la **Madre** (la mujer divina), la **Tierra** y las **Aguas** (o la Serpiente): tres expresiones características, en amplia medida equivalentes y frecuentemente asociadas (Madre-Tierra, Aguas Generatrices, Serpiente de las Aguas, etc.). **La relación que se establece entre los dos principios -Madre y Sol- es lo que da sentido a dos expresiones diferentes del simbolismo, una de las cuales conserva las huellas de la tradición "polar" nórdica, mientras que la otra conduce, por el contrario, a un ciclo nuevo, la edad de plata, una mezcla -que tiene ya el sentido de una degeneración- entre el Norte y el Sur.**

Aquí donde el énfasis se pone sobre los solsticios, subsiste, en principio, un lazo con el simbolismo "polar" (eje norte-sur) mientras que el simbolismo de los equinoccios se relaciona con la dirección longitudinal (oriente-occidente), de forma que la preponderancia de uno o de otro de estos simbolismos en las diferentes civilizaciones permite frecuentemente, por sí mismo, determinar si hacen referencia, respectivamente, a la herencia hiperbórea o a la herencia atlante. En la tradición y la civilización **atlante** propiamente dichas, aparece sin embargo una forma mixta. La presencia del simbolismo solsticial testimonia la existencia de un elemento "polar", pero la preponderancia del tema del dios solar cambiante, al igual que la aparición y la importancia capital concedida a la figura de la Madre o a símbolos análogos, revelan, en el momento del solsticio, los efectos de otra influencia, de otros tipo de espiritualidad y de civilización.

Es por ello que, cuando el centro está constituido por el principio masculino-solar concebido en tanto que vida que sube y baja, con un invierno y una primavera, una muerte y un renacimiento como los "dioses de la vegetación", mientras que lo idéntico, lo inmutable, está representado por la Madre Universal, por la Tierra, concebida como el principio eterno de toda vida, como matriz cósmica, sede y fuente inagotable de toda energía, estamos ya ante una civilización de la decadencia, en la segunda era, tradicionalmente situada bajo el signo acuoso o lunar. En todas partes, por el contrario, donde el sol continúa siendo concebido en su aspecto de pura luz, como una "virilidad incorpórea", sin historia y sin generación, donde, en línea con este significado "olímpico", la atención se concentra en la naturaleza luminosa celeste de las estrellas **fijas**, en tanto se muestran más independientes aun de esta ley de ascenso y decadencia

que, en la concepción opuesta, afecta el sol mismo en tanto que dios-año, subsiste entonces la espiritualidad más alta, más pura y original (ciclo de las civilizaciones uranias).

Tal es el esquema general, pero sin embargo fundamental. Se puede hablar, en un sentido universal, de **Luz del Sur** y de **Luz del Norte** y, en tanto que tal oposición pueda tener un significado relativamente preciso en lo que es temporal, remite, por lo demás, a épocas lejanas, pudiéndose hablar también de espiritualidad urania y de espiritualidad lunar, de "Artida" y de "Antártida".

Histórica y geográficamente, la Atlántida correspondería en realidad, no al Sur, sino a Occidente. Al Sur correspondería Lemuria, continente del que algunas poblaciones negras y australes pueden ser consideradas como últimos vestigios. Ya hemos realizado una rápida alusión a este respecto. Pero en tanto que seguimos esencialmente aquí la curva descendente de la civilización hiperbórea primordial, no consideraremos la Atlántida más que como una fase de este descenso y el Sur, en general, en función de la influencia que ha ejercido, en el curso del ciclo atlante (no solo en el curso de este ciclo, a menos de dar a la expresión "atlante" un sentido general y tipológico), sobre las razas de los orígenes y de civilización boreal, es decir en el marco de formas intermedias, al disponer del doble significado de una alteración de la herencia primordial y de una elevación a formas más puras de los temas ctónico-demoníacos propios de las razas aborígenes meridionales. Es por ello que no hemos utilizado el término Sur, sino el de **Luz** del Sur y que emplearemos para el segundo ciclo, la expresión "espiritualidad **lunar**", al ser considerada la luna como un símbolo luminoso, pero no solar, parecido, de alguna manera, a una "tierra celeste", es decir a una tierra (Sur) purificada.

Es un hecho que los temas de la Madre o de la Mujer, del Agua y de la Tierra extrajeron su origen primeramente del Sur y se extendieron, a través del juego de interferencias e infiltraciones, en todos los vestigios y recuerdos "atlánticos" ulteriores, un hecho, decíamos, del cual numerosos elementos no permiten dudar y que explica que algunos hayan podido cometer el error de creer que el culto de la Madre era propio de la civilización nórdico-atlante. Hay sin embargo alguna verosimilitud en la teoría según la cual existiría una relación entre la Môuru -una de las "creaciones" que sucedió, según el Avesta (4), a la sede ártica- y el ciclo "atlante", si se da a la Môuru el sentido de "Tierra Madre" (5). Algunos han creído ver, además, en la civilización prehistórica de la Madeleine (que es de origen Atlante), el centro originario desde donde se ha difundido en el Mediterráneo neolítico, sobre todo entre las razas camitas, hasta tiempos minoicos, una civilización donde la Diosa Madre jugó un papel preponderante, hasta el

punto que ha podido decirse que en el alba de las civilizaciones la mujer irradió, gracias a la religión, "una luz tan viva que la figura masculina permaneció ignorada y en la sombra" (6). Según otros, encontraríamos en el ciclo ibérico-cántabro, las características del misterio demetríaco-lunar que predomina en la civilización pelasga prehelénica (7). Hay ciertamente en todo esto, una parte de verdad. Por lo demás, el nombre mismo de los Tuatha de Dannan del ciclo irlandés, la raza divina del Oeste de la que ya hemos hablado, significaría para algunos, "los pueblos de la diosa". Las leyendas, los recuerdos y las trasposiciones supra-históricas que hacen de la isla occidental la residencia de una diosa, una reina o una sacerdotisa soberana, son en todo caso numerosas y, a este respecto muy significativas. Ya hemos tenido ocasión de facilitar, sobre este tema, cierto número de referencias. Según el mito, en el jardín occidental de Zeus, la custodia de los frutos de oro -que pueden ser considerados como la herencia tradicional de la primera edad y como un símbolo de los estados espirituales que le son propios- pasa, como se sabe a las mujeres -a las Hespérides- y más precisamente a las hijas de **Atlas**. Según ciertas leyendas gaélicas, el Avalon atlántico estaba gobernado por una virgen regia y la mujer que se apareció a Condla para llevarlo al "País de los Vivientes" declara, simbólicamente, que no encontró allí más que mujeres y niños (8). Según Hesiodo, la edad de plata estuvo caracterizada precisamente por una muy larga "infancia" **bajo la tutela materna** (9); es la misma idea, expresada através de idéntico simbolismo. El término mismo de edad de **plata** se refiere en general, a la luz lunar, a un época lunar matriarcal (10). En los mitos celtas en cuestión, se encuentra constantemente el tema de la mujer que inmortaliza al héroe en la isla occidental (11). A este tema corresponden la leyenda helénica de Calipso, hija de **Atlas**, reina de la misteriosa isla Ogygia, mujer divina que goza de la inmortalidad y hace participar de ella a aquel a quien elige (12); el tema de la "virgen que está sobre el trono de los mares", diosa de la sabiduría y guardiana de la vida, virgen que parece confundirse con la diosa-madre Isthar (13); el mito nórdico relativo a Idhunn y a sus manzanas que renuevan y aseguran una vida eterna (14); la tradición extremo-oriental relativa al "paraiso occidental", de la que ya hemos hablado, bajo su aspecto de "Tierra de la Mujer de Occidente" (15); finalmente, la tradición mejicana concerniente a la mujer divina, madre del gran Huitzlipochli, convertida en dueña de la tierra oceánica sagrada de Aztlan (16). Tales son los ecos, directos o indirectos, de la misma idea, recuerdos, símbolos y alegorías que conviene desmaterializar y universalizar en tanto hacen referencia a una espiritualidad "lunar", a un "reino" y a una participación en la vida caduca, trasladadas del signo solar y viril al signo "femenino" y lunar de la Mujer divina.

Pero hay más. Aunque se pueda evidentemente interpretar este género de mitos de

diversas maneras, en la tradición hebraica relativa a la caida de los "hijos de los dioses", Ben Elohim -a la que corresponde, como se ha dicho, la tradición platónica concerniente a la degeneración, a través de la mezcla, de la raza divina atlántica primitiva- ocupa un lugar preponderante la "mujer", pues es a través suyo como se habría operado precisamente lo que se considera como una caida (17). Es muy significativo, a este respecto, que en el **Libro de Enoch** (XIX, 2) se diga que las mujeres, asociadas a la caida de los "hijos de los dioses" se convertían en **Sirenas**, pues las Sirenas son las hermanas de las Oceánidas, que la tragedia griega presenta en torno a **Atlas**. Podría verse también aquí una alusión a la naturaleza de esta transformación que condujo, de la espiritualidad original, a las formas de la edad de plata. Sería quizás posible extraer una conclusión análoga del mito helénico de Afrodita, diosa que, con sus variantes asiáticas, es característica de la composición meridional de las civilizaciones mediterráneas. Habría nacido en efecto, de las aguas, por la **desvirilización** del dios celeste primordial, Urano, que algunos asocian, con Cronos, sea a la edad de oro, sea a la región boreal. Igualmente, según la tradición más antigua del Edda, la aparición del elemento femenino -de "tres potentes niñas, hijas de gigantes" (18)- habría cerrado el ciclo de la edad de oro y dado origen a las primeras luchas entre las razas divinas (Asen y Wanen), luego entre gigantes y razas divinas, luchas que reflejan, como se verá, el espíritu de edades sucesivas. Una estrecha correspondencia se establece así entre la nueva manifestación del oráculo de la Madre, de Wala, en la residencia de los gigantes, el desencadenamiento de Loki y el "obscurecimiento de los dioses", el **ragna-rökr** (19).

Por otra parte, ha existido siempre una relación entre el símbolo de la divinidad femenina y el de las **aguas** y las divinidades, incluso masculinas, de las Aguas (20). Según el relato platónico, la Atlántida estaba consagrada a Poseidón, dios de las aguas marinas. En algunas representaciones iranias, es un dios acuático quien toma el relevo de Cronos, rey de la edad de oro, lo que expresa evidentemente el tránsito al ciclo del Poseidón atlante. Esta interpretación se encuentra confirmada al estar representada la sucesión de las cuatro edades mediante la preponderancia sucesiva de los cuadro caballos de la cuádriga cósmica y estando consagrado el caballo que corresponde el elemento agua a Poseidón; una cierta relación con el fin de la Atlántida aparece igualmente en la alusión a una catástrofe provocada por las aguas o por un diluvio (21). Existe, además, una convergencia con el tema de los Ben Elohim caídos por haberse unido a mujeres: Poseidón mismo habría sido atraido por una mujer, Kleito, residente en la tierra atlante. Para protegerla, habría creado una ciudad circular aislada por valles y canales, y Atlas, primer rey mítico de esta tierra, habría sido el primer hijo de Poseidón y de Kleito (22). El dios Olokun, al que se refieren los ecos de tradiciones atlantes muy antiguas del litoral atlántico africano, puede ser considerado como un equivalente de

Poseidón, y éste -como el antiguo Tarqu- representaba precisamente con la diosa Madre, Mu, un papel característico en el culto pelasgo (en Creta), que fue verosímilmente propio de una colonia atlante. El tesoro de Poseidón que "viene del mar", del ciclo pelasgo, tiene al mismo tiempo un significado lunar, como ocurre otro tanto con el Apis egipcio, engendrado por un rayo de luna (23). Se encuentran, aquí también, los signos distintivos de la edad de plata, que no estuvieron carentes de relación con el demonismo autóctono, pues Poseidón no fue considerado solo como el "dios del mar": bajo su aspecto de "sacudidor de las tierras" donde estuvo asociado a Gea y a las Moiras, es también el que abre la tierra, como para provocar la irrupción del mundo subterráneo (24).

Bajo su aspecto ctónico elemental, la mujer, junto a los demonios de la tierra en general, fue efectivamente el objeto principal de los cultos aborígenes meridionales, de donde derivaron las diosas ctónicas asiático-meridionales y las que representaban a los monstruosos ídolos femeninos esteatopigios del alto megalítico (25). Según la historia legendaria de Irlanda, esta isla habría sido habitada originariamente por una diosa, Cessair, pero también por seres monstruosos y demonios de las aguas, los Fomores, es decir, los que moran "Bajo las Olas" descendientes de Dommu, personificación femenina de los abismos de las aguas (26). Es precisamente esta diosa del mundo meridional, transfigurada, reducida a una forma puramente demetríaca como se presenta ya en las cavernas de Brassempouy del hombre auriñaciense, quien debía introducirse y dominar en la nueva civilización de origen atlántico-occidental (27). Del neolítico hasta el período micénico, de los Pirineos a Egipto, en la ruta de los colonizadores atlánticos, se encuentran casi exclusivamente ídolos femeninos y, en las formas del culto, más sacerdotisas que sacerdotes, o incluso, con bastante frecuencia, sacerdotes afeminados (28). En Tracia, Iliria, Mesopotamia, pero también entre algunas capas celtas y nórdicas, hasta el tiempo de los germanos, en India, sobre todo en lo que ha subsistido en algunas formas meridionales del culto tántrico y en los vestigios prehistóricos de la civilización llamada de Mohenjodaro, circula el mismo tema, sin hablar de sus formas más recientes, que veremos más adelante.

Tales son, brevemente descritas, las raices ctónicas originarias del tema propio de la "Luz del Sur", a la cual puede referirse la componente meridional de las civilizaciones, tradiciones e instituciones que se han formado tras el gran movimiento de occidente hacia oriente. A esta componente de disolución, se opone la que entronca con el tipo original de espiritualidad olímpico-urania propio de las razas de estracción directamente boreal (nórdico-atlántico) o las que consiguieron, a pesar de todo, mantener o volver a alumbrar el fuego de la tradición primordial en un área donde se ejercían influencias

muy diferentes a las de la residencia original.

En virtud de la relación oculta que existe entre lo que se desarrolla sobre el plano visible, aparentemente en función de las condiciones exteriores y lo que obedece a un destino y a un sentido espiritual profundos, es posible, a propósito de estas influencias, referirse a los datos del medio y del clima para explicar analógicamente la diferenciación que sobrevino. Era natural, sobre todo durante el período del largo invierno glaciar, que entre las razas del Norte la experiencia del Sol, la Luz y el Fuego mismo, actuasen en el sentido de una espiritualidad liberadora, y así pues, que las naturalezas urano-solares, olímpicas o de llama celeste figuren, antes que en otras razas, en primer plano de su simbolismo sagrado. Además, el rigor del clima, la esterilidad del suelo, la necesidad de cazar y, finalmente, de emigrar, de atravesar mares y continentes desconocidos, debieron conferirles de forma natural a aquellos que conservaban interiormente esta experiencia espiritual del Sol, del cielo luminoso y del fuego, temperamentos guerreros, conquistadores, navegantes, que favorecieron esta síntesis entre la espiritualidad y la virilidad, cuyas huellas características se conservan entre las razas arias. Esto permite también aclarar otro aspecto del simbolismo de las **piedras sagradas**. La piedra, la roca, expresan la dureza, la firmeza espiritual, la virilidad sagrada y al mismo tiempo inflexible, de los "Salvados de las aguas". Simboliza la cualidad principal de quienes se aplicaron a dominar los tiempos nuevos, quienes crearon los centros tradicionales post-diluvianos, en los lugares donde reaparecen frecuentemente, bajo la forma de un piedra simbólica, variante del **omphalos**, el signo del "centro", del "polo", de la "casa de Dios" (29). De aquí el tema helénico de la **segunda raza**, nacida de la **piedra**, tras el diluvio (30), similar a Mithra, nacido así mismo de una piedra. Son igualmente piedras quienes indican a los verdaderos reyes o quienes marcan el principio de la "vía sagrada" (el **lapis niger** romano). De una piedra sagrada hay que extraer las espadas fatídicas y, es, tal como hemos visto, con piedras meteóricas, "piedras del cielo" o "del rayo" que se confecciona el hacha, arma y símbolo de los conquistadores prehistóricos.

En las regiones del Sur, era por el contrario natural que el objeto de la experiencia más inmediata no fuera el **principio** solar, sino sus **efectos**, la lujuriosa fertilidad ligada a la tierra; que el centro se desplazase hacia la Madre Tierra como Magna Mater, el simbolismo hacia divinidades y entidades ctónicas, los dioses de la vegetación y de la fecundidad vegetal y animal, y que el fuego pasase, de un aspecto divino, celeste y benéfico, a un aspecto opuesto, "subterráneo", ambiguo y telúrico. El clima favorable y la abundancia natural debían además incitar a la mayoría al abandono, a la paz, el reposo, y a una distensión contemplativa (31). Así, incluso sobre el plano de lo que

puede ser condicionado, en cierta medida, por factores exteriores, mientras que la "Luz del Norte" se acompaña, bajo signos solares y uranios, de un **ethos** viril y de una espiritualidad guerrera, de dura voluntad ordenadora y dominadora, en las tradiciones del Sur corresponde, por el contrario, a la preponderancia del tema ctónico y al **pathos** de la muerte y de la resurrección, una cierta inclinación a la promiscuidad, a la evasión y al abandono, un naturalismo panteista con tendencias tanto sensuales, como místicas y contemplativas (32).

La antítesis del Norte y del Sur podría referirse igualmente a la existente entre los dos tipos primordiales del Rey y del Sacerdote. En el curso de períodos históricos consecutivos al descenso de las razas boreales, se manifiesta la acción de dos tendencias antagonistas que se reclaman bajo una forma u otra, de esta polaridad fundamental Norte-Sur. En cada una de estas civilizaciones, habremos de discernir el producto dinámico del reencuentro o del enfrentamiento de estas tendencias, generadora de formas más o menos duraderas, hasta que prevalezcan los procesos y las fuerzas que desembocaron en las edades ulteriores de bronce y de hierro. Esto no se da por otra parte solo en el interior de cada civilización particular, sino también en la lucha entre distintas civilizaciones, en la preponderancia de una o en la ruina de otra, donde se evidenciarán a menudo significados profundos reclamándose de uno o de otro de los polos espirituales y aludiendo más o menos estrechamente a filiaciones éticas que conocieron originariamente la "Luz del Norte" o sufrieron por el contrario el encantamiento de las Madres y los abandonos extáticos del Sur.

6
LA CIVILIZACION DE LA MADRE

Para desarrollar este análisis es necesario proceder a una definición tipológica más precisa de las formas de civilización que han sucedido a la civilización primordial. En primer lugar estudiaremos el concepto mismo de "Civilización de la Madre"(1).

Su tema característico es una trasposición metafísica del concepto de la mujer, contemplado en tanto que principio y sustancia de la generación. Es una diosa quien expresa la realidad suprema. Todo ser es considerado como su hijo y aparece, en relación a ella, como algo condicionado y subordinado, privado de vida propia, es decir, caduco y efímero. Tal es el tipo de las grandes diosas asiático-mediterráneas de la vida: Isis, Ashera, Cibeles, Afrodita, Tanit y sobre todo Démeter, figura central del ciclo pelasgo-minoico. La representación del principio solar bajo la forma de un niño sostenido por la Gran Madre sobre sus rodillas, es decir, como algo engendrado; las representaciones egipcio-minoicas de reinas o mujeres divinas mostrando el loto y la llave de la vida; Ishtar, de la cual uno de sus himnos más antiguos dice: "No hay ningún dios verdadero fuera de tí" y que es llamada Ummu ilani, Madre de los dioses; las diversas alusiones, amenudo acompañadas de transposiciones cosmológicas, a una primacía del principio de la "noche" sobre el principio "día" que surge de su seno, divinidades tenebrosas o lunares sobre las que se manifiesta; el sentimiento característico, que resulta y lo "oculta" es un destino, una invisible ley de fatalidad a la cual nadie puede sustraerse; el lugar acordado, en algunos simbolismos arcaicos (que frecuentemente reposan sobre el cálculo **lunar**, antes que solar, del tiempo) al signo o al dios de la Luna sobre el del Sol (por ejemplo, el Sin babilonio en relación a Sanash) y la inversión, en virtud de la cual la Luna toma en ocasiones el género masculino y el Sol el femenino; la importancia dada al principio de las Aguas (Zeus subordinado a Estigia; el Océano generador de los dioses y de los hombres, etc.) y a su culto correlativo, el de la serpiente y las divinidades análogas; en otro plano, la subordinación de Adonis en relación a Afrodita, de Virbio respecto a Diana, de algunas formas de Osiris, transmutado de su forma solar ogirinaria en dios lunar de las aguas, en relación a Isis (2), de Baco en relación a Demeter, del Hércules asiático respecto a Militta, etc... todo esto hace referencia, más o menos directamente, al mismo tema.

Por todas partes se encuentran, en el Sur, desde Mesopotamia hasta el Atlántico, estatuillas neolíticas de la Madre con el Hijo.

En Creta, la tierra de los orígenes era llamada, en lugar de "patria", "Tierra de la madre", particularidad que emparenta esta civilización de una forma específica con la civilización atlántico-meridional (3) y con el substrato de cultos aun más antiguos del Sur. Los dioses son mortales; como el verano, sufren cada año la muerte (4). Aquí, Zeus (Teshub) no tiene padre y su madre es la sustancia húmeda terrestre: es pues la "mujer" quien está en el principio. El -el Dios- es algo "engendrado" y mortal: se muestra su tumba (5). Por el contrario el substrato femenino inmutable de cada vida es inmortal. Cuando se disipan las sombras del caos hesiódico, es la negra Gaia un principio femenino, quien aparece. **Sin esposo**, Gaia engendra -tras las "grandes montañas", el Océano y el Puente- su propio varón o esposo; y toda generación divina nacida de Gaia, tal como indica Hesiodo según una tradición que no debe ser confundida con la del puro culto olímpico, se presenta como un mundo sometido al movimiento, a la alteración, al devenir.

Sobre un plano inferior, los vestigios que se han conservado hasta tiempos históricos en diversos cultos asiático-mediterráneos permiten precisar el sentido de algunas expresiones rituales particularmente características de esta inversión de valores, consideramos las fiestas saceas y frigias. Las fiestas saceas en honor de la gran diosa tenían como apogeo la muerte de un ser, que jugaba el rol de macho regio (6). La destitución de lo viril, con ocasión de las celebraciones de la diosa, se encuentra, por otra parte, en la emasculación practicada, como hemos visto, en los misterios de Cibeles: bajo la inspiración de la diosa, podía suceder que los mystes, presos de un frenesí, se privasen, incluso físicamente, de su virilidad para semejarse a ella, para transformarse en el tipo femenino, concebido como la más alta manifestación de lo sagrado (7). Por lo demás, en los templos de Artemisa, de Efeso y de Astarte, sí como en Hierópolis, los sacerdotes fueron con frecuencia eunucos (8). El Hércules lidio que sirvió durante tres años, vestido con ropas de mujer, el imperioso Omphalos, imagen, como la Semiramis misma, del tipo de mujer divina; el hecho de que los participantes en algunos misterios consagrados precisamente a Hércules y a Dionisos se vistieran de mujeres; el hecho que, entre algunos antiguos germanos, fueran también vestidos de mujer como los sacerdotes velaban en el bosque sagrado; la inversión del ritual del sexo, en virtud del cual algunas estatuas de Nana-Ishtar en Susa y de Venus en Chipre llevaban signos masculinos mientras que mujeres vestidas de hombre celebraban el culto con hombres vestidos de mujer (9); la transformación ya mencionada de la Luna en Lunus, divinidad masculina (10); en fin, la ofrenda minoico-pelasga de **armas rotas** a la diosa (11) y la usurpación del símbolo guerrero y sagrado hiperbóreo, el hacha, por figuras de amazonas y de divinidades femeninas del Sur... todo ello constituye otros

tantos ecos que, aun fragmentarios, materializados o deformados, siguen siendo característicos de la concepción general según la cual, lo femenino habiéndose convertido en el principio fundamental de lo sagrado, de la fuerza y la vida, mientras que lo masculino y el hombre en general, se les concede un carácter insignificante, de inconsistencia interior y sin valor, caduco y envilecido.

Mater = Tierra, **gremius matris terrae**. De aquí deriva un punto esencial, a saber, que en el mismo tipo de civilización de origen "meridional" y en el mismo significado general, se puede incluir todas las variedades de cultos, mitos y ritos en los que predomina el tema ctónico, incluso cuando el elemento masculino figure, y se aluda, no solo a diosas, sino también a dioses de la tierra, del crecimiento, de la fecundidad natural, de las aguas o del fuego subterráneo. En el mundo subterráneo, en lo oculto reinaron sobre todo las Madres, pero en el sentido de la noche, de las tinieblas, opuesto al **coelum** que puede implicar, también, la idea genérica de lo invisible, pero bajo su aspecto superior, luminoso y, precisamente, celeste. Existe, por otra parte, una oposición fundamental y bien conocida entre el **Deus**, tipo de las divinidades luminosas de las razas indo-europeas (12) y el **Al**, entendido como objeto de culto demoníaco-extático y frenético de las razas oscuras del Sur, privadas de toda dimensión verdaderamente sobrenatural (13). En realidad, el elemento infero-demóniaco, el reino elemental de las potencias subterráneas, corresponde a un aspecto -el más bajo- del culto de la Madre. A todo esto se opone la realidad "olímpica", inmutable y atemporal en la luz de un mundo de esencias inteligibles o dramatizado bajo la forma de divinidades de la guerra, de la victoria, del esplendor, de las alturas y del fuego celeste.

Así la civilización de la Madre, en un sentido general, está relacionada con el **totemismo**. Es significativo que, en la tradición hindú, la vía de los antepasados -**pitr-yana**- opuesta a la vía solar de los dioses, sea sinónimo de vía de la Madre. Pero basta recordar el significado particular que hemos dado al totemismo (14) para ver que la relación de individuos con su origen ancestral y su significado en relación a este, coinciden con los de la concepción ginecocrática en cuestión. En los dos casos, el individuo no es más que una aparición finita y caduca, surgiendo y desapareciendo en una substancia que existía antes que él y que continuará después engendrando otros seres igualmente privados de vida propia. En relación con este significado común y este destino, el hecho de que la representación preponderante del principio totémico sea masculina, pasa a segundo plano (15). De hecho es al totem al que retorna la vida de los muertos, sucediendo frecuentemente, como se ha visto, que el culto a los muertos y a los totems se interfieren. Pero precisamente el culto a la Madre y el rito telúrico en general interfieren a menudo, de la misma forma, con el culto a los muertos: la Madre

de la vida es igualmente la Diosa de la muerte. Afrodita, diosa del amor, se presenta también, bajo la forma de Libitina, como diosa de la muerte, y esto es igualmente cierto para otras divinidades, comprendidas las divinidades itálicas Feronia y Acca Larentia.

Conviene señalar, a este respecto, un punto de particular importancia. El hecho de que, en las civilizaciones "meridionales" -donde predomina el culto telúrico-femenino- sea el rito funerario de la inhumación el que prevalece, mientras que en las civilizaciones de origen nórdico-ario se practique sobre todo la cremación, refleja precisamente el punto de vista al que aludimos: el destino del individuo, no es la liberación por el fuego de los residuos terrestres, el ascenso, sino el retorno a las profundidades de la tierra, la nueva disolución en la **Magna Mater** ctónica, origen de su vida efímera. Es esto lo que explica igualmente la localización **subterránea**, antes que celeste, del lugar de los muertos, propio sobre todo de los troncos étnicos más antiguos del Sur (16). La significación simbólica del rito de la inhumación permite pues, en principio, considerarlo como un vestigio del ciclo de la Madre.

Generalizando, puede establecerse igualmente una relación entre la visión femenina de la espiritualidad y la concepción **panteista** del todo como un gran mar donde el núcleo del ser individual se disuelve y se pierde como el grano de sal, donde la personalidad no es más que una aparición ilusoria y momentánea de la única sustancia indiferenciada, espíritu y naturaleza al mismo tiempo, que es considerada como lo único real, y donde no hay ningún lugar para un orden verdaderamente trascendente. Pero es preciso añadir -y esto será importante para determinar el sentido de los ciclos siguientes- que las formas donde lo divino es concebido como persona, y donde se encuentra subrayada la relación naturalista de una **generación** y de una **"creaturalidad"**, con el **pathos** correspondiente de pura dependencia, de humildad, de pasividad, sumisión y renuncia a su propia voluntad, estas formas decimos, presentan algo mezclado pero reflejan, en el fondo, un espíritu idéntico (17). Es interesante recordar que, según el testimonio de Estrabón (VII, 3, 4) la oración (sobre el plano de la simple devoción) hubo llegado al hombre a través de la mujer.

Ya hemos tenido ocasión de indicar, desde el punto de vista doctrinal, que la materialización de lo viril es la contrapartida inevitable de toda feminización de lo espiritual. Este tema, que hará comprender el sentido de algunas transformaciones ulteriores de la civilización corresponden, tradicionalmente, a la edad del bronce (o del acero) luego a la de hierro, permite también precisar otros aspectos de la civilización de la Madre.

Frente a una virilidad concebida de una forma materializada, es decir como fuerza física, dureza, cerrazón, afirmación violenta, la mujer, por sus facultades de sensibilidad, sacrificio y amor, así como por el misterio de la generación, pudo aparecer como la encarnación de un principio más elevado. Allí donde no se reconocía solamente la fuerza material, pudo pues adquirir la autoridad, aparecer, de alguna manera, como una imagen de la Madre universal. No es, sin embargo, contradictorio que en algunos casos la ginecocracia espiritual e incluso social haga su aparición, no en una sociedad afeminada, sino en una sociedad belicosa y guerrera (18). En verdad, el símbolo general de la edad de plata y del ciclo atlante no es el símbolo demoniacamente telúrico y groseramente naturalista (ciclo de los ídolos femeninos esteatopigicos). El principio femenino se eleva ya a una forma más pura, como en el símbolo antiguo de la Luna en tanto que Tierra purificada o celeste no dominando más que a este título lo que es terrestre (19): se afirma como una autoridad espiritual, o al menos moral, frente a instintos y cualidades viriles exclusivamente materiales y físicas.

Es principalmente bajo el aspecto de figuras femeninas como aparecen las entidades que no solo protegen la costumbre y la ley natural y vengan el sacrilegio y el crimen (de las Normas nórdicas, a las Erinias, a Themis y a Dike) sino que dispensan también el don de la inmortalidad, se debe reconocer precisamente esta forma más alta, que puede cualificarse, de forma general, como **demetríaca**, relacionada con los castos símbolos de Vírgenes o Madres que conciben sin esposo, o de diosas del crecimiento vegetal ordenado y del cultivo de la tierra, como por ejemplo Ceres (20). La oposición entre el tipo **demetríaco** y el tipo **afrodítico** corresponde a la oposición entre la forma pura, transformada y la forma inferior, groseramente telúrica, del culto a la Madre, que resurge en los últimos estadios de descomposición y sensualización de la civilización de la edad de plata. Oposición idéntica a la que existe, en las tradiciones extremo-orientales, entre la "Tierra Pura" de la "Mujer de Occidente" y el reino subterráneo de Ema-O, y en las tradiciones helénicas, entre el símbolo de Atenea y el de las Górgonas que combaten. Es la **espiritualidad demetríaca, pura y serena como la luz lunar, quien define tipológicamente la Edad de Plata, y verosímilmente, el ciclo de la primera civilización atlántica**. Históricamente, no tiene sin embargo nada de primordial; es ya un producto de transformación (21). Allí donde el símbolo se convirtió en realidad, se afirmaron formas de ginecocracia efectiva, de las que pueden encontrarse huellas en el substrato más arcaico de numerosas civilizaciones (22). Al igual que las hojas no nacen una de otra, sino del tronco, así mismo, si bien es el hombre quien suscita la vida, esta es efectivamente dada por la madre: tal es la premisa. No es el hijo quien perpetúa la raza; tiene una existencia puramente individual limitada a la duración de su vida terrestre. La continuidad se encuentra por el contrario en el

principio femenino, materno. De aquí deriva como consecuencia que la mujer, en tanto que madre, se encuentre en el centro y en la base del derecho de la **gens** o de la familia y que la transmisión se haga por línea femenina(23). Y si de la familia se pasa al grupo social, se llega a las estructuras de tipo colectivista y comunista: cuando se invoca la unidad de origen y el principio materno, del que todo el mundo desciende de igual manera, la **aequitas** deviene **aequalitas**, relaciones de fraternidad universal y de igualdad se establecen expontáneamente, se afirma una simpatía que no conoce límites ni diferencias, una tendencia a poner en común todo lo que se posee y que, por lo demás, se ha recibido como un regalo de la Madre Tierra. Se vuelve a encontrar aquí un eco persistente y característico de este tema en las fiestas que, incluso hasta una época relativamente reciente, celebraban las diosas telúricas y el retorno de los hombres a la gran Madre de la Vida y donde se manifestaba la reminiscencia de un elemento orgiástico propio de las formas meridionales más bajas; fiestas en las que todos los hombres se sentían libres e iguales, donde las divisiones de castas y de clases ya no contaban y podían incluso ser superadas, en medio de una licenciosidad general y un gusto por la promiscuidad (24).

Por otra parte, el pretendido "derecho natural", la promiscuidad comunista propia de muchas sociedades salvajes, sobre todo del Sur (Africa, Polinesia) y hasta el **mir** eslavo, todo esto nos lleva casi siempre al marco característico de la "civilización de la Madre", incluso aquí donde no hubo matriarcado y donde se trató menos de "mistovariaciones" de la civilización boreal primordial, que de restos de telurismo inherentes a razas inferiores autóctonas. El tema comunista, unido a la idea de una sociedad que ignora las guerras, que es libre y armoniosa, figura por otra parte, fuera del relato de platónico relativo a la Atlántida de los orígenes, en diversas descripciones de las primeras edades, comprendida la edad de oro. En lo que concierne a esta última existe sin embargo una confusión debida a la substitución de un recuerdo reciente por otro mucho más lejano. El tema "lunar" de la paz y de la comunidad, en el sentido naturalista, no tiene nada que ver con los temas que, según testimonios múltiples, caracterizan, como se ha visto, la primera edad (25).

Pero una vez se disipa este equívoco, una vez situado de nuevo en su verdadero lugar -es decir, no en el ciclo de la edad de Oro, sino en el de la de Plata, de la Madre, que es preciso considerar como el **segundo** grado- los recuerdos que se refieren a un mundo primordial calmado, sin guerras, sin divisiones, comunitario, en contacto con la naturaleza, los recuerdos comunes a un gran número de pueblos, vienen a confirmar, de forma muy significativa, los puntos de vista ya expuestos.

Por otra parte, siguiendo hasta el fin este orden de ideas, es posible desprender una última característica morfológica, de importancia capital. Si se hace referencia a lo que hemos expuesto en la primera parte de esta obra sobre el sentido de la realeza primordial y sobre las relaciones entre la realeza y el sacerdocio, se puede constatar que en un tipo de sociedad regida por una casta sacerdotal, es decir, dominada por el tipo espiritual "femenino" que le es propio, la función real se encuentra relegada a un plano subordinado y solamente material, es un espíritu ginecocrático y lunar, una forma demetríaca quien reina, sobre todo si esta sociedad está orientada hacia el ideal de una unidad mística y fraterna. Frente al tipo de sociedad articulada según jerarquías precisas, asumiendo "triunfalmente" el espíritu y culminando en la superhumanidad real, refleja la verdad misma de la Madre en una de sus formas sublimadas, correspondiendo a la orientación que caracteriza probablemente el mejor período del ciclo atlántico y que se reproduce y conserva en las colonias irradiando, hasta los pelasgos y el ciclo de las grandes diosas asiático-mediterrénas de la vida.

Así, en el mito, en el rito, en las concepciones generales de la vida, de lo sagrado y del derecho, en la ética y en las formas sociales mismas, se reencuentran elementos que, sobre el plano histórico, pueden no aparecer más que de una forma fragmentaria, mezclados a otros temas, traspuestos sobre diversos planos, pero refiriéndose sin embargo, en su principio, a una misma orientación fundamental.

Esta orientación corresponde, como hemos visto, a la alteración meridional de la tradición primordial, a la desviación del "Polo" que acompaña, sobre el plano del espíritu, la que se produce en el espacio, en las "mistovariaciones" del tronco original y en las civilizaciones de la "edad de plata". Tal es lo que debe retener quien desee comprender los significados opuestos del Norte y del Sur, no solo morfológicamente, en tanto que "tipos universales de civilización" (punto de vista al cual es siempre posible limitarse), sino también como puntos de referencia que permiten integrar, en un significado superior, la dinámica y la lucha de las fuerzas históricas y espirituales, en el curso del desarrollo de las civilizaciones mas recientes, durante las fases ulteriores de "oscurecimiento de los dioses" (26).

7
LOS CICLOS DE LA DECADENCIA
EL CICLO HEROICO

A propósito de un período anterior al diluvio, el mito bíblico habla de una raza de "hombres poderosos que habían sido, antiguamente, hombre gloriosos", **isti sunt potentes a sasculo viri famosi**, nacidos de la unión de seres celestes con mujeres, que los habían "seducido" (1): unión que, como hemos visto, puede ser considerada como uno de los símbolos del proceso de mezcla, en virtud del cual la espiritualidad de la edad de la Madre sucedió a la espiritualidad de los orígenes. Es la raza de los Gigantes -Nephelin- que son llamados también en el **Libro de Enoch**, "gentes de extremo-Occidente". Según el mito bíblico, a causa de esta raza la violencia reinó sobre la tierra, hasta el punto de provocar la catástrofe diluviana.

Recuerda, por otra parte, el mito platónico del andrógino. Una raza fabulosa y "andrógina" de seres poderosos habían logrado **inspirar temor a los mismos dioses**. Estos, a fin de paralizarlos, separaron a estos seres en dos partes, "macho" y "hembra" (2). Tal división destruyó su poder capaz de inspirar terror a los dioses, y en ocasiones se hace alusión al simbolismo de la "pareja enemiga" que se repite en muchas tradiciones y cuyo tema es susceptible de una interpretación no solo metafísica, sino igualmente histórica. Se puede hacer corresponder la raza original poderosa y divina, andrógina, con el estadio durante el cual los Nephelin "fueron hombres gloriosos": es la raza de la edad de oro. Luego, se produjo una división; del "dos", la pareja, la díada, se diferenció "uno". Uno de los términos es la Mujer (Atlántida): frente a la Mujer, el Hombre, un Hombre que ha dejado de ser espíritu y sin embargo se revuelve contra el simbolismo lunar afirmándose en tanto que tal, entregándose a la conquista violenta y usurpando poderes espirituales determinados.

Es el mito titánico. Son los "Gigantes". Es la edad de bronce. En el **Critias** platónico, la violencia y la injusticia, el deseo de poder y la avidez están asociadas a la degeneración de los atlantes (3). En otro mito helénico, se dice que "los hombres de los tiempos primordiales [a los cuales pertenece Deucalión, el superviviente del diluvio] estaban henchidos de prepotencia y orgullo, cometieron mas de un crimen, rompieron los juramentos y se mostraron despiadados".

Lo propio del mito y del símbolo es poder expresar una gran diversidad de sentido que

conviene distinguir y ordenar interpretándolos caso por caso. Esto se aplica al símbolo de la pareja enemiga y de los titanes.

Es en función de la dualidad Hombre-Mujer (en el sentido de virilidad materializada y de espiritualidad simplemente sacerdotal), premisa de los nuevos tipos de civilización que han sucedido involutivamente a la de los orígenes, como podemos comprender la definición de estos tipos.

La primera posibilidad es precisamente la posibilidad titánica en sentido negativo, propia al espíritu de una raza materializada y violenta, que no reconoce la autoridad del principio espiritual correspondiente al símbolo sacerdotal o bien al "hermano" espiritualmente femenino (por ejemplo Abel frente a Caín) y se apoya -cuando no se apropia, frecuentemente por sorpresa, y para un uso inferior- en conocimientos que le permiten dominar ciertas fuerzas invisibles que actúan en las cosas y en el hombre. Se trata pues de una rebelión prevaricadora, de una deformación de lo que podía ser el derecho propio de los "hombres gloriosos" anteriores, es decir de una espiritualidad viril inherente a la función de orden y de dominación de lo alto. Es Prometeo quien usurpa el fuego celeste en provecho de razas solamente humanas, pero no sabe como soportarlo. El fuego se convierte así para él en una fuente de tormento y condenación (4) hasta que otro héroe, más digno, reconciliado con el principio olímpico -con Zeus- y aliado de este en la lucha contra los Gigantes -Hércules- lo libera. Se trata de la raza "muy inferior" tanto por su naturaleza, como por su inteligencia. Según Hesiodo, tras la primera edad, rechaza respetar a los dioses, se entrega a las fuerzas telúricas (al final de su ciclo, se convertirá -según Hesiodo (5)- en la raza de los demonios subterráneos). Preludia así a una generación ulterior, mortal, caracterizada solo por la tenacidad, la fuerza material, un gusto salvaje por la violencia, la guerra y el poder absoluto (la edad de Bronce de Hesiodo, la edad de acero según los iranios, de los gigantes -Nephelin- bíblicos) (6). Según otra tradición helénica (7), Zeus habría provocado el diluvio para extinguir al elemento "fuego" que amenazaba con destruir toda la tierra, cuando Faeton, hijo del Sol, no consiguió dominar la cuádriga cuyos caballos desbocados habían acercado demasiado el disco solar a la tierra. "Tiempo del hacha y de la espada, tiempo del viento, tiempo del Lobo antes que el mundo sucumba. Ningún hombre perdonará a otro", tal es el recuerdo de los Edas (8). Los hombres de esta edad "tienen el corazón duro como el acero". Pero "aunque suscitan el miedo", no pueden evitar sucumbir ante la muerte negra y desaparecen en la **humedad**, morada larvaria del Hades (9). Si, según el mito bíblico, el diluvio puso fin a esta civilización, se debe pensar que es con el mismo linaje que se cierra el ciclo atlante, que es la misma civilización que fue tragada por las aguas a fines de la catástrofe oceánica, quizás (como lo presentan algunos) por

efecto del abuso, mencionado anteriormente, de algunos poderes secretos (magia negra titánica).

Sea como fuere, los "tiempos del hacha" según la tradición nórdica, de forma general, habrían abierto la vía al desencadenamiento de las fuerzas elementales. Estas terminaron por derribar a la raza divina de los Ases -que puede corresponder aquí a las fuerzas residuales de la raza de oro- y romper las barreras de la "fortaleza del centro del mundo", es decir, los límites creadores definidos por la espiritualidad "polar" primordial. Es, tal como hemos visto, la aparición de mujeres, en el seno de una espiritualidad desvirilizada, lo que anunció el "crepúsculo de los Ases", el fin del ciclo de oro (10). Y he aquí que la fuerza oscura que los Ases mismos habían alimentado, pero que anteriormente mantenían encadenada -el lobo Fenrir e incluso, algunas versiones aluden a **dos lobos**-, "creció desmesuradamente" (11). Es la prevaricación titánica, inmediatamente seguida por su revuelta y el advenimiento de todas las potencias elementales, del Fuego interior del **Sur**, de los seres de la tierra -**hrinthursen**- mantenidos anteriormente fuera de los muros del Asgard. El lazo se rompió. Tras la "época del hacha" (edad de bronce) no fue solamente el sol quien "perdió su fuerza", sino también la **Luna** que resultó devorada por dos Lobos (12). Y en otros términos, no fue solamente la espiritualidad solar, sino también la espiritualidad lunar, demetríaca, quien desapareció. Es la caída de Odín, rey de los Ases y de Thor mismo, que había conseguido matar al lobo Fenrir, pero que sucumbió a su veneno, es decir sucumbió por haber corrompido su naturaleza divina de As con el principio mortal que le transmitía esta criatura salvaje. El destino y el declive -**rök**- se consumó con el hundimiento del arco Bifröst que unía el cielo y la tierra (13); tras la revuelta titánica, la tierra fue abandonada a sí misma, privada de todo lazo con lo divino. Es la "edad sombría" o "edad de hierro", sobrevenida tras la del "bronce". Los testimonios concordantes de las tradiciones orales o escritos de numerosos pueblos facilitan, a este respecto, referencias más concretas. Hablan de una frecuente oposición entre los representantes de los dos poderes, el poder espiritual y el poder temporal (real o guerrero), cualquiera que sean las formas especiales revestidas por uno y otro para adaptarse a la diversidad de circunstancias (14). Este fenómeno es otro aspecto del proceso que desembocó en la tercera edad. A la usurpación del sacerdote sucedió la revuelta del guerrero, su lucha contra el sacerdote para asegurarse la autoridad suprema, fenómeno que produjo el advenimiento de un estadio aún más bajo que el de la sociedad demetríaca, sacerdotalmente sagrada. Tal es el aspecto social de la "edad del bronce", del tema titánico, luciferino, o prometeico.

A la orientación titánica, donde es preciso ver la degeneración, en un sentido

materializado, violento y ya casi individualista, de un intento de restauración "viril", corresponde una desviación análoga del derecho sagrado femenino, desviación que, morfológicamente, definió el fenómeno **amazónico**. Simbólicamente, se puede ver, con Bachofen (15), en el amazonismo y el tipo general de las divinidades armadas, una ginecocracia anormalmente poderosa, un intento de reacción y de restauración de la antigua autoridad del principio "femenino" o lunar contra la revuelta y la usurpación masculina: defensa que se manifiesta en ocasiones en el mismo plano de la afirmación masculina violenta, atestiguando así la pérdida de este elemento espiritual sobre el cual se fundamentaba exclusivamente la primacía y el derecho "demetríacos". Haya sido o no una realidad histórica y social, el amazonismo presenta en todas partes en su mito rasgos constantes que nos permiten utilizar este término para caracterizar a un tipo humano de civilización.

Se puede pues olvidar el problema de la existencia efectiva de mujeres guerreras en el curso de la historia o de la prehistoria y concebir, de manera general, el amazonismo, como el símbolo de la reacción de una espiritualidad "lunar" o sacerdotal (aspecto femenino del espíritu), incapaz de oponerse a un poder material o incluso temporal (aspecto material de la virilidad) que no reconoce su autoridad (mito titánico), sino oponiéndose a él sobre un plano igualmente material y temporal, es decir, asumiendo el modo de ser de su opuesto (aspecto y fuerza viriles de la "amazona"). Esto nos lleva a lo que se ha dicho respecto a la alteración de las relaciones normales entre el sacerdocio y la realeza. En la perspectiva general donde nos situamos ahora, hay "amazonismo" allí en donde aparecen sacerdotes que no ambicionan **ser** reyes, sino **dominar** a los reyes.

Sobre el plano histórico, nos contentaremos con mencionar, y esto es significativo, que, según ciertas tradiciones helénicas (16), las amazonas habrían constituido un pueblo **próximo** a los atlantes, con los cuales entraron en guerra. Derrotadas, fueron desplazadas a la zona de los montes Atlantes hasta Libia (algunos autores han llamado la atención sobre la supervivencia, característica, en estas regiones, entre los bereberes y los tuaregs o los dahomeos, de huellas de constitución matriarcal). De aquí, intentaron luego abrirse una ruta hacia Europa y terminaron estableciéndose en Asia. Tal como se ha observado(17), esta guerra entre las amazonas y los atlantes no debe probablemente ser interpretada como una lucha entre mujeres y hombres, ni como una guerra entre dos pueblos diferentes, sino más bien como un conflicto entre dos capas o castas de una misma civilización, como una especie de "guerra civil"). Pero el intento de restauración "amazónica" debía fracasar. Las "amazonas" son expulsadas, la Atlántida permanece en manos de la "civilización de los titanes". Luego, intentan penetrar en los países del Mediterráneo y consiguen establecerse sobre todo en **Asia**. En una leyenda cargada de

sentido, las amazonas, que intentan en vano conquistar la simbólica "isla blanca" -la isla Leuke, de la que ya hemos indicado sus correspondencias tradicionales- son derrotadas por la sombra, no de un titán, sino de un **héroe**: Aquiles. Son combatidos por otros héroes, como Teseo, que puede ser considerado como el fundador del estado viril de Atenas (18) y Belerofonte. Habiendo usurpado el hacha hiperbórea de doble filo, acudieron en ayuda de Troya, la ciudad de Venus, contra los aqueos (19), siendo exterminadas definitivamente por otro **héroe**, Hércules, liberador de Prometeo, el cual arrancó a su reina el simbólico ceñidor de Ares-Marte; el hacha que remitió como insignia del poder supremo a la dinastía lidia de los Heráclidas (20). **Amazonismo contra heroísmo "olímpico"**, tal es la antítesis cuyo sentido examinaremos.

Otra posibilidad debe ser contemplada. En primer plano se encuentra siempre la pareja, sin embargo una crisis se produce: la primacía femenina permanece, pero solo gracias a un nuevo principio, el principio **afroditico**. La Madre es sustituida por la Hetaira, la Hija por la Amante, la Virgen solitaria por la pareja divina, que, como hemos indicado, marca frecuentemente, en las mitologías, un compromiso entre dos cultos opuestos. Pero aquí, el papel de la mujer no es como en la síntesis olímpica, donde Hera está subordinada a Zeus, aunque siempre en desacuerdo latente con él, y tampoco se asemeja a la síntesis extremo-oriental, donde el Ying conserva su carácter activo y celeste en relación al Yin, su complemento femenino terrestre.

La naturaleza telúrica e inferior penetra en el principio viril y lo rebaja al plano fálico. En el presente la mujer domina al hombre en la medida en que este se convierte en esclavo de los sentidos y simple instrumento de procreación. Ante la diosa afrodítica, el macho divino aparece como demonio de la tierra, como dios de las aguas fecundadoras, fuerza turbia e insuficiente sometida a la magia del principio femenino. De esta concepción se desprende analógicamente, según diversas adaptaciones, un tipo de civilización que se puede llamar, indiferentemente, fálico o afrodítico. La teoría del Eros que Platón une al mito del andrógino paralizado en su potencia convirtiéndose en doble, "macho" y "hembra", puede tener el mismo sentido. El amor sexual nace entre los mortales del oscuro deseo del macho caído que, experimentando su propia privación interior, busca, en el éxtasis fulgurante de la unión, encontrar la plenitud del estado "andrógino" primordial. Bajo este aspecto se esconde pues, en la experiencia erótica, una modalidad del intento titánico, con la diferencia que, por su naturaleza misma, permanece bajo el signo del principio femenino. Una civilización orientada en este sentido comporta inevitablemente un principio de decadencia ética y de corrupción, tal como atestiguan las diferentes fiestas que, incluso en una época relativamente reciente, se inspiran en el afroditismo. Si la Moûru, "creación" mazdeana que corresponde

verosímilmente a la Atlántida, se refiere a la civilización demetríaca, el hecho de que el dios de las tinieblas le oponga, como contra-creación, placeres culpables (21), puede aludir precisamente al período ulterior de degeneración afrodítica de esta civilización, paralela a la convulsión titánica, pues se encuentran diosas afrodíticas frecuentemente asociadas a figuras divinas violentas y brutalmente guerreras.

Platón, como se sabe, estableció una jerarquía de las formas del eros que va de lo sensual y lo profano a lo sagrado (22), culminando en el eros a través del cual el "mortal busca vivir siempre, ser inmortal" (23). En el dionisismo, el eros se convierte precisamente en una "manía sagrada", un órgano místico: es la más alta posibilidad de esta vía, que tiende a liberar el ser de los lazos de la materialidad y a producir la transfiguración del oscuro principio fálico-telúrico a través del desencadenamiento, el exceso y el éxtasis. Pero si el símbolo de Dionisos, que combate a las amazonas, expresa el ideal más elevado de este mundo espiritual, no es menos cierto que se trata de algo inferior si se le compara con lo que será la tercera posibilidad de la nueva era: la reintegración heroica que solo es verderamente libre tanto en relación a lo femenino como a lo telúrico (24). Dionisos, en efecto, al igual que Zagreo, no es más que un ser telúrico e infernal -"Dionisos y el Hades no son más que una sola y misma cosa" dice Heráclito (25)- que se asocia frecuentemente al principio de las aguas (Poseidón) o del fuego subterráneo (Hefaisto) (26). Esta siempre acompañado de figuras femeninas, Madres de Vírgenes o Diosas de la Naturaleza convertidas en amantes: Démeter y Koré, Ariana y Aridela, Semele y Libera. La virilidad misma de los coribantes, que vestían a menudo ropas femeninas como los sacerdotes del culto frigio de la Madre es equívoco (27). En el Misterio, en la "orgía sagrada", predomina, asociada al elemento sexual, el elemento extático-panteista de la ginecocracia: contactos frenéticos con las fuerzas ocultas de la tierra, liberaciones menádicas y pandémicas se producen en un terreno que es al mismo tiempo el del sexo desencadenado, la noche y la muerte, y en una promiscuidad que reproduce las formas meridionales más bajas y salvajes de los cultos colectivos de la Madre. Y el hecho de que en Roma, las bacanales fueran celebradas sobre todo, en su origen, por mujeres (28), o que en los Misterios dionisíacos las mujeres pudieran figurar como sacerdotisas e incluso como iniciadoras y que históricamente, en fin, todos los recuerdos de epidemias dionisíacas se relacionen esencialmente con el estado femenino (29), denota claramente que subsiste, en este ciclo, el tema de la preponderancia de la mujer, no solo bajo la forma groseramente afrodítica donde domina gracias al lazo que el eros, en su forma carnal, representa para el hombre fálico, sino también en tanto que favorece un éxtasis que implica disolución, destrucción de la forma y en el fondo, una adquisición del espíritu, a condición de renunciar simultáneamente a poseerlo bajo una forma viril. Ya hemos hecho alusión a

estas formas del Misterio orgiástico que celebraban a Afrodita y la resurrección de su hijo y amante Adonis, formas en las que el **pathos** no está carente de relación con el impulso dionisíaco y donde el iniciado, en el momento del éxtasis, alcanzado por el furor divino, se castraba. Se podría ver en este acto, del que ya hemos comenzado a explicar su significado, el símbolo vivido más radical y dramático del sentido íntimo de la liberación desvirilizadora y extática propia al apogeo dionisíaco de esta civilización, que llamaremos **afrodítica**, forma nueva o degenerada de la espiritualidad demetríaca, pero donde subsiste sin embargo su significado central, el tema característico de la primacía del principio femenino, que lo opone a la "Luz del Norte".

La tercera y última posibilidad es la **civilización de los héroes**. Hesíodo refiere que tras la edad del bronce, antes de la del hierro, en las razas cuyo destino era la "extinción sin gloria en el Hades", Zeus crea una raza mejor, que Hesiodo llama la raza de los **héroes**. Le es dada la posibilidad de conquistar la inmortalidad y de participar, a pesar de todo, en un estado parecido al de la edad primordial (30). Se trata pues de un tipo de civilización donde se manifiesta el intento de restaurar la tradición de los orígenes sobre la base del principio y de la cualificación guerrera. En verdad, los "héroes" no devienen todos inmortales, ni escapan necesariamente al Hades. Este es solo el destino de una parte de ellos. Y si se examinan, en su conjunto, los mitos helénicos y los de las otras tradiciones, se constata, tras la diversidad de los símbolos, la afinidad de las empresas de los titanes y de los héroes, y puede pues admitirse, que en el fondo, los unos y los otros pertenecen a un mismo linaje, son los audaces actores de una misma aventura trascendente que puede en ocasiones triunfar y en otras abortar. Los héroes que se convierten en inmortales son aquellos que realizan triunfalmente la aventura, aquellos que saben realmente evitar, gracias a un impulso hacia la trascendencia, la desviación propia al intento titánico de restaurar la virilidad espiritual primordial y superar la mujer -es decir, el espíritu lunar, afrodítico o amazónico-. Los otros, aquellos que no saben realizar esta posibilidad virtualmente conferida por el principio olímpico, por Zeus -esta posibilidad a la que aluden los Evangelios diciendo que el umbral de los cielos puede ser violado (31)- descienden al mismo nivel que la raza de los titanes y de los gigantes, golpeados por maldiciones y castigos diversos, consecuencias de su temeridad y de la corrupción operada en ellos en las "vías de la carne sobre la tierra". A propósito de estas correspondencias entre la vía de los titanes y la vía de los héroes, es interesante señalar el mito, según el cual Prometeo, una vez liberado, habría enseñado a Hércules el camino del jardín de las Hespérides, donde deberá recoger el fruto de la inmortalidad. Pero este fruto, una vez conquistado por Hércules, es tomado por Atenea -que representa aquí el intelecto olímpico- y repuesto en su lugar "por que no está permitido llevarlo a cualquier lugar" (32). Es preciso entender por ello que esta conquista debe ser

reservada a la raza a quien pertenece y no debe ser profanada al servicio de lo humano, tal como Prometeo tenía intención de hacer.

En el ciclo heroico aparece en ocasiones el tema de la díada, es decir, de la pareja y de la mujer, entendidos, no en un sentido análogo al de los diversos casos que acabamos de examinar, sino en el ya expuesto en la primera parte de esta obra a propósito de la leyenda del Rex Nemorensis, de las "mujeres" que "hacen" reyes divinos, "mujeres" del ciclo caballeresco y demás. A propósito del contenido diferente que presenta, según los casos, un simbolismo idéntico, nos contentaremos con observar que la mujer que encarna, sea un principio vivificante (Eva, "la viviente", Hebe, todo lo que se desprende de la relación entre las mujeres divinas y el árbol de la vida, etc.) sea un principio de iluminación o de sabiduría trascendente (Atenea, nacida del cerebro del Zeus olímpico, guía de Hércules; la virgen Sofía, la Dama Inteligencia de los "Fieles de Amor", etc.) sea un poder (la Shatki hindú, las walkirias nórdicas, la diosa de las batallas Morrigu que ofrece su amor a los héroes solares del ciclo céltico de los Ulster, etc.), tal mujer, decimos, es objeto de una conquista, que no resta al héroe su carácter viril, sino que le permite integrarlo en un plano superior. Más importante, sin embargo, en los ciclos del tipo heroico es el tema de la oposición contra toda pretensión ginecocrática y todo intento amazónico. Este tema, esencial para la definición del concepto de "héroe", de una alianza con el principio olímpico y de una lucha contra el principio titánico (33), ha sido claramente expresado en el ciclo helénico, especialmente en la figura del Hércules dórico.

Ya hemos visto que a semejanza de Teseo, Belerofonte y Aquiles, Hércules combate contra las amazonas simbólicas hasta su exterminio. Si el Hércules lidio conoce una caida afrodítica con Omphalo, el Hércules dórico merece siempre el título de “enemigo de la mujer”. Desde su nacimiento, la diosa de la tierra, Hera, le es hostil; viniendo al mundo, estrangula a dos **serpientes** que Hera había enviado para suprimirlo. Se ve obligado continuamente a combatir a Hera, sin ser jamás vencido. Consigue incluso herir y poseer en la inmortalidad olímpica, a su hija única Hebe, la "eterna juventud". Si se considera a otras figuras del ciclo en cuestión, tanto en Occidente como en Oriente, se encontrará siempre, en una cierta medida, estos mismos temas fundamentales. Es así como Hera (significativamente ayudada por Ares, el dios violento de la guerra) intenta impedir el nacimiento de Apolo, enviando a la serpiente Python para perseguirlo. Apolo debe combatir a Tatius, hijo de la misma diosa que le protege, pero, en la lucha, ella misma resulta herida por el héroe hiperbóreo, al igual que Afrodita es herida por Ajax. Por incierto que sea el resultado final de la empresa del héroe caldeo Gilgamesh a la búsqueda del árbol de la inmortalidad, todo su historia no es más que el relato de la

lucha que mantiene contra la diosa Isthar -que corresponde al tipo afrodítico de la Madre de la vida- cuyo amor rechaza reprochándole crudamente la suerte que conocieron sus otros amantes; y mata al animal demoníaco, el ureus o toro, que la diosa había lanzado contra él (34). Indra, prototipo celeste del héroe, en un gesto considerado como "heroico y viril", golpea con su rayo a la mujer celeste amazónica Usha, aun siendo el señor de esta "mujer" que como **shakti** tiene también el sentido de "potencia" (35). Cuando Parsifal provoca con su partida la muerte de su madre, opuesta a su vocación heroica, y se convierte también en "Caballero celeste" (36), o cuando el héroe persa Rostam, según el **Shamani**, debe descubrir la trampa del dragón que se le presenta bajo la apariencia de una mujer seductora, antes de poder liberar un rey que, gracias a Rostam, recupera la vista e intenta escalar el cielo por medio del "águila", siempre se repite el mismo tema. La trampa seductora de una mujer que, por medios afrodíticos o encantamientos, intenta desviar de una empresa simbólica a un héroe concebido como destructor de titanes, de seres monstruosos o de guerreros en revuelta, o como afirmador de un derecho superior, es un tema tan frecuente y popular, que es inútil multiplicar aquí los ejemplos. Lo cierto es que en las sagas y leyendas de este tipo, únicamente sobre el plano más inferior, la trampa de la mujer puede ser asimilada a la de la carne. Si bien es cierto que "si la mujer aporta la muerte, el hombre la domina a través del espíritu" pasando de la virilidad fálica a la virilidad espiritual (37), es preciso añadir que en realidad, la trampa tendida por la mujer o por la diosa expresa también, esotéricamente, la trampa de una forma de espiritualidad que desviriliza y tiende a sincopar, o a desviar, el impulso hacia lo verdaderamente sobrenatural.

La superioridad consistía, no en ser la fuerza original sino en dominarla, tal es la cualidad del y del que estuvo estrechamente asociada, en Hélade, al ideal heroico. Esta cualidad se ha expresado en ocasiones a través del simbolismo del parricidio o del incesto: parricidio, en el sentido de una emancipación, en el sentido de devenir su propio principio; incesto, en el sentido, análogo, de poseer la **materia prima**. El arquetipo de Zeus, que habría matado a su propio padre y poseído a su madre Rea cuando, para huir de ella, tomó la forma de una **serpiente** (38), aparece como un reflejo del mismo espíritu en el mundo de los dioses, al igual que Agni, personificación del fuego sagrado de las razas heroicas arias que "apenas nacido, devora a sus dos padres" (39) e Indra que, como Apolo destruye a Python, extermina a la serpiente Ahi, pero mata también al padre celeste Dyaus (40). En el simbolismo del **Ars Regia** hermético, se conserva igualmente el tema del "incesto filosofal".

La tradición hindú ofrece un ejemplo interesante de la forma en que se presenta, en un ciclo heroico, el tema de los "dos". Primeramente el dios Varuna que, como Dyaus (y

como el Urano griego, al cual Varuna corresponde incluso etimológicamente) designa el principio celeste primordial. Pero Varuna, en las formas ulteriores de la tradición, se transforma, por así decirlo, en dos gemelos, de los que uno continúa llevando el nombre de Varuna, y el otro pasa a llamarse Mitra -equivalente bajo diversos aspectos a Indra- se opone a él como divinidad heroica y luminosa, como el día a la noche (41). Es propio del ciclo heroico el transfigurar luminosamente lo que, en la dualidad, está diferenciado en el sentido masculino, es decir, guerrero, y atribuir caracteres negativos al aspecto del "cielo" que deviene la expresión de una espiritualidad lunar.

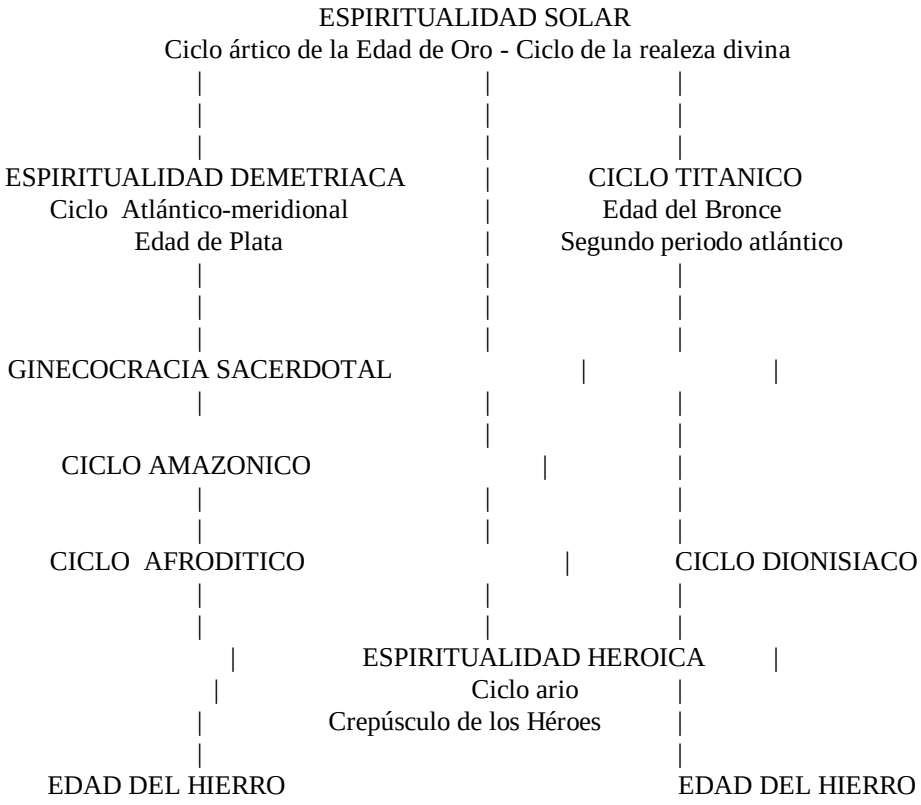
De forma general, si se hace referencia a las dos preformaciones del simbolismo solar que nos han servido ya para definir el proceso de diferenciación de la tradición, se puede pues decir que el mito heroico corresponde al sol asociado a un principio de cambio, pero no de una forma esencial -según el destino de caducidad y de continua redisolución en la Tierra Madre, propia de los dioses-año, o como en el **pathos** dionisíaco- sino disociándose de este principio, a fin de transfigurarse y reintegrarse en la inmutabilidad olímpica, en la naturaleza urania, inmortal.

Hemos llegado así a lo que se ha llamado el **Misterio de Occidente**: la región occidental considerada como trascendente en relación a la luz sometida a la ley de ascenso y descenso, considerada como residencia del Héroe, como estos Campos Elíseos donde gozan de una vida a imagen de la vida olímpica, es decir del estado primordial. Sobre el plano de las jerarquías y las dignidades tradicionales, corresponde a la **iniciación** y a la **consagración**, es decir, a las acciones mediante las cuales son sobrenaturalmente integradas las cualidades puramente guerreras de aquel que, aunque no poseyendo aun la naturaleza olímpica del dominador, debe asumir la función real.

Las civilizaciones heroicas que surgen antes de la edad del hierro -es decir antes de la época desprovista de todo principio espiritual, de la naturaleza que sea- y al margen de la edad de bronce, en el sentido de una superación de la espiritualidad demetríaco-afrodítica o del hybris titánico, o para vencer los intentos amazónicos, representan resurrecciones parciales de la Luz del Norte, de los momentos de restauración del ciclo de oro ártico. Es significativo, a este respecto, que entre las empresas que habrían conferido a Hércules la inmortalidad olímpica, figura la del jardín de las Hespérides y que, para llegar a él, haya pasado, según algunas tradiciones, por la región simbólica del norte "que los mortales no alcanzarán ni por tierra, ni por mar" (42), por el país de los Hiperbóreos, de donde este héroe -el "hermoso vencedor"- habría traído el olivo con el cual se corona a los **vencedores** (43). Desde cierto punto de vista, estas civilizaciones representan la buena semilla, el resultado positivo de la unión

de los "ángeles" con los habitantes de la tierra o dioses inmortales con mujeres mortales. No existe, en último análisis, ninguna diferencia entre los héroes cuya generación es explicada por la entrada de fuerzas divinas en los cuerpos humanos y por la unión de dioses olímpicos con mujeres (44), -estos "hombres gloriosos", los Nephelin, fueron engendrados igualmente por la unión de ángeles con mujeres, antes de entregarse a la violencia- como ocurre con la raza heroica de los Völsungen que, según la leyenda de los Niebelungen, habrían sido engendrados por la unión de un dios con una mujer mortal y estos reyes solares, en fin, a los que frecuentemente se les atribuyó el mismo origen (45).

Hemos sido llevados, en resumen, a definir seis tipos fundamentales de civilizaciones y de tradiciones posteriores a la civilización primordial (edad de oro): de una parte, el **demetrismo**, pureza de la Luz del Sur (edad de plata, ciclo atlántico, sociedad sacerdotal); el **afroditismo** que es su forma degenerada y el **amazonismo**, intento desviado de restauración lunar. De otra parte, el **titanismo** o luciferismo, degenerado de la Luz del Norte (edad del bronce, época de los guerreros y los gigantes); **dionisismo**, aspiración masculina desviada, desvirilizada en las formas pasivas y mezcladas del éxtasis (46); enfin el **heroísmo**, en tanto que restauración de la espiritualidad olímpico-solar y la superación tanto de la Madre como del Titán. Tales son los momentos fundamentales a los cuales, de forma general, se puede reducir analíticamente todas las formas mezcladas de civilizaciones encaminándose hacia los tiempos "históricos", es decir hacia el ciclo de la "edad oscura", o edad de hierro.


ESPIRITUALIDAD SOLAR
Ciclo ártico de la Edad de Oro - Ciclo de la realeza divina
ESPIRITUALIDAD DEMETRIACA
Ciclo Atlántico-meridional
Edad de Plata
CICLO TITANICO
Edad del Bronce
Segundo periodo atlántico
GINECOCRACIA SACERDOTAL
CICLO AMAZONICO
CICLO AFRODITICO
CICLO DIONISIACO
ESPIRITUALIDAD HEROICA
Ciclo ario
Crepúsculo de los Héroes
EDAD DEL HIERRO
EDAD DEL HIERRO

8
TRADICION Y ANTITRADICION

a) Ciclo americano - Ciclo mediterráneo oriental

Una metafísica de la historia de las principales civilizaciones antiguas no tiene cabida entrar en el marco de esta obra. Nos limitaremos a esclarecer algunos de sus aspectos y significados más característicos, para facilitar un hilo conductor a quien quiera emprender, por su cuenta, una investigación sobre alguno de ellos.

Por otra parte, nuestro horizonte deberá restringirse pronto solo a Occidente. Fuera de aquí, en efecto, la mayor parte de las civilizaciones conservaron, de una forma u otra, hasta una época relativamente reciente, un carácter "sagrado" y "tradicional", en el sentido amplio del término, englobando todas las variedades ya descritas y reuniéndolas en una misma oposición al ciclo "humanista" de la última edad. No perdieron este carácter más que bajo el efecto desintegrador de los pueblos occidentales llegados a las formas últimas de decadencia. Es pues esencialmente a Occidente hacia donde conviene atraer la atención si se desea seguir los procesos que jugaron un papel decisivo en la génesis del mundo moderno.

Las huellas de la espiritualidad nórdico-solar se vuelven a encontrar sobre todo durante los tiempos históricos en el área de la **civilización aria**. Dado el abuso que se ha hecho en algunos medios contemporáneos, el término "ario" debe ser empleado sin embargo, con ciertas reservas: no debe corresponder, en efecto, a un concepto únicamente biológico o étnico (sería más adecuado entonces, hablar de raza boreal, o nórdico-atlántica, según los casos), sino sobre todo al concepto de una **raza del espíritu**, cuya relación con la raza del cuerpo ha variado mucho según las civilizaciones. Desde el punto de vista del espíritu, "ario" equivale, más o menos, a "heroico": bajo la forma de una herencia oscurecida, subsiste el lazo con los orígenes, pero el elemento decisivo es la tensión hacia la liberación interior y la reintegración en una forma activa y combativa. El hecho que en India la palabra **ârya** sea sinónimo de **dvîja**, es decir de "nacido dos veces" o "regenerado", aclara perfectamente este punto (1).

Respecto al área propia de la civilización aria, es interesante referir el testimonio del **Aitareya-brâhamana**. Según este texto, la lucha de los devas, divinidades luminosas, y los asuras, enemigos de los héroes divinos, tiene lugar en las cuatro regiones del espacio. La región donde los devas triunfaron y que, por esta razón,

recibió el nombre de "región invencible" -**sâ-esha dig aparâjita**- habría estado situada entre el Norte y el Este, lo que corresponde precisamente a la dirección de la emigración nórdico-atlántica (2). Por el contrario, el Sur, en la India, es considerado como la región de los demonios, de las fuerzas enemigas de los dioses y de los aryas, y en el rito de los tres fuegos, el "fuego meridional" es aquel que está destinado a alejar estas fuerzas (3). En el área occidental, se puede hacer referencia a los llamados pueblos "del hacha", que, en general, se relacionan con la cultura megalítica de los dólmenes. La residencia original de estas razas permanece, sobre el plano de las investigaciones profanas, envuelta en el misterio y otro tanto ocurre con las primeras razas netamente superiores al hombre de Neanderthal, razas que han podido ser llamadas, como ya hemos dicho, los "Helenos del paleolítico". Existe una relación entre la aparición de los pueblos del hacha del neolítico y la expansión de los pueblos indo-europeos ("arios") más recientes en Europa. Se admite generalmente que están en el origen de las formas político-estáticas y guerreras que se opusieron a las de una cultura de tipo demetríaco, pacífico, comunitario y sacerdotal y a menudo, se superpusieron a ellas (3a).

Ciertamente, las civilizaciones arias no fueron las únicas en presentar, hasta los tiempos históricos, huellas de la tradición primordial. Pero seguir de cerca el juego de los dos temas opuestos del Sur y del Norte, en relación al tema étnico, nos llevaría muy lejos sobre un terreno excesivamente movedizo.

En lo que respecta a la **América precolombina**, es preciso, en todo caso, considerar inicialmente el substrato arcaico de un ciclo de civilización telúrico-meridional relacionado con el ciclo de la Atlántida. Engloba a las civilizaciones mayas, así como a la de Tihuanaco, de los Pueblo y otros estratos o centros menores. Sus características son bastante parecidas a las de las huellas prehistóricas que se encuentran en una especie de cinturón meridional que, del Mediterráneo pelasgo, se extiende hasta los vestigios de la civilización pre-aria de Mohenjodaro (India) y de la China pre-dinástica.

Esta civilización presenta un carácter esencialmente demetríaco- sacerdotal. Junto a una fuerte componente telúrica, se constata a menudo la supervivencia de los símbolos solares, alterados y debilitados, de forma que sería imposible encontrar elementos que aludieran al principio de la virilidad espiritual y de la superioridad olímpica. Esto es igualmente cierto para la civilización de los mayas, en primer plano de la cual se encuentran figuras de sacerdotes y divinidades que revisten las insígneas de la soberanía suprema y de la realeza. La figura maya bien conocida del **Codex**

Dresdensis es, a este respecto, característica: se ve a la divinidad, Kukulkalkan, revestida con las insígneas de la realeza, y, frente a ella, un sacerdote arrodillado que realiza sobre él mismo un sacrificio sangriento de mortificación. El principio demetríaco conduce así a una forma de tipo "religioso", donde los ayunos y las maceraciones marcan la caida del hombre en relación a su dignidad primordial. Si, como parece, los mayas constituyeron un imperio llamado "el reino de la Gran Serpiente" (Nachan, símbolo maya tan frecuente como significativo), este imperio tuvo un carácter pacífico, en absoluto guerrero, ni heroico. Las ciencias sacerdotales se desarrollaron ampliamente, pero una vez alcanzado un alto grado de opulencia, degeneró progresivamente en una civilización de tipo hedonista y afrodítico. Parece que es de los mayas de quienes extrae su originen el tipo del dios Quelzalcoatl, dios solar de la Atlántida, desvirilizado precisamente en un culto pacífico, de contemplación y mortificación. La tradición quiere que en un momento dado, Quetzalcoatl haya abandonado sus pueblos y se haya retirado a la región Atlántica, de donde había venido.

Esto corresponde verosímilmente al descenso de las razas del tronco Nahua, los toltecas y, en fin, los aztecas, quienes tomaron la delantera sobre los mayas y su civilización crepuscular y crearon nuevos Estados. Estas razas son las que conservaron más netamente el recuerdo de Tula y Aztlan, es decir, de la región nórdico-atlántica, entrando verosímilmente en un ciclo de tipo "heroico". Su última creación fue el antiguo imperio mejicano, cuya capital, según la leyenda, fue construida en el lugar donde apareció un **Aguila** estrangulando a una **Serpiente**. Se puede decir lo mismo de estos linajes Incas, enviados como dominadores por el "Sol", que crearon el imperio peruano imponiéndose a razas de civilización muy inferior y a cultos animistas y ctónicos (4) que subsistían aun en los estratos populares. Muy interesante es, a este respecto, una leyenda relativa a la raza de lo gigantes de Tihuanaco -cuyo cielo no conocía más que la **Luna** ciclo lunar con su contrapartida titánica- raza que mata al profeta del Sol y que es así mismo exterminada y petrificada durante la siguiente aparición del astro rey, que se puede hacer corresponder con la venida de los Incas. De forma general, son numerosos las leyendas relativas a razas blancas americanas, de dominadores de "lo alto", creadores de civilizaciones (5). Igualmente característico, en Méjico, la dualidad de un calendario solar opuesto a un calendario lunar parece pertenecer al estrato más antiguo de la civilización aborigen y estar relacionado sobre todo con la casta sacerdotal, así como la dualidad de un régimen aristocrático-hereditario de propiedad al cual se opone un régimen plebeyo-comunista; y finalmente, el contraste entre el culto de divinidades netamente guerreras, Uitzilpochtli y Tezcatlipoca, y las supervivencias del culto de Quetzalcoatl, puede interpretarse de la misma manera. En los mitos más antiguos de

estas civilizaciones se encuentra -al igual que en los Eddas- el tema de la lucha contra los gigantes y el de una última generación, golpeada por la catástrofe de las aguas, generación en el origen de la cual se encuentra, como se ha recordado, una mujer-serpiente generadora de "parejas". Tal como se presenta durante la invasión española, la civilización guerrera de estas razas atestigua sin embargo una degeneración característica en el sentido de un dionisismo especial, siniestro, que se podría llamar **el frenesí de la sangre**. El tema de la guerra sagrada y de la muerte heroica como sacrificio inmortalizante (temas que entre los Aztecas no tuvieron menos importancia que entre las razas nórdicas europeas o entre los árabes) se mezcla aquí con una especie de frenesí de sacrificios humanos, en una sombría y feroz exaltación destructora de la vida para conservar el contacto con lo divino, incluso bajo la forma de masacres colectivas de tal amplitud que no se encuentra nada similar en ninguna otra civilización conocida. Aquí, como en el Imperio de los Incas, otros factores de degeneración, al mismo tiempo que conflictos políticos interiores facilitaron el hundimiento de estas civilizaciones -que tuvieron indudablemente un pasado glorioso y solar- ante algunas bandas de aventureros europeos. Las posibilidades vitales internas de estos ciclos debían estar agotadas desde hacía tiempo, de ahí que no se haya podido constatar ninguna supervivencia ni resurgimiento del espíritu antiguo durante los tiempos que siguieron a la conquista.

Fragmentos residuales de la antigua herencia subsistieron durante más tiempo, en el espíritu y en la raza, en algunas ramas de la América septentrional. Aquí también, el elemento heroico está en ocasiones alterado, sobre todo en el sentido de crueldad y dureza. Se puede, sin embargo, de forma general, compartir la opinión del autor que ha hablado, a este respecto, de una "figura humana singularmente completa: su dignidad, su generosidad y su heroísmo -esencias de una belleza que tiene, al mismo tiempo algo del águila y del sol- imponen el respeto y hacen presentir una espiritualidad sin las cuales estas virtudes aparecerán ininteligibles y como desprovistas de razones suficientes" (6).

Una situación de este tipo se reencuentra por lo demás en Europa, durante el neolítico tardío: algunas razas guerreras pudieron, a este respecto, parecer semi-bárbaras frente a las sociedades de tipo demetríaco-sacerdotal que derribaron, dominaron o absorbieron. En realidad, a pesar de cierta involución, huellas de la acción formadora del ciclo precedente de la espiritualidad nórdica, permanecen visibles en tales razas. Y esto, como veremos, vale igualmente para sus epígonos, es decir para muchos pueblos nórdicos del período de las invasiones.

En lo que concierne a China, nos contentaremos con recordar un hecho bastante significativo: el ritual conserva las huellas de una antigua transmisión dinástica por línea femenina (7), a la cual se opone ciertamente el espíritu de la concepción cosmocrática ulterior, según la cual el Emperador encarna indiscutiblemente la función solar del macho y del "polo" frente al conjunto de fuerzas no solo del **demos** sino también del mundo, al igual que encarna el espíritu del derecho paterno de la China histórica que fue uno de los más rigurosos. Los vestigios recientemente descubiertos (Smith) de una civilización de un tipo cercano a la maya, con caracteres de escritura lineales, -que sería un estrato subterráneo insospechado, más arcaico aun que la tan antigua civilización china misma- pueden igualmente hacer pensar en una fase demetríaco-atlante (8), que por vías hoy imposibles de precisar, sucedió a un ciclo solar que no siempre pudo hacer desaparecer todas las huellas de la primera. En efecto, encontramos ecos de algunas concepciones metafísicas que delatan influencias residuales de la idea ginecocrática arcaica: asimilación del "Cielo" a una mujer o a una madre, generadora primordial de toda vida; frecuente afirmación de una primacía de la izquierda sobre la derecha y oposición entre las nociones lunar y solar del calendario; enfin, el carácter telúrico del culto popular de los demonios, el ritual chamánico con sus formas desordenadas y frenéticas, el ejercicio de una magia que fue, en el origen, la prerrogativa exclusiva de las mujeres, en oposición con la severidad tan desprovista de misticismo y casi olímpica de la religión oficial china, patricia e imperial (9).

Etnicamente, en el área extremo-oriental, se constata el reencuentro de dos corrientes opuestas: una procedente de Occidente, con caracteres propios de los pueblos uralo-altaicos (donde se encuentra, a su vez, una componente aria), la otra referida al área sub-oriental y austral. Los períodos en que preponderaron los elementos de la primera corriente coinciden con los de la grandeza de China; a esta corriente correspondió la orientación hacia la guerra y la conquista, que tomó enseguida un relieve particular, en el seno de una mezcla análoga, en el ciclo nipón.

Se podría ciertamente, gracias a investigaciones convenientemente orientadas, aclarar muchos otros datos de este tipo. En la China antigua, el símbolo "polar" de la centralidad jugó un papel eminente; a él se refiere la concepción del "Imperio Medio", subrayada por elementos geográficos locales, así como la idea del "justo medio" y del "equilibrio" que aparecen con frecuencia, y éticamente están en el origen de una concepción especial -esclarecida y ritual- de la vida. Aquí, como en la antigua Roma, los representantes del poder revestían al mismo tiempo un carácter religioso: el tipo "sacerdotal" no apareció más que en un período tardío y en relación con cultos exógenos. La base de la sabiduría tradicional china, el **Y-king**, se relaciona, por otra

parte, con la figura del rey Fo-hi. Igualmente, no es a sacerdotes o a "sabios", sino a príncipes, a quienes se atribuyen los principales comentarios de este texto. Las enseñanzas que contienen -y que, a su vez, según el mismo Fo-hi, se refieren a un pasado muy lejano y difícil de determinar- servirán de fundamento común a dos doctrinas más recientes que, al concernir a dos dominios diferentes, parecen, a primera vista, no tener entre ellas puntos de contacto: el taoísmo y el confucianismo (10). Estas dos doctrinas tuvieron efectivamente el sentido de un enderezamiento en un período de crisis latente y de desintegración y sirvieron para vivificar, respectivamente, el elemento metafísico (con desarrollos iniciáticos y esotéricos) y el elemento ético-ritual. Fue así como una continuidad tradicional regular pudo ser conservada en China, bajo formas particularmente estables, hasta en una época relativamente reciente.

Esto es igualmente cierto, incluso en amplia medida, en Japón. Su forma de tradición nacional, el shintoismo, atestigua una influencia que ha rectificado y elevado un complejo cultural parcialmente relacionado con un estrato primitivo (nada de particular puede deducirse, sin embargo, de la presencia del grupo étnico blanco aislado de los Aino). Durante los tiempos históricos, la idea imperial se encuentra en el centro del shintoismo y la tradición imperial se identifica con la tradición divina: "según la orden recibida, desciendo del cielo", dice, en el **Ko-gi-ki**, el jefe de la dinastía. En un comentario del príncipe Hakabon Itoé se dice que "el trono sagrado fue creado cuando la Tierra se separó del Cielo [es decir, cuando desapareció la unidad primordial entre lo terrestre y lo divino, unidad de la cual la tradición china ha conservado huellas características; por ejemplo, el ideograma chino "naturaleza" y "cielo" son frecuentemente sinónimos]. El soberano desciende del Cielo. Es divino y sagrado". El principio "solar" le es igualmente atribuido, pero interfiere, de forma difícil de aclarar, con el principio femenino, pues se le atribuyo descender de la **diosa** Amaterasu Omikami. Sobre tal base el acto de gobernar y dominar forma un todo con el culto; el término "matsurigoto" significa tanto gobierno como "ejercicio de las cosas religiosas" y en el marco del shintoismo el lealismo, la fidelidad incondicional al soberano, "ciû-ghi", reviste pues un significado religioso y constituye el fundamento de toda ética: cualquier acción reprobable, baja o delictiva es concebida no como la transgresión de una norma abstracta más o menos anodina y "social", sino como una traición, una deslealtad y una ignominia: no hay "culpables" sino más bien "traidores", seres sin honor.

Estos valores generales toman un relieve particular en la nobleza guerrera de los **bushis** o **samurais** y en su ética, el **bushido**. La orientación de la Tradición, en el Japón, es esencialmente activa, es decir, guerrera, pero con la contrapartida de una formulación interior. La ética del **samurai** tiene un carácter tan guerrero como ascético,

con aspectos sagrados y rituales. Se asemeja, de forma notable, a la del Medievo caballeresco y feudal europeo. Fuera del shintoismo, el Zen, que es una forma esotérica del budismo, ha jugado un papel en la formación del **samurai**, pero también en la formación tradicional de la vida japonesa en general, comprendidas las artes y el artesanado (la existencia de sectas que han cultivado el budismo en sus formas más recientes, desnudas y religiosas, llegando hasta la forma devocional del amidismo, no han modificado de forma notable la orientación preponderante del espíritu nipón). Al margen del **bushido**, conviene recordar igualmente la idea tradicional de la muerte sacrificial guerrera, que se ha mantenido hasta los **kamikazes**, los pilotos-suicida de la segunda guerra mundial.

El Japón ha facilitado, hasta ayer, un ejemplo, único en su género, de coexistencia entre una orientación tradicional y la aceptación, sobre el plano material, de las estructuras de la civilización técnica moderna. Con la segunda guerra mundial, la continuidad milenaria se ha roto, el equilibrio ha resultado alterado y el último Estado del mundo donde se reconocía aún el principio de la realeza solar y del puro derecho divino, ha desaparecido. El destino de la "edad oscura", la ley en virtud de la cual el potencial técnico e industrial, la potencia material organizada tiene un carácter determinante en el enfrentamiento entre las fuerzas mundiales, ha sellado también el fin de esta tradición, con el resultado de la última guerra.

En lo que respecta a Egipto, pueden extraerse algunos datos sobre la historia primordial de su civilización, através de sus mitos, más allá de los significados metafísicos. La tradición relativa a una dinastía antiquísima de "muertos divinos" que se confundían con los llamados "discípulos del Antiguo Horus" -Shemsu Heru- marcados por el hieroglifo de Osiris, señor de la "tierra sagrada de Occidente", y que habría venido precisamente de Occidente (11) puede corresponder al recuerdo de un estrato primordial, civilizador y dominador, atlante. Es preciso señalar que, conforme al título atribuido a los reyes divinos, Horus **es un dios hecho de oro, como Apolo**, es decir relacionado con la tradición primordial. Hemos señalado igualmente el simbolismo de los "dos", dos hermanos rivales -Osiris y Seth- y su lucha. Algunos datos de la tradición egipcia permiten pensar que este simbolismo comportó una contrapartida étnica y que la lucha de los dos hermanos corresponde a la de dos estratos representantes cada uno del espíritu simbolizado respectivamente por uno u otro dios (12). La muerte de Osiris, asesinado por Seth, pudo, además del sentido "sacrificial" ya explicado en la primera parte de este libro, expresar sobre el plano histórico, una crisis con la cual se cierra la primera era, llamada era de los "dioses" (13); la resurrección de Osiris en Horus podría quizás significar una restauración acaecida durante la segunda era egipcia, que los

griegos llamaron, y que podría así corresponder a una de las formas del ciclo "heroico" del que habla Hesiodo. Esta segunda era se cierra, según la tradición, con Manes; el título de **Horus aha**, Horus combatiente, dado a este rey, confirma, de forma característica, la verosimilitud de esta hipótesis.

Sin embargo, la crisis, superada una primera vez por Egipto, se reprodujo, más tarde, acarreando efectos disolventes. Se encuentran indicios de esto en la democratización del concepto de inmortalidad, que apareció ya hacia el fin del Antiguo Imperio (VI Dinastía) así como en la alteración del carácter de centralidad espiritual, de "trascendencia inmanente" del soberano, que tiende a convertirse en un simple "representante" del dios. Ulteriormente, junto al tema solar, el tema telúrico-lunar, ligado a la figura de Isis "Madre de todas las cosas, dueña de los elementos, nacida en el origen de los siglos", gana terreno (14). A este respecto, la leyenda según la cual, Isis, concebida como una encantadora, quiere volverse "dueña del mundo y convertirse en una diosa parecida al Sol (Ra) en el cielo y en la tierra", es extremadamente significativa. Con tal fin, Isis tiende una emboscada al mismo Ra cuando éste se establecía sobre el "trono de los dos horizontes": consigue que una **serpiente** lo muerda y que el dios envenenado consienta que su nombre pase a ella (15).

Es así como se desplaza hacia una civilización de la Madre. Osiris, de dios solar, se convierte en dios lunar, dios de las aguas en sentido fálico y dios del vino, es decir del elemento dionisíaco, mientras que con el advenimiento de Isis, Horus se reduce a un simple símbolo del mundo caduco (16). El **pathos** de la "muerte y de la resurrección" de Osiris adquiere ya tintes místicos y evasionistas en neta antítesis con la solaridad distante de Ra y del "Horus antiguo" del culto aristocrático. Frecuentemente es una mujer divina -de la que Isis es precisamente el arquetipo- quien debe servir de mediadora para la resurrección, la vida inmortal; sobre todo son figuras de reinas quienes aportan el loto del renacimiento y la "llave de la vida". Y esto se refleja en la ética y en las costumbres, en este preponderancia isíaca de la mujer y de la reina, que Heródoto y Diodoro han mencionado a propósito de la sociedad egipcia y que se expresa de una forma típica en la dinastía de las "adoradoras Divinas" del período nubio (17).

Paralelamente, y de una forma significativa, el centro se desplaza, pasa del símbolo real al símbolo sacerdotal. Hacia la XXI dinastía, lo sacerdotes egipcios, en lugar de ambicionar permanecer al servicio del rey divino, tienden a convertirse ellos mismos en soberanos y la dinastía tebaida de los sacerdotes reales se forma en detrimento de los faraones. Como manifestación característica de la luz del Sur, una

teocracia sacerdotal reemplaza a la realeza divina de los orígenes (18). A partir de este momento, los dioses son cada vez menos presencias encarnadas: se convierten en seres trascendentes cuya influencia activa depende esencialmente a partir de ahora, de la mediación del sacerdote. El estadio mágico-solar declina y le sucede el estadio "religioso": la plegaria en lugar del mando, el deseo y el sentimiento, en lugar de la identificación y de la técnica necesaria.

Mientras que el antiguo evocador egipcio podía decir: "Soy Amon que fecunda a su Madre. Soy el gran poseedor de la potencia, el Señor de la Espada. No os enfrentéis a mi - ¡soy Seth! - No me toquéis - ¡soy Horus!", mientras que se podía decir a propósito del hombre osirificado: "Surgido como un dios viviente" - "Soy el Unico, mi ser es el ser de todos los dioses, en la eternidad" - "Si [el resucitado] quiere que muráis, o dioses, moriréis; si quiere que viváis, viviréis" - "Tu mandas a los dioses", en los últimos tiempos de la civilización egipcia el énfasis es situado, por el contrario, en el **pathos** místico y en la imploración: "Tu eres Amon, el Señor de los Silenciosos, que acude a la llamada de los pobres. Yo grito hacia tí en mi tormento... ¡En verdad tu eres el salvador!" (19). El ciclo solar egipcio se encamina así hacia la decadencia bajo el signo de la Madre. Según los historiadores griegos, los principales cultos de tipo demetríaco-ctónico habría llegado a los pelasgos y luego a los helenos desde Egipto (20). En definitiva será, en tanto que civilización isíaca, eco de una sabiduría sobre todo "lunar" (como la pitagórica), serán en tanto que fermento de descomposición afrodífica y de agitado misticismo popular, promiscuo y evasionista, que el Egipto de los últimos tiempos, participará en el dinamismo de la civilización mediterránea. Los misterios de Isis y de Serapis y la hetaira real, Cleopatra, serán todo lo que finalmente podrán oponer a las fuerzas de la romanidad.

Si de Egipto se pasa a Caldea y a Asiria, se encuentra, bajo una forma distinta, y ya en una época lejana, el tema de las civilizaciones del Sur, con sus materializaciones y sus alteraciones. En el substrato más antiguo de estos pueblos, constituido por el elemento sumerio, aparece ya el tema característico de una madre celeste primordial situada por encima de las diversas divinidades manifestadas, y también de un "hijo" engendrado sin padre. Este hijo tiene tanto los rasgos de un héroe, como de un "dios", pero, sobre todo, está sometido a la ley de la muerte y la resurrección (21). En la cultura hitita tardía, la diosa domina al dios, termina por absorber los atributos del mismo dios de la guerra y se presenta como una diosa amazónica; al lado de sacerdotes eunucos, se encuentran sacerdotisas armadas de la Gran Diosa. En Caldea, no se encuentra prácticamente ninguna huella de la idea de realeza divina: abstracción hecha de cierta influencia ejercida por la tradición egipcia, los reyes caldeos, incluso cuando revistieron

un carácter sacerdotal, no se consideraron más que como "vicarios" -**patesi**- de la divinidad, pastores elegidos para gobernar el rebaño humano, pero no como seres de una naturaleza divina (22). Se daba, sobre todo, el título de rey a la divinidad de la ciudad que, en esta civilización, era llamado "mi Señor" o "mi dueña". El rey humano recibía del dios la ciudad como feudo, y era hecho príncipe, en tanto que su representante. Su título de **"en"** es sobre todo sacerdotal: es el sacerdote, el pastor, en el sentido de vicario (23). La casta sacerdotal aparece como una casta distinta y, en el fondo, es ella quien prepondera (24). Característica es la humillación anual del rey en Babel cuando depone ante el dios las enseñas regias, se viste de esclavo, implora confesando sus "pecados" y es azotado por el sacerdote representante de la divinidad, hasta las lágrimas. Los reyes babilonios aparecen frecuentemente "hechos" por la "Madre" -Isthar-Mami- en el **Codice de Hammurabi** este rey recibe precisamente de la diosa su corona y su cetro y a ella el rey Asurbanipal le dice: "De tí imploro el don de la vida". La fórmula "Reina omnipotente, protectora misericordiosa, fuera de tí, no hay refugio" aparece como una confesión típica del alma babilonia, en razón del **pathos** del que rodea ya a lo sagrado (25).

La ciencia caldea misma, que representa el aspecto más elevado de este ciclo de civilización, pertenece, en amplia medida al tipo demetríaco-lunar. Es una ciencia de los astros que -a diferencia de la ciencia egipcia- está más orientada hacia los planetas que hacia las estrellas fijas, hacia la luna mas que hacia el sol (para el babilonio, la noche era más santa que el día: Sin, dios de la Luna, prima sobre Jamash, dios del Sol). Es una ciencia que reposa, en realidad, sobre una concepción fatalista, sobre la idea del todo-poder de una ley o "armonía"; una ciencia poco sensible al plano de la verdadera trascendencia, y que no supera, en suma, el límite naturalista y anti-heroico en el dominio del espíritu.

En cuanto a la civilización asiria, ulteriormente nacida del mismo estrato, aparece sobre todo marcada por las características de los ciclos titánicos y afrodíticos. Al mismo tiempo que surgen razas y divinidades viriles de tipo violento, brutalmente sensual, cruel y belicoso, se afirma una espiritualidad que culmina en representaciones afrodíticas del tipo de las Grandes Madres, a las cuales los primeros terminan por subordinarse. El intento de Gilgamesh de aparecer como el héroe solar que desprecia a la Diosa y se esfuerza en conquistar solo el árbol de la vida, fracasa: el don de la "eterna juventud" que había conseguido obtener alcanzando -gracias por otra parte a la intervención de una mujer, la "Virgen de los Mares"- la tierra simbólica donde reina el héroe superviviente de la humanidad divina pre-diluviana, Utnapishtim-Atrachasis el Lejano, y que quería llamar a los hombres "para que prueben la vida inmortal", ese don le es de

nuevo robado por una **serpiente** (26). Y esto podría ser elevado, quizás, a símbolo de la incapacidad de una raza guerrera materializada por alcanzar el plano trascendente en el que habría podido transformarse en una raza de "héroes", capaz de acoger y conservar realmente el "don de la vida" y de recuperar la tradición primordial. Por otra parte, igual que la noción asirio-caldea del tiempo es lunar, en oposición a la noción solar egipcia, así en tales civilizaciones aparecen huellas de ginecocracia de tipo afrodítico. A título de ejemplo particularmente característico se puede citar al afeminado Sardanapalo y a Semíramis, la cual, casi por reflejo de las relaciones propias a la pareja divina formada por Isthar y Ninip-Ador, fue la soberana efectiva del reino de Nino. También sobre el plano de las costumbres parece que en tales razas, inicialmente la mujer hubiera tenido un papel preponderante; si el hombre tomó ulteriormente la delantera, (27) hay que ver en ello, analógicamente, el signo de un movimiento más amplio, pero con el sentido de una involución ulterior más que de una resurrección. El reemplazo de los caldeos por los asirios corresponde en efecto, en diversos aspectos, al tránsito de un estado demétrico a un estado "titánico", tránsito particularmente aparente en la forma en que la ferocidad asiria sucedió a la sacerdotalidad astrológico-lunar caldea. Es muy significativo que la leyenda establezca una relación entre Nemrod, -al cual se atribuye la fundación de Nínive y del Imperio asirio- y los Nephelin y otros tipos de "gigantes" pre-diluvianos, que, por su violencia, habrían terminado por "corromper las vías de la carne sobre la tierra".

b) Ciclo hebraico - Ciclo ario-oriental

Al fracaso del intento heroico del caldeo Gilgamesh, corresponde, en el mito de otra civilización del mismo ciclo semita, la civilización **hebraica**, la caida de Adán. Se trata aquì de un tema caracterìstico y fundamental: la transformación en **pecado** de lo que, en la forma aria del mito, aparece como una audacia heroica, a menudo coronada por el èxito y que, igual que en el mito de Gilgamesh, no fracasa más que en razón del estado de "sueño" en que el hèroe se ha dejado sorprender. En el semitismo hebraico, aquel que intenta apropiarse de nuevo del Arbol simbólico se transforma, de forma unívoca en una víctima de la seducción de la mujer y en un pecador. Será castigado con una maldición y un castigo que deberá sufrir en un estado de santo terror ante un dios temible, celoso y omnipotente y sin otra esperanza, finalmente, que la de un "redentor" a travès del cual se operará, desde el exterior, la salvación.

Se encuentran así, ciertamente, en la antigua tradición hebraica, elementos de tipo diferente. Moisés mismo, debe su vida a una mujer real, fue concebido como un

"Salvado de las Aguas" y las aventuras del "Exodo" son susceptibles de una interpretación esotérica. Sin hablar de un Elias y de Enoch, Jacob es un vencedor de ángeles y se puede recordar, a este respecto, que la palabra misma "Israel" significa "vencedor de Dios". Estos elementos, sin embargo, son esporádicos y acusan una curiosa oscilación, característica del alma hebraica en general: de un lado, sentido de falta, autohumillación, desconsagración, carnalidad, de otra parte un orgullo y una intolerancia casi luciferina. Quizás no esté carente de relación con esto el hecho que, en la tradición iniciática, el hebraismo tuvo un esoterismo en propiedad y que, como Kabbala, constituyó una parte importante en el Medievo europeo,siendo considerada como "ciencia maldita".

Para el hebreo, en general, el más allá se presentó originariamente en la forma del cheol, oscuro y mudo, una especie de Hades sin la contraparida de una "Isla de los Héroes" y del cual, se pensaba, que incluso los reyes consagrados, como David, no podían escapar. Es el tema de la vía "totémica" de los ancestros, de la sangre, de los "padres" quien toma aquí un relieve particular, así como el tema de una distancia cada vez mayor entre el hombre y Dios. Pero, incluso sobre este plano, se constata una dualidad característica. De una parte, para el antiguo Hebreo, el verdadero rey es Jehová, y está tentado de ver, en la dignidad real, en el sentido integral, tradicional del término, una disminución del derecho de Dios (a este respecto y cualquiera que sea su realidad histórica, la oposición de Samuel al establecimiento de la realeza es significativa). De otra parte, el pueblo hebreo se considera como el "pueblo elegido" y el "pueblo de Dios", al cual ha sido prometida la dominación sobre todos los pueblos y la posesión de todas las riquezas de la tierra. Y se añade, en fin, el tema del héroe Shaoshian, que, tomado de la tradición irania, en el hebraismo, se convirtió en el "Mesías" conservando durante un cierto tiempo los caracteres de una manifestacion del "Dios de los ejércitos".

Existe quizás una relación, en el antiguo hebraismo, entre todo esto y los esfuerzos manifiestos de una élite sacerdotal para dominar una sustancia étnica turbulenta, heterogénea y confusa, unificándola gracias a una "forma" que descansaba sobre la "Ley" y se servía de esta como un sucedáneo de la unidad que se funda en otros pueblos, sobre una comunidad de patria y de origen. Esta acción formadora general, ligada a valores sagrados rituales y que prosigue luego desde la antigua Torah hasta el talmudismo, explica que el tipo hebraico que haya salido sea una raza del alma antes que del cuerpo (28). El sustrato original, sin embargo, no fue jamas sofocado como lo atestiguan, en la historia antigua de los hebreos, la alternancia de alejamientos y reconciliaciones entre Israel y su Dios. Este dualismo, con la tensión que implica,

justifica las formas negativas del hebraismo en el curso de épocas ulteriores.

El período que se sitúa entre los siglos VII y VI a. de J.C. fue para el hebraismo, como para otras civilizaciones, la de un giro característico. Se interpreta el declive de la fortuna militar de como el "castigo" por un "pecado" y se esperaba que, despues de la expiación, Jehová volviera a asistir a su pueblo y a otorgarle el poder. Tal es el tema que se afirma en Jeremías y en el segundo Isaías. Pero en la medida en que no sucede nada de todo esto, la fé profética derivó en el mito apocalíptico-mesiánico, en la visión fantástica de un Salvador que rescatará a Israel. Aquí se inicia un proceso de desintegración. Aquello que procedía de la componente tradicional se convierte en un formalismo ritualista y se vuelve cada vez más abstracto y distanciado de la vida. Si se tiene presente la parte que tuvieron las ciencias sacerdotales de tipo caldeo en el ciclo hebreo, se está en condiciones de interpretar con tal origen todo lo que, sucesivamente, fue pensamiento abstracto e incluso matemático en el hebraismo (hasta Spinoza y la física "formal" moderna, cuya componente hebraica es notoria). Puede establecerse también una conexión con el tipo humano, el cual para mantenerse firme en valores que no sabe realizar y que toman un carácter abstracto y utópico, se siente insatisfecho frente a todo orden positivo existente y a toda forma de autoridad (sobre todo cuando actúa, ya sea inconscientemente, la antigua idea, que el estado de justicia querido por Dios es solo aquel en el cual Israel detenta el poder), siendo un continuo fermento de agitación y revolución. Es preciso, finalmente, considerar el aspecto del alma hebraica correspondiente, por el contrario, a la actitud del hombre que, habiendo fracasado en la realización de valores sagrados y espirituales, en el intento de dominar esta antítesis entre el espíritu y la "carne" que se encuentra aquí exasperada, se regocija cada vez que puede descubrir la ilusión, la irrealidad de estos valores y constatar, en torno suyo, el abortar de la tendencia a la redención, pues esto le sirve de alguna manera como coartada y autojustificación (29). Se trata aquì de desarrollos particulares del tema original de la "falta", que ejercieron una influencia disgregadora cuando se produjo la secularización del hebraismo y su difusión en la civilización occidental moderna.

El desarrollo del antiguo espíritu hebraico presenta tambien un aspecto característico sobre el cual conviene llamar la atención. En el período de crisis ya mencionado, se encuentra minado lo que podía conservarse de puro y viril en el antiguo culto de Jehová y en el ideal guerrero del Mesías. Con Jeremías e Isaías, aparece ya una espiritualidad desordenada que condena, desdeña o considera como inferior el elemento hierático-ritual. Es precisamente este el sentido del "profetismo" hebraico, que, en su origen, presenta rasgos afines a los cultos de las castas inferiores, a las formas pandémicas y estáticas de las razas del Sur. La figura del "vidente" -roeh- es sustituida

por el del obsesionado por el espíritu de Dios. Se unen así el pathos de los "servidores del Eterno", que ocultan la soberbia, pero fanática confianza del "pueblo de Dios", y un equívoco misticismo de tintes apocalípticos. También este elemento, liberado de la antigua componente hebraica, tendrá una parte relevante en la crisis general del mundo tradicional antiguo. Existen antiguas tradiciones, según las cuales Tifón, el ente enemigo del Dios solar, habría sido el padre de los hebreos y Jerónimo junto a varios autores gnósticos, consideran igualmente el dios hebraico como una criatura tifoniana (31). Son, estas, alusiones a un espíritu demoniaco de agitacion incesante, de contaminación oscura, de revuelta latente de los elementos inferiores, que actúa en la sustancia hebraica, mucho más netamente que entre las razas de otros pueblos, cuando esta vuelve al estado libre, desprendiéndose de la "Ley" y de la tradición que le habìa dado una forma, utilizando además, de una forma degradada o invertida, ciertos temas pertenecientes a su herencia más o menos inconsciente. Así nació uno de los principales focos de fuerzas que, aunque solo por instinto, actuaron a menudo en un sentido negativo durante las últimas fases del ciclo occidental de la "edad de hierro".

Aunque se trate de un ciclo definido en el curso de un período mucho más reciente al que debemos limitar la historia de la civilización europea, conviene mencionar una última tradición que tomó forma entre las razas de origen semita y logró, notoriamente superar los temas engativos que acaban de ser examinados: nos referimos al **Islam**. De la misma forma que en el hebraismo sacerdotal, el elemento central es constituido aquí por la ley y la tradición, en tanto que fuerzas formadoras, a las cuales los troncos **árabes** de los orígenes facilitaron sin embargo una materia mucho más dura, más noble, provista de espíritu guerrero. La ley islámica, sharia, es una ley divina; su base, el Corán, es concebido como la misma palabra de Dios, kalam Alá. es decir, como algo no humano, libro "in-creado", existente ab aeterno en los cielos. Si bien el Islám se considera como "la religión de Abraham" y haya querido hacer de él el fundador de la Kaaba, donde reaparece la "piedra", el simbolo del "Centro", afirma netamente su independencia del hebraismo no menos que del cristianismo; el centro de la Kaaba con el mismo símbolo es preislámico, sin embargo, tiene orígenes remotos difíciles de determinar; en la tradición esotérica islámica el punto de referencia es la figura misteriosa del Khidr, concebido como superior y nterior a los profetas bíblicos. El Islam excluye un tema característico del hebraismo, que en el cristianismo se convertirá en dogma y base del misterio crístico: mantiene, sensiblemente debilitado, el mito de la caida de Adán, sin extraer el motivo del "pecado original". En este ve una "ilusión diabólica" -talbis Iblis-, si bien, tal motivo está en cierto modo invertido, la caida de Satán -Iblis o Shaitan- es reconducida, en el **Corán** (XVIII, 48), al rechazo de este a postrarse, junto a los angeles ante Dios. Así es rechazada también la idea de un Redentr

o Salvador, centro del cristianismo, no solo, sino que se excluye la mediación ejercida por una casta sacerdotal. Lo Divino es concebido de una forma puramente monoteista, sin "Hijo", sin "Padre", sin "Madre de Dios", todo musulman aparece directamente ligado a Dios y santificado por la ley, que impregna y organiza en un conjunto absolutamente unitario todas las expresiones jurìdicas, religiosas y sociales de la vida. Tal como hemos ya tenido ocasión de señalarlo, la ùnica forma de ascesis concebida por el Islam de los orígenes fue la de la acción bajo la forma de **jihad**, de "guerra santa", guerra que, en principio no debe jamás ser interrumpida, hasta la completa consolidación de la ley divina. Y es precisamente a través de la guerra santa y no por una acción de predicación y apostolado, que el Islam conoció una expansión inmediata, prodigiosa y formó no solamente el Imperio de los Califas, sino sobre todo la unidad propia a una raza del espíritu -**umma**- la "nación islámica".

En fin, la tradición del Islam presenta un carácter particularmente tradicional, completo y acabado, en tanto que el mundo de la Shariah y de la Sunna, de la ley exotèrica y de la tradición, encuentra su complemento, no tanto en una mìstica como en verdaderas organizaciones iniciáticas -**turuq**- detentadoras de la enseñanza esotèrica, el **ta'wil** y de la doctrina metafisica de la Identidad Suprema, tawhid. La noción recurrente en tal organización y, en general, en la llamada Shya, del masum, de la doble perrogativa del isma o infalibilidad doctrinal y de la imposibilidad de ser lesionado por la culpa, por los jefes, los Imanes visibles e invisibles, y los mujtahid, reconduce a la línea de una raza no fracturada y formada por un tradición de nivel superior no solo al hebraismo, sino también a las creencias que conquistaron Occidente.

¡Error! Marcador no definido.

En la India, cuyo antiguo nombre fue **aryavarta**, es decir, la tierra de loa arios, el tèrmino que designa la casta, **varna**, significa igualmente color, y la casta servil de los **shudra**, opuesta a la de los **aryas** como a la raza de los "re-nacidos", **dvîja**, es también llamada raza negra, **krshnavarna**, raza enemiga, **dasa-varna**, y no divina, **asurya**. Puede verse aquì el recuerdo de la diferencia espiritual existente entre dos razas que, originariamente se enfrentan, y de la misma naturaleza de la que se formaron las castas superiores. A parte de su contenido metafísico, el mismo mito de Indra -llamado hari-yaka, es decir, el "rubio" o "de la cabellera dorada"- es significativo: nace a despecho de la madre, e infringe el vínculo que le une a ella; una vez abandonado a sí mismo, no perece sino que sabe encontrar una vía gloriosa; dios luminoso y heroico, extermina multitudes de negros **krshna** y sujeta el color dâsa haciendo caer los **dasyu** que querían escalar el "cielo". Ayuda al **arya** y, con sus "amigos blancos", conquista tierras cada vez más amplias (33). Las realizaciones de este dios, que combate la serpiente Ahi y el terrible mago Namuci -se alude quizás a la lucha legendaria de los

deva contra los **asura** (34)- enfin, la fulminación de la diosa de la aurora "que quería ser grande" y la destrucción del demonio Vrtra y de su madre, por Indra, que "engendra así el sol y el **cielo**" (35), es decir, el culto urano-solar, pueden contener alusiones a la lucha del culto de los conquistadores arios contra el culto demoníaco y mágico (en sentido inferior) de las razas aborígenes dravídicas, peleomalayas, etc. De otra parte, la dinastía solar original -**suya-vamça**- de la que habla la leyenda y que parece haberse afirmado en la India destruyendo una dinastía lunar, podría corresponder a la caida de formas emparentadas al ciclo "atlántico-meridional" (36) mientras que Rama, bajo la forma de Pârashu, es decir, de un heroe que lleva el hacha simbólica hiperbórea, habría vencido, en sus diferentes manifestaciones, a los guerreros sublevados en una época en que los antepasados del los hindúes habitaban aun en una región septentrional y habría abierto las vías, partiendo del Norte, a la raza de los **brahamana** (37); según la tradición, Visnhu, llamado igualmente el "dorado" o el "rubio", habría destruido a los **mlecchas**, troncos guerreros degrados y separados de lo sagrado (38). Todos estos temas hacen alusión a una victoria sobre formas degeneradas y una reafirmación o restauración de tipo "heróico".

Sin embargo, en la India histórica, se encuentran tambièn huellas de una reacción y de una alteración probablemente debidas al sustrato de las razas autóctonas dominadas, que, por vía de una acción corrosiva y sutil sobre la espiritualidad originaria de los conquistadores arios, consiguió que, aun subsistiendo formas de ascesis viril y de realización heroica, la India, en su conjunto, terminase por declinar en el sentido de la "contemplación" y de la "sacerdotalidad", en lugar de permanecer rigurosamente fiel a la línea originria regia y solar. El período de alta tensión llega hasta los tiempos de Vishvmitra, quien encarnó la dignidad regia junto a la sacerdotal, y ejerció su autoridad sobre todos los troncos arios aun reunidos en la región del Punjab. El período sucesivo, conectado con la expansión en los países del Ganges, es el de la escisión.

La autoridad que en la India adquirió la casta sacerdotal puede pues, como en el caso de Egipto, considerarse sucesiva y procede probablemente de la importancia que poco a poco adquirió el **purohita** - **brahamana** dependiente del rey sagrado- cuando, con la dispersión de los Arios en tierras nuevas, las dinastìas originales se desgarraron, hasta el punto de aparecer frecuentemente, a fin de cuentas, como una simple nobleza guerra frente a sacerdotes (39). Las épopeyas contienen el relato de una lucha violenta y prolongada entre la casta sacerdotal y la casta guerra por la dominación de la India (40). La escisión, sobrevenida en un perìodo posterior, no impide, por otra parte al sacerdote conservar frecuentemente rasgos viriles y reales y la casta guerrera (originalmente llamada casta real: **râjanya**) conservar a menudo su espiritualidad. Espiritualidad que se realiza, en algunos casos, respecto a la espiritualidad sacerdotal, y

donde se reencuentran frecuentemente huellas precisas del elemento boreal original.

Los rasgos "nórdicos", en la civilización indo-aria, corresponden al tipo austero del antiguo **atharvan**, el "Señor del fuego", aquel que "abre el primero las vías a través de los sacrificios" (41) y del **brahamana**, que domina el **brahman** -**drhaspati**- y los dioses mediante sus fórmulas de potencia. En la doctrina del Yo absoluto -**atman**- del primer período upanishádico que corresponde al principio impasible y luminoso **purusha** del **Sâmkhya**, la ascesis viril y consciente, orientada hacia lo incondicionado, propia de la doctrina budica del despertar; en la doctrina, considerada como de origen solar y de herencia real, de la acción pura y del puro heroismo, expuesta en el **Bhagavad-gita**; en la concepción védica del mundo como "orden" -**rta**- y ley -**dharma**-, en el derecho paterno, el culto del fuego, el rito simbólico de la cremación de los cadáveres, el règimen de castas, el culto de la verdad y del honor, el tipo de soberano universal y sagrado -**chakravarti**, etc., en todos estos elementos está presente, en su asunción superior, ambos pocos tradicionales, "acción" y "contemplación", diversamente entrelazadas.

En tiempos más antiguos, en la India la componente meridional puede reencontrarse en todo lo que, contra los elementos más puros e incorpóreos del culto védico, delata una especie de demonismo de la imaginación, una irrupción descompuesta y tropical de símbolos animales y vegetales que luego terminan preponderando en gran parte de las expresiones exteriores artístico religiosas, de la civilización hindú. Aunque se purifica, una vez recuperado por el shivaismo, en una doctrina de la potencia y en una magia de tipo superior (42), el culto tántrico de la Shatki, con su divinización de la mujer y sus aspectos orgiásticos, corresponde al resurgimiento de una raíz antigua, pre-aria, congénitamente próxima a las civilizaciones mediterráneo-asiáticas, donde dominan precisamente la figura y el culto de la Madre (43). Y es posible que todo lo que, en el ascetismo hindú, presente un carácter de mortificación y de maceración, tenga este mismo origen; una misma veta ideal lo uniría entonces con lo que hemos visto aparecer tambien entre los Mayas y las civilizaciones de tronco sumerio (44).

De otro lado, la alteración de la visión aria del mundo, en India, nace allí donde la identidad entre el **atma** y el **brahaman** es interpretado en un sentido panteista que remite al espíritu del Sur. El **brahaman** no es entonces, como en el primer período atharva-védico e incluso en el de los **Brahamana**, el espíritu, la fuerza mágica informe, teniendo casi una cualidad de "mana" que el Ario domina y dirige con su rito: es por el contrario el Uno-todo, del que procede toda vida y en el cual toda vida se disuelve de nuevo. Interpretado en este sentido panteista, la doctrina de la identidad del **atma** con el brahaman conduce a la negación de la personalidad espiritual y se transforma en un

fermento de degeneración y confusión: uno de sus corolarios será la identidad de todas las criaturas. La doctrina de la reencarnación comprendida en el sentido de un destino que impone una reaparición constante y siempre vana en el mundo condicionado, o **samsara** -doctrina ajena al primer período védico- cobra una importancia de primer plano. El ascesis puede así orientarse hacia una liberación que tiene primeramente el sentido de una evasión más que de una realización verdaderamente trascendente.

El budismo de los orígenes, obra de un asceta de estirpe guerrera, puede ser considerado, en diversos grados, como una reacción contra estas tendencias y también contra el interés puramente especulativo y el formalismo ritualista que prevalecían en muchos medios brahmanicos. La doctrina budista del despertar, cuando declara que la vía del "hombre vulgar, que no ha conocida nada, sin comprensión de lo que es santo, ajeno a la santa doctrina, inaccesible a la santa doctrina; sin comprensión de lo que es noble, ajeno a la doctrina de los nobles, inaccesible a la doctrina de los nobles", es la vía de la identificación de sí mismo, sea con las cosas y los elementos, sea con la naturaleza, con el todo, e incluso con la divinidad teista (Brahama) (45) plantea de la forma más neta el principio de una ascesis aristocrática orientada hacia un fin verdaderamente trascendente. Se trata pues de una reforma acaecida con ocasión de una crisis de la espiritualidad tradicional indo-aria, por lo demás contemporánea de las que se manifestaron en otras civilizaciones, tanto en Oriente como en Occidente. No menos característico, a este respecto, es el espíritu pragmático y realista que opone el budismo a lo que es simple doctrina o dialéctica y se convertirá en Grecia en pensamiento "filosófico". El budismo no se opone a la doctrina tradicional del **atma** más que en la medida en donde esta no corresponde ya a una realidad viviente, donde desvirilizándose, en la casta **brahamana**, en un sistema de teorías y especulaciones, negando a todo ser mortal el **atma**, negando, en el fondo, la doctrina misma de la reencarnación (el budismo, en efecto, no admite la supervivencia de un núcleo personal idéntico a través de las diferentes encarnaciones: no es un "yo", sino es el "deseo", **tanha**, quien se reencarna), reafirmando sin embargo el **atma** bajo las especies de **nirvana**, es decir, de un estado que no se puede alcanzar sino excepcionalmente, mediante la ascesis, el budismo pone en marcha un tema "heroico" (la conquista de la inmortalidad) frente a los ecos de una auto-conciencia divina primordial conservada en diferentes doctrinas de la casta de los **brahamamna**, pero que, a través de un proceso de oscurecimiento ya en curso, no correspopnde, en la mayor parte de los hombres, a una experiencia vivida (46).

En un período más tardío, el contraste entre los dos temas se expresa de una forma característica en la oposición entre la doctrina de la **bakti** de Ramanuja y la

doctrina Vedanta de **Shamkara**. En diversos aspectos, la doctrina de Shamkara aparece impresa con el espíritu de una ascesis intelectual desnuda y severa. En su fondo, permanece sin embargo orientada hacia el tema demétrico-lunar del **brahaman** informe **-nirguna-brahman**- en relación al cual toda determinación no es más que una ilusión y una negación, un puro producto de la ignorancia. Es por ello que puede decirse que Shamkara representa la más alta de las posibilidades susceptibles de realizarse en una civilización de la edad de plata. En relación a él, Ramanuja puede ser considerado por el contrario como el representante de la edad siguiente, determinada solo por lo humano y por el nuevo tema, que ya se ha visto aparecer en la decadencia del Egipto y en los ciclos semitas, el de la distancia metafísica entre lo humano y lo divino, que aleja del hombre la posibilidad "heroica" y no le deja más que la actitud devocional en el sentido, a partir de ahora predominante, del fenómeno puramente emotivo. Así, mientras que en el **Vedanta** el dios personal no era admitido más que como objeto de un "saber inferior" y por debajo de la devoción, concebida como una relación de hijo a padre, **pitr-putra-bhava**, situándose como la cumbre más elevada del **ekatabhava**, es decir de una suprema unidad, Ramanuja ataca esta concepción como blasfema y herética, con un **pathos** parecido al del primer cristianismo (47). En Ramanuja se manifiesta pues la conciencia, a la cual la humanidad de entonces había llegado: la irrealidad de la antigua doctrina del **atma** y la percepción de la distancia que separaba a partir de ahora el Yo efectivo y el Yo trascendente, el **atma**. La posibilidad superior, aunque excepcional, que el budismo afirma y que se conserva en el Vedanta mismo, en la medida en que éste se apropia del principio de la identificación metafísica, es, a partir de ahora, excluido.

Encontramos así, en la civilización hindú de los tiempos históricos, un cruce, de formas y sentidos, que pueden remitir respectivamente a la espiritualidad ario boreal (y aquí donde, sobre el plano de la doctrina, hemos extraido de la India ejemplos de "tradicionalismo" nos hemos referido, precisa y exclusivamente, a este aspecto) y a las alteraciones de esta espiritualidad que delatan más o menos las influencias debidas al sustrato de las razas aborígenes suybyugadas, a sus cultos telúricos, a su imaginación desareglada, a su confusión, al impulso orgiástico y caótico de sus evocaciones y sus éxtasis. Si la India, considerada en una época más reciente y en su filón central, aparece como una civilización tradicional, se debe al hecho de que la vida entera se encuentra sacral y ritualmente orientada, correspondiendo su tono, sobre todo, tal como hemos ya señalado, a una de las dos posibilidades secundarias que se encontraban fundidas, en el origen, en una síntesis superior: la de un mundo tradicional **contemplativo**. Es el polo del ascesis, del "conocimiento" y no de la "acción" quien marca el espíritu tradicional de la India de los tiempos históricos, aunque en algunas de sus formas, no preponderantes, resurgiese sobre el plano "heroico" el principio más

elevado ligado a la raza interior de la casta guerrera.

Irán parece haber permanecido más fiel a este principio, incluso si no llega aquí a la altura metafíca alcanzada por la India a través de las vías de la contemplación. El carácter guerrero del culto de Ahurá-Mazda es muy conocido para que sea necesario volver a él. La misma precisión se aplica al culto paleo-iranio del Fuego (de la que forma parte la doctrina, que ya hemos recordado) del **hvarenô** o "gloria", al régimen riguroso del derecho paterno, a la ética aria de la verdad y de la fidelidad y al ideal del mundo concebido como **rtam** y **asha**, es decir como cosmos, rito y orden, ligado a este principio uranio dominador que debía conducir más tarde, cuando la pluralidad original de las primeras capas conquistadoras fue superado, al ideal metafísico del Imperio y al concepto correspondiente del soberano como "Rey de reyes".

Es característico que originariamente, junto a las tres clases que corresponden a las tres castas superiores de los aryas hindúes (**brahamana**, **khsatriya** y **vaisha**) no se encuentre, en Irán, una clase distinta de **shudras**, como si los estratos arios no hubieran encontrado en estas regiones, al menos en cantidad apreciable, el elemento aborigen del Sur, al cual se debe verosímilmente la alteración del antiguo espíritu hindú. El Irán tiene en común con la India el culto a la verdad, la lealtad y el honor, y el tipo de **athravan** medo-iranio -señor del fuego sagrado, sinónimo, en algunos aspectos, del "hombre de la ley primordial", **paoriyô thaesha**- es el equivalente del tipo hindú del **atharvan** y del **brâhamna** en su forma original, no aun sacerdotal. Sin embargo, incluso en el seno de esta espiritualidad aristocrática, un declive debió haberse producido, tras una crisis, que suscita, en la persona de **Zaratustra**, la aparición de una figura y de una reforma parecidas a la del Buda, traduciéndose también por una reacción tendiente a reintegrar los principios del culto original -que tendían a oscurecerse en un sentido naturalista- en una forma más pura y más inmaterial, aun cuando, en algunos aspectos, no esté exenta de cierto "moralismo". Un significado particular se añade a la leyenda, referida por el **Yashna** y el **Bundahesh**, según la cual Zaratustra habría "nacido" en el Airyanem vaejo, es decir, en la tierra boreal primordial, concebida aquí como la "simiente de la raza de los Arios" y también como el lugar de la edad de oro y de la "gloria" real. Es aquí donde Zaratustra habría revelado primeramente su doctrina. La época precisa en la que vivió Zaratustra está sujeta a controversias. El hecho es que "Zaratustra" -como por lo demás "Hermes" (el Hermes egipcio) y otras figuras del mismo género- corresponde menos a una persona que a una influencia espiritual y que éste nombre puede pues haber sido dado a seres que lo han encarnado en épocas distintas. El Zaratustra histórico, del cual se habla habitualmente, debe ser considerado como la manifestación específica de esta influencia y, en cierto modo, del Zaratustra primordial hiperbóreo

(de aquí el tema de su nacimiento en el centro original), en una época que coincide aproximadamente con la de la crisis de las otras tradiciones , y en vistas a ejercer una acción rectificadora paralela a la del Buda (48). Zaratustra -detalle interesante- combate al dios de las tinieblas bajo la forma de un demonio **femenino**, invocando para sí, en este lucha, una corriente -la corriente Dâita- del Airyanem-vejo (49). Sobre el plano concreto, se hace eco de las luchas, duras y repetidas, llevadas por Zaratustra contra la casta de los sacerdotes mazdeos, que algunos textos quieren incluso presentar como emisarios de los **daeva**, es decir, entidades enemigas del dios de la luz, índice de la involución sobrevenina en esta casta (50). El intento del sacerdote Gaumata, que se esfuerza por usurpar el poder supremo y construir una teocracia, pero fue expulsado por Dario I, muestra que en el conjunto de la tradición irania, la "dominante" tuvo un carácter esencialmente ario y real, y ha subsistido una tensión debida a las pretensiones hegemónicas de la casta sacerdotal. Es además el único intento de este tipo registrado por la historia irania.

El tema original, como si recuperara un nuevo vigor al contacto con formas tradicionales alteradas de otros pueblos, resurgió de una forma muy diferente con el **mithraismo**, bajo el aspecto de un nuevo ciclo "heroico" y con una base iniciática precisa. Mithra, héroe solar, vencedor del toro telúrico, dios ya antiguo del ether luminoso, parecido a Indra y a Mithra hindú, desprendido de estas mujeres o diosas que acompañan afrodítica o dionisiacamente a los dioses siriacos y a los de la decadencia egipcia, encarna de una forma característica el espíritu nórdico-uranio bajo su forma guerrera. Es significativo que Mithra sea en ocasiones identificado, no solo con el Apolo hiperbóreo, dios de la edad de oro, sino también con Prometeo (51): alusión a la transfiguración luminosa, por la cual el titán se confunde con la divinidad que personifica la espiritualidad primordial. A propósito del tema que caracteriza también el mito titánico, bastará recordar que Mithra, que nace de una "piedra", ostentando ya el doble símbolo de la espada y de la luz (antorcha), despoja el "árbol" para vestirse y emprende luego una lucha contra el Sol, que vence, antes aliarse y casi identificarse con él (52).

La estructura guerrera de la jerarquuía iniciática mitraica es bien conocida. El anti-telurismo que caracteriza al mitraismo queda atestiguado por el hecho que, contrariamente a los puntos de vista de los adeptos de Serapis e Isis, no situaba la estancia de los liberados en las profundidades de la tierra, sino más bien en las esferas de la pura luz urania, despues de que su tránsito por los diversos planetas les haya enteramente despojado de su carácter terrestre y pasional (532). Se debe recordar, además, la exclusión significativas de las mujeres -rigurosa y casi general-

del culto y de la iniciación mitríacas. Si el principio de la fraternidad se encuentra afirmado, en el **ethos** de la comunidad mitríaca, junto al principio jerárquico, este **ethos** era sin embargo netamente opuesto al gusto por la promiscuidad, propia de las comunidades meridionales, así como a la oscura dependencia de la sangre tan característica , por ejemplo, del hebraismo. La fraternidad de los iniciados mitríacos, que tomaban el nombre de "soldados·", era la fraternidad clara, fuertemente individualizada, que puede existir entre guerreros asociados en una empresa comùn, antes que la que tiene como base mística la **caritas** (54). El mismo **ethos** reaparecerá en Roma, como entre las razas germánicas.

En realidad, si el mitraismo sufre, en algunos de sus aspectos, una especie de aminoración cuando Mithra fue concebido como, "Salvador" y "Mediador", sobre un plano ya casi religioso, en su núcleo central e incluso históricamente, en el momento de la gran crisis del mundo antiguo, se presenta durante cierto tiempo como el símbolo de la **otra** dirección posible que el Occidente romanizado habría podido seguir si el cristianismo no hubiera prevalecido cristalizando en torno suyo, tal como veremos pronto, diversas influencias disgregadoras y antitradicionales. Fué sobre el mithraismo que intentó esencialmente apoyarse la última reacción espiritual de la antigua romanidad, la del Emperador Juliano, iniciado el mismo en los misterios de este rito.

Recordaremos en fin que tras la islamización del área correspondiente a la antigua civilización irania, los temas relacionados con la tradición precedente encontraron el medio de reafirmarse. Así, a partir de los Safauridi (1501-1722), la religión oficial de Persia ha sido el imanismo, centrado sobre la idea de un jefe (Imán) invisible que, tras un período de "ausencia·" -**ghaiba**- reaparecerá para "vencer la injusticia y traer la edad de oro sobre la tierra". Los soberanos persas se han considerado así mismos como los sustitutos provisionales del Imán oculto en los siglos de ausencia, hasta el momento de su nueva aparición. Es el antiguo tema ario-iranio de Shaoshyan.

9
EL CICLO HEROICO-URANIO OCCIDENTAL

a) El ciclo helénico

Si volvemos ahora nuestra mirada hacia Occidente, y en primer lugar a Hélade, constatamos que ésta se presenta bajo un doble aspecto. El primero corresponde a significados análogos a los que han presidido, tal como hemos visto, la formación de otras grandes tradiciones y son las de un mundo todavía no secularizado, penetrado por el principio genérico de lo "sagrado". El segundo aspecto se refiere, por el contrario, a procesos que preludian el último ciclo, el ciclo humanista, laico y racionalista: y es precisamente a través de este aspecto que muchos "modernos" ven en Grecia el principio de su civilización.

La civilización helénica comporta, también, una capa más antigua, egea y pelasga, donde se vuelve a encontrar el tema general de la civilización atlántica de la edad de plata, sobre todo bajo la forma de demetrismo, con frecuentes interferencias de temas de un orden aun más bajo, ligados a cultos ctónico-demoníacos. A esta capa se opone la civilización, propiamente helénica, creada por las razas conquistadoras aqueas y dorias. Se caracteriza por el ideal olímpico del ciclo homérico y por el culto del Apolo hiperbóreo, cuya lucha victoriosa contra la serpiente Python, sepultada bajo el templo apolíneo de Delfos (donde, antes del culto, existía el oráculo de la Madre, de Gea, asociada al demonio de las aguas, al Poseidón atlántico-pelasgo), es un mito de doble sentido, que, por una parte, expresa un contenido metafísico y, por otra, la lucha de una raza de culto uranio contra una raza de culto telúrico. Es preciso considerar finalmente los efectos que entraña el emerger de nuevo del estrato originario, a saber, los diversos aspectos del dionisismo, del afroditismo, incluso del pitagorismo y de otras orientaciones ligadas al culto y al rito telúrico, con las formas sociales y costumbres correspondientes.

Estas constataciones se aplican igualmente, en amplia medida, al plano étnico. Desde este punto de vista, se pueden distinguir, de forma general, tres estratos. El primero corresponde a residuos de razas completamente ajenas a las del ciclo nórdico-occidental o atlántico, y por tanto, también a las razas indo-europeas. El segundo elemento tiene probablemente por origen ramificaciones de la raza atlántico-occidental, que, en tiempos antiguos, había ocupado una punta avanzada en

el estanque Mediterráneo: se podría igualmente llamar paleo-indo-europea, teniendo sin embargo en cuenta, sobre el plano de la civilización, la alteración y la involución que ha sufrido. A este elemento se refiere esencialmente la civilización pelasga. El tercer elemento corresponde a los pueblos propiamente helénicos, de origen nórdico-occidental, descendidos a Grecia en una época relativamente reciente (1). Esta triple estratificacion, la encontramos igualmente, con el dinamismo de las influencias correspondientes, en la antigua civilización itálica y es posible, que en Hélade, no sea ajena a las tres clases de la antigua Esparta: Espartiatas, Periecos e Ilotas. La tripartición, en lugar de la cuatripartición tradicional, se explica aquí por la presencia de una aristocracia que -al igual que se produce en ocasiones en la romanidad- tuvo un carácter sagrado al tiempo que guerrero: tal fue, por ejemplo, la estirpe de los Heráclidas y de los Geleontes, los "Resplandecientes", de las cuales el mismo Zeus o Geleón fue el fundador simbólico.

La diferencia que separa el mundo aqueo en relación a la civilización pelasga precedente (2) no se refleja solamente en el tono hostil con el cual los historiadores griegos se expresaron a menudo en relación a los pelasgos, y la relación que establecieron entre este pueblo y los cultos y las costumbres de tipo egipcio-siríaco: como es un hecho, por el contrario, la afinidad tanto racial, como de costumbres y, en general, de civilización, de los aqueos y dorios con los grupos nórdico-arios celtas, germanos y escandinavos, así como con los arios de la India (3). La pureza desnuda de las líneas, la claridad geométrica y solar del estilo dórico, la esencialidad de una simplificación expresan algo deliberado, al mismo tiempo que la potencia de una primordialidad que se afirma -de manera absoluta- como forma y cosmos, frente al carácter caóticamente orgánico y ornamental de los símbolos animales y vegetales que se perciben en los vestigios de la civilización creto-minoica; las luminosas representaciones olímpicas frente a las tradiciones de dioses-serpientes y de hombres-serpientes, demonios con la cabeza de asno y diosas negras con cabeza de caballo, frente al culto mágico del fuego subterráneo o del dios de las aguas, dicen bastante claramente qué fuerzas se reencontraron en Grecia en este acontecimiento prehistórico del cual uno de los episodios centrales es la caida del reino legendario de Minos, que gobierna sobre la tierra pelasga, donde Zeus es un demonio ctónico y mortal (4), la negra Madre Tierra es la mayor y más potente de las divinidades, donde domina el culto -siempre ligado al elemento femenino y quizás en relación con la decadencia egipcia (5)- de Hera, Hestia y Themis, las Cariátides y Nereidas, donde, en todo caso, el límite supremo no es otro que el misterio demétrico-lunar, con trasposiciones ginecocráticas en el rito y las costumbres (6).

Este substrato pelasgo tuvo espiritualmente relaciones con las civilizaciones asiáticas del estanque mediterráneo y la empresa aquea contra Troya, que no pertenece solamente al dominio del mito, extrae de él su sentido más profundo. Troya se encuentra esencialmente bajo el signo de Afrodita, diosa de la cual Astarté, Tanit, Ishtar y Militta son otras tantas reencarnaciones y son las "amazonas" emigradas en Asia quienes acuden en su ayuda contra los aqueos. Según Hesiodo, combatiendo contra Troya habría caído una parte de esta raza de héroes que el Zeus olímpico había predestinado a la reconquista de un estado de espiritualidad parecido a la espiritualidad primordial. Y Hércules, tipo particularmente dorio, enemigo eterno de la diosa pelasga Hera, que ha reconquistado el hacha simbólica bicúspide -**Labus**- usurpada por personajes femeninos y por amazonas durante el ciclo pelasgo, aparece, en otras tradiciones, como conquistador de Troya y exterminador de los jefes troyanos. Cuando Platón (7) habla de la lucha de los ancestros de los helenos contra los atlantes, alude a un relato que, siendo mítico no es menos significativo, y refleja verosímilmente el aspecto espiritual de un episodio de luchas sostenidas por los ancestros nórdico-arios de los aqueos. Entre las indicaciones análogas que se han conservado en el mito, se puede citar la lucha entre Atenea y Poseidón por la posesión del Atica. Poseidón parece haber sido dios de un culto más antiguo, suplantado por el de la Atenea olímpica. Se puede mencionar también la lucha entre Poseidón y Helios, dios solar que conquistó el istmo de Corinto y Acrocorinto, que Poseidón había cedido a Afrodita.

Sobre un plano diferente, se encuentra en las **"Euménides"** de Esquilo un eco, igualmente simbólico, de la victoria de la nueva cilización sobre la antigua. En la asamblea divina que juzga a Orestes, asesino de su madre Clitemestra para vengar a su padre, aparece claramente el conflicto entre la verdad y el derecho viril, y la verdad y el derecho materno. Apolo y Atenea se alinean contra las divinidades femeninas nocturnas, las Erinias, que quieren vengarse en Orestes. El hecho de invocar el nacimiento simbólico de Atenea, opuesta a la maternidad sin esposo de las vírgenes primordiales, para afirmar que se puede ser padre sin madre, ilumina precisamente el ideal superior de la virilidad, la idea de una "generación" espiritual pura, separada del plano naturalista, en el que dominan la ley y la condición de la Madre. Con la absolución de Orestes, triunfa una nueva ley, una nueva costumbre, un nuevo culto, un nuevo derecho, tal como lo constatan los lamentos del coro de las Euménides, las divinidades femeninas ctónicas con cabeza de serpiente, hijas de la noche, símbolos de la antigua era prehelénica. Y es significativo que Esquilo haya elegido precisamente como lugar para el juicio divino la colina de Ares, el dios guerrero, en la antigua ciudadela de las Amazonas que Teseo había destruido.

La concepción olímpica de lo divino es, entre los Helenos una de las expresiones

más características de la "Luz del Norte": es la visión de un mundo simbólico de esencias inmortales luminosas, separadas de la región inferior de los seres terrestres y de las cosas sometidas al devenir, aun cuando, en ocasiones, se atribuya una "génesis" a algunos dioses; es una visión de lo sagrado analógicamente ligada a los cielos resplandecientes y las cumbres nevadas, como en los símbolos del Asgard édico y del Meru védico. La concepción del Caos como principio original, de la Noche y del Erebo como sus primeras manifestaciones y como principios de toda generación ulterior, comprendida la Luz y del Día, la Tierra o la Madre universal, anterior a su esposo celeste; toda la contingencia, enfin, de un devenir, de una muerte y de una transformación caóticas, introducida en las naturalezas divinas mismas, etc. todas estas ideas, en realidad, **no son** helénicas: son temas que, en el sincretismo hesiódico, delatan el substrato pelasgo.

Al mismo tiempo que el tema olímpico, Hélade conoció, bajo un aspecto particularmente típico, el tema "heroico". Igualmente distanciados de la naturaleza mortal y humana, los semi-dioses participan de la "inmortalidad olímpica", aparecen, helénicamente, los héroes. Cuando no es por la sangre misma de un parestesco divino, es decir, una supra-naturalidad natural, es la **acción** quien define y constituye al héroe dorio y aqueo. Su sustancia, como la de los tipos que derivaron en el curso de los ciclos más recientes, es enteramente épica. No conoce los abandonos de la Luz del Sur, el reposo en el seno generador. Es la "Victoria", Niké, quien corona al Hércules dorio en la residencia olímpica, donde vive una pureza viril que el "titánico" no alcanza. El ideal, en efecto, no es Prometeo, considerado por el heleno como un vencido en relación a Zeus quien aparece igualmente en varias leyendas, como el vencedor de los dioses pelasgos (8), el ideal es el héroe que resuelve el elemento titánico, que **libera** a Prometeo tras alinearse junto a los Olímpicos: es el Hércules antiginecocrático que destruye las Amazonas, hiere a la Gran Madre, se apropia de las manzanas de las Hespérides venciendo al dragón, rescata a Atlas -ya que no es en tanto que castigo sino como prueba que asume la función de "polo" y sostiene el peso simbólico del mundo hasta que Atlas le trae las manzanas-, que, en fin, pasa definitivamente, a través del **fuego**, de la existencia terrestre a la inmortalidad olímpica. Las divinidades que sufren y mueren para revivir luego como naturalezas vegetales producidas por la tierra, divinidades que personifican la pasión del alma anhelante y rota, son completamente ajenas a esta espiritualidad helénica original.

Mientras que el ritual ctónico, correspondiente a los estratos aborígenes y pelasgos, se caracteriza por el temor a las fuerzas demoníacas, por el sentimiento penetrante de una "contaminación", de un mal que es preciso alejar, de una desgracia

que es preciso exorcizar, el ritual olímpico aqueo conoce solamente relaciones claras y precisas con los dioses concebidos de forma positiva como principios de influencias benéficas, sin ansiedad, casi con la familiaridad y dignidad de un **do ut des** en el sentido superior (9). Incluso el destino, distintamente reconocido, que pesaba sobre la mayor parte de los hombres de la edad oscura -el Hades-, no inspiraba angustia a esta humanidad viril. La contemplaba con rostro calmado. La **melior spes** de unos pocos se refería a la pureza del fuego, al cual se ofrecían ritualmente los cadáveres de los héroes y de los grandes en vistas a facilitar su liberación definitiva gracias a la incineración del cuerpo, mientras que el rito de restitución simbólica en el seno de la Madre Tierra, mediante la inhumación, era practicado sobre todo por las capas prehelenicas y pelasgas (10). El mundo de la antigua alma aquea no conoció el **pathos** de la expiación y de la "salvación": ignoró los éxtasis y los abandonos místicos. Sin embargo, conviene separar aquí lo que está aparentemente unido restituyendo a sus orígenes antitéticos los elementos de los que se compone el conjunto de la civilización helénica.

En la Grecia posthomérica, aparecen signos de reacción de los estratos originales sometidos contra el elemento propiamente helénico. Temas telúricos propios de la civilización más antigua, más o menos destruida o transformada, resurgen, en la medida en que los contactos con las civilizaciones vecinas contribuyeron a reavivarlos. La crisis se sitúa, aquí también, entre el siglo VII y el VI. En esta época el dionisismo hace irrupción en Grecia y el hecho es tanto más significativo, en la medida en que fue sobre todo el elemento femenino quien abrió las vías. Ya hemos indicado el sentido universal de este fenómeno. Nos contentaremos con precisar que este sentido se conserva incluso cuando pasa del carácter salvaje de las formas tracias al Dionisos órfico helenizado que permanece siempre como un dios subterráneo, asociado a la Gea y al Zeus ctónico. Y mientras que, en el desencadenamiento y los éxtasis del dionisismo tracio, podía aun producirse la experiencia real de lo trascendente, se ve predominar poco a poco en el orfismo un pathos cada vez más próximo al de las religiones de redención más o menos humanizadas. Además, a la doctrina olímpica de las dos naturalezas, sucede aquí la creencia en la reencarnación, en donde el principio del cambio pasa a primer plano y se establece una confusión entre un elemento mortal presente en lo inmortal y un elemento inmortal presente en lo mortal.

Al igual que el hebreo se siente maldito por la "caida" de Adán, concebida como "pecado", el órfico expía el crimen de los Titanes que han devorado al dios. No concibiendo más que raramente la verdadera posibilidad "heroica", espera una especie de "Salvador" -que conoce la misma pasión de la muerte y de la resurrección que los dioses-plantas y lo dioses-años- que le aporte la salvación y la liberación del cuerpo (11). Como se ha señalado justamente (12), esta "enfermedad infecciosa" que es el

complejo de culpa, con el terror al castigo de ultratumba, con el impulso desordenado, nacido de la parte inferior y pasional del ser, hacia una liberación evasionista, fue siempre ignorada por los griegos en el curso del mejor período de su historia: es antihelénica y procede de influencias extranjeras (13). La misma observación se aplica a la "estetización" y a la sensualización de la civilización y de la sociedad griega ulterior, a la preponderancia de las formas jónicas y corintias sobre las formas dóricas.

Casi coincidiendo con la epidemia dionisíaca, tuvo lugar la crisis del antiguo régimen aristocrático-sagrado de las ciudades griegas. Un fermento revolucionario altera, en sus fundamentos mismos, las antiguas instituciones, la antigua concepción del Estado, de la ley, del derecho y de la propiedad. Disociando el poder temporal de la autoridad espiritual, reconociendo el principio electivo e introduciendo instituciones progresivamente abiertas a las capas sociales inferiores y a la aristocracia impura de la fortuna (casta de los mercaderes: Atenas, Cumas, etc.) y, finalmente, a la plebe misma, protegida por tiranos populares (Argos, Corinto, Siciona, etc.) (14), de esta forma se introduce el régimen democrático. Realeza, oligarquía, burguesía y para terminar, dominadores ilegítimos que extraen su poder de un prestigio puramente personal apoyándose sobre el demos, tales son las fases de la involución que, tras haberse manifestado en Grecia, se repiten en la Roma antigua y se realizan luego en gran escala y de una forma total en el conjunto de la civilización moderna.

Es preciso ver, en la democracia griega, más que una victoria del pueblo griego, una victoria de Asia Menor, y, mejor aún, del Sur, sobre las capas helénicas originales, cuyas fuerzas se encontraban dispersas (15). El fenómeno político está estrechamente ligado a manifestaciones similares que tocan más directamente el plano del espíritu. Se trata de la democratización que sufrieron la concepción de la inmortalidad y la del "héroe". Si los misterios de Demeter en Eleusis, en su pureza original y con su corte aristocrático, pueden ser considerados como una sublimación del antiguo Misterio pelasgo prehelénico, este substrato antiguo se revela y domina de nuevo a partir del momento en que los misterios de Eleusis admitieron a no importa quien a participar en el rito que gozaba de la reputación de crear un "destino inigualable tras la muerte" (16), lanzando así un germen que el cristianismo debía llevar posteriormente a su pleno desarrollo. Es así como nace y se difunde en Grecia la extraña idea de que la inmortalidad es una cosa casi normal para no importa que alma mortal; paralelamente la noción del héroe se democratiza hasta el punto de que en algunas regiones -por ejemplo en Beocia- se termina por considerar como "héroe" a hombres que -según una fórmula no desprovista de causticidad (17)- no tenían de heroico más que el simple hecho de estar muertos.

En Grecia, el pitagorismo traduce, bajo diversos aspectos, un retorno del espíritu pelasgo. A pesar de sus símbolos astrales y solares y aunque se puedan incluso percibir algunos ecos hiperbóreos, la doctrina pitagórica está esencialmente impregnada por el tema demetríaco y panteista (18). Es, en el fondo, el espíritu lunar de la ciencia sacerdotal caldea o maya el que se refleja en su visión del mundo como número y armonía, es el tema oscuro, pesimista y fatalista, del telurismo que se conserva en la concepción pitagórica del nacimiento terrestre como castigo e incluso en la doctrina de la reencarnación. Puede intuirse a que síntomas corresponde todo esto. El alma que perpetuamente se encarna, no es más que el alma sometida a la ley telúrica. El pitagorismo e incluso el orfismo, enseñando la reencarnación, muestran la importancia que conceden al principio telúricamente sometido al renacimiento, es decir a una verdad que es propia de la civilización de la Madre. La nostalgia de Pitágoras hacia los dioses del tipo demetríaco (tras su muerte, la morada de Pitágoras se convirtió en santuario de Demeter), el rango que las mujeres tenían en las sectas pitagóricas, donde figuraban incluso como iniciadoras, donde, hecho significativo, el rito funerario de la inicineración era prohibido y se tenía horror a la sangre, se convierten en esta perspectiva, en muy comprensibles (19). En semejante marco, la salida del "ciclo de los renacimientos" no pudo pues presentar un carácter mas sospechoso (es significativo, que en el orfismo la morada de los bienaventurados no esté sobre la tierra, como en el símbolo aqueo de los Campos Eliseos, sino bajo la tierra en compañía de los dioses inferiores) (20) carácter opuesto al ideal de inmortalidad propio de la "vía de Zeus", que alude a la región de "aquellos-que-son", distanciados, inaccesibles en su perfección y su pureza como las naturalezas fijas del mundo uranio, de la región celeste donde domina, en las esencias estelares, exentas de mezcla, distintas y perfectamente ellas mismas, la "virilidad incorpórea de la luz". El consejo de Píndaro de "no intentar convertirse en dios", anuncia ya la relajación del impulso heroico del alma helénica hacia la trascendencia.

No se trata aquí más que de algunas de los numerosos síntomas de esta lucha entre dos mundos, que no tuvo, en Hélade, conclusión precisa. El centro "tradicional" (21) del ciclo helénico se encuentra en el Zeus aqueo y en el culto hiperbóreo de la luz, radicado en Delfos, y es en el ideal helénico de la "cultura" como **forma**, como cosmos que resuelve el caos en ley y claridad, junto a una aversión por lo indefinido, el sin-límite, es en el espíritu de los mitos heroico-solares, en fin, donde se conserva el elemento nórdico-ario. Pero el principio del Apolo délfico y del Zeus olímpico no consigue formarse un cuerpo universal, ni vencer verdaderamente el elemento personificado por el demonio Python, cuya muerte ritual se rememoraba cada ocho años, o aun por la serpiente subterránea, que aparece en el ritual más antiguo de las

fiestas olímpica de Diasia. Al lado de este ideal viril de la cultura como forma espiritual, junto a los temas heroicos, algunas traducciones especulativas del tema uránico de la religión olímpica, se insinuaron con tenacidad el afroditismo y el sensualismo, el dionisismo y el esteticismo, al mismo tiempo que se afirmaban el acento místico-nostálgico de los retornos órficos, el tema de la expiación, la visión contemplativa demétrico-pitagórico de la naturaleza, el virus de la democracia y del antitradicionalismo.

Y si subsiste en el individualismo helénico algo del ethos nórdico-ario, se manifiesta sin embargo aquí como un límite, que lo volverá incapaz de defenderse contra las influencia del antiguo substrato que le hizo degenerar en un sentido anárquico y destructor. Esto se repetirá en diversas ocasiones sobre el suelo itálico, hasta el Renacimiento y jugará además un papel determinante en el ciclo bizantino. Es significativo que sea por la misma vía del Norte, recorrida por el Apolo délfico que se haya desarrollado, con el imperio de Alejandro Magno (22), el intento de organizar unitariamente Hélade. Pero el Griego no es lo bastante fuerte para la universalidad que implica la idea del Imperio. La **polis**, en el imperio macedónico, en lugar de integrarse, se disuelve. La unidad y la universalidad, favorecen aquí, en el fondo, lo que habían favorecido las primeras crisis democráticas y antitradicionales. Actúan en el sentido de una destrucción y nivelación y no de la integración de este elemento pluralista y nacional, que había servido de base sólida a la cultura y la tradición en el marco de cada ciudad. Es en esto donde se manifiesta precisamente el límite del individualismo y del particularismo griegos. La caida del imperio de Alejandro, imperio que habría podido significar el principio de una nueva afirmación contra el mundo asiático-meridional, es pues debido solo a una contingencia histórica. En la decadencia de este imperio, la serena pureza solar del antiguo ideal helénico no es más que un recuerdo. La llama de la tradición se desplaza hacia otra tierra.

Hemos llamado la atención en varias ocasiones sobre la simultaneidad de las crisis que se manifestaron en el seno de diversas tradiciones entre el siglo VII y el V a. de J.C., como si nuevos grupos de fuerzas hubieran surgido, para derribar un mundo ya vacilante y dar nacimiento a un nuevo ciclo. Estas fuerzas, fuera de Occidente, resultaron, amenudo, detenidas por reformas, restauraciones o nuevas manifestaciones tradicionales. En Occiente, por el contrario, se diría que estas fuerzas consiguieron romper el dique tradicional y abrir una brecha, es decir preparar la caida definitiva. Ya hemos hablado de la decadencia que se ha manifestado en el Egipto de los últimos tiempos, al igual que en Israel y en el ciclo mediterráneo-oriental en general, decadencia que debía alcanzar a Grecia misma. El **humanismo** -tema característico de la edad de

hierro- se anunciaba mediante la aparición del sentimentalismo religioso y la disolución de los ideales de una humanidad virilmente sagrada. Pero el humanismo se abre resueltamente otras vías, en particular en Hélade, con el advenimiento del **pensamiento filosófico** y de la investigación **física**. Y a este respecto, ninguna reacción tradicional notable se manifiesta (23); se asiste por el contrario a su desarrollo regular, paralelamente al desarrollo de una crítica laica y antitradicional; fue como la propagación de un cáncer en los elementos sanos y anti-seculares que subsistían aun en Grecia.

Aunque esto corra el riesgo de ser difícilmente concebible para el hombre moderno, históricamente es cierto que, la preeminencia del "pensamiento" es un fenómeno marginal y reciente, aun cuando sea anterior a la concepción puramente física de la naturaleza. El filósofo y el "físico" no son más que productos degenerados aparecidos en un estadio ya avanzado de la última edad, la edad de hierro. Esta "descentralización" que, en el curso de las fases ya consideradas, separa gradualmente al hombre de los orígenes, debía finalmente hacer de él, en lugar de un **ser**, una **existencia**, es decir algo "que está fuera", una especie de fantasma, que tendrá sin embargo la ilusión de reconstruir en él solo la verdad, la salud y la vida. El tránsito del plano del **símbolo** al de los **mitos**, con sus personificaciones y su "esteticismo" latente, anuncia ya, en Hélade, una primera caida de nivel. Más tarde, los dioses, ya debilitados por su transformación en figuras mitológicas, se convirtieron en conceptos filosóficos, es decir, abstracciones, o bien objetos de culto exotérico. La emancipación del individuo, en relación a la tradición, bajo la forma del "pensador", la afirmación de la razón como instrumento de libre crítica y de conocimiento profano, desembocaron normalmente en esta situación. Y es precisamente en Grecia donde se manifestaron, por primera vez, de una forma característica.

Es, naturalmente, mucho más tarde, durante el Renacimiento, que este fenómeno alcanzará su completo desarrollo. Igualmente, no es sino luego, con el cristianismo, que el humanismo, en tanto que **pathos** religioso, se convertirá en el tema dominante de todo un ciclo de civilización. La filosofía griega, por otra parte, estaba generalmente centrada a pesar de todo, menos sobre lo mental que sobre elementos de naturaleza metafísica y misteriosófica, ecos de enseñanzas tradicionales. Por otra parte, esta filosofía se acompaña siempre -incluso en el epicureismo y entre los cirenios- de una investigación de formación espiritual, de ascesis, de autarquía. Los "físicos" griegos, a pesar de todo, continuaron, en amplia medida, haciendo "teología" y es preciso ser ignorante como algunos historiadores modernos, para suponer, por ejemplo, que el agua de Thales o el aire de Anaximandro aluden a esos elementos materiales. Pero hay

más: se intenta volver el nuevo principio contra sí mismo, en vistas de una reconstrucción parcial.

Sócrates, piensa que el concepto filosófico podía servir para dominar la contingencia de las opiniones particulares así como al elemento disolvente e individualista del sofismo y restablecer verdades universales y supra-individuales. Este intento debía desgraciadamente conducir -por una especie de inversión- a la más fatal de las desviaciones: **el espíritu debía ser sustituido por el pensamiento discursivo**, confundiendo con el ser una imagen que, aun teniendo la imagen del Ser, pasa a ser, sin embargo, no-ser, algo humano e irreal, pura abstracción. Y mientras que el pensamiento, en el hombre capaz de afirmar conscientemente el principio según el cual "el hombre es la medida de todas las cosas" y hacer un uso deliberadamente individualista, destructor y sofisticado, mostraba abiertamente sus caracteres negativos, hasta el punto de aparecer menos como un peligro que como el síntoma visible de una caida, el pensamiento que buscada por el contrario expresar lo universal y el ser en la forma que le es propia -es decir racional y filosóficamente- y a trascender a la ayuda del concepto, por una "retórica" (24), todo lo que es particular y contingente en el mundo sensible, este pensamiento constituye la seducción y la ilusión más peligrosa, el instrumento de un humanismo y, por ello, de un irrealismo mucho más profundo y más corruptor, que debía, luego, envolver completamente Occidente.

Lo que se llama el "objetivismo" del pensamiento griego, corresponde al apoyo que extrae aún, consciente o inconscientemente, del saber tradicional y de la actitud tradicional del hombre. Una vez desaparecido este apoyo, el pensamiento deviene su propia razón suprema perdiendo toda referencia trascendente y supra-racional, para desembocar finalmente en el racionalismo y en el criticismo modernos.

Nos contentaremos con hacer brevemente alusión aquí a otro aspecto de la revolución "humanista" de Grecia, relativo al desarrollo hipertrófico, profano e individualista, de las artes y las letras. En relación a la fuerza de los orígenes es preciso ver aquí también una degeneración, una degradación. El apogeo del mundo antiguo corresponde al período donde, bajo la rudeza de las formas exteriores, una realidad íntimamente sagrada se traduce, sin "expresionismo", en el estilo de vida de los dominadores y los conquistadores, en un mundo libre y claro. Así, la grandeza de Hélade corresponde a lo que se ha llamado "la edad media griega" con su **epos** y su **ethos**, con sus ideales de espiritualidad olímpica y de transfiguración heroica. La Grecia civilizada, "madre de las artes", la que junto a la Grecia filosófica, los modernos admiran y sienten tan próxima, es la **Grecia crepuscular**. Esto fue muy netamente

sentido por los romanos de los orígenes en quienes vivía aún, en estado puro, el mismo espíritu viril que el de la época aquea. Es así como se encuentran en un Catón (25) expresiones de desprecio por el genio nuevo de los hombres de letras y "filósofos". Y la helenización de Roma, bajo la forma de un proliferación humanista y casi iluminista de estetas, poetas, hombres de letras, eruditos, preludia, en muchos aspectos su decadencia. Tal es el sentido general del fenómeno, abstracción hecha, en consecuencia, de lo que el arte y la literatura griega conservaron a pesar de todo, aquí y allí, de sagrado, simbólico, independiente de la individualidad del autor, conforme a lo que fueron el arte y la literatura en el seno de las grandes civilizaciones tradicionales y no cesaron de ser más que en el mundo antiguo degenerado y, más tarde, en el conjunto del mundo moderno.

b) El ciclo romano

Roma nace en el momento en que se manifiestan un poco por todas partes, en las antiguas civilizaciones tradicionales, la crisis de la que ya hemos hablado. Y si se hace abstracción del Sacro Imperio Romano, que corresponde, en amplia medida, a una recuperación de la antigua idea romana, Roma aparece como la última gran reacción contra esta crisis, el intento -victorioso durante todo un ciclo- por escapar a las fuerzas de la decadencia ya activas en las civilizaciones mediterráneas y organizar un conjunto de pueblos, realizando, bajo la forma más sólida y grandiosa, lo que el poder de Alejandro Magno no pudo conseguir más que durante un breve período

No puede comprenderse el significado de Roma, si no se percibe primeramente la diferencia que separa la línea central de su desarrollo de las tradiciones propias a la mayor parte de los pueblos de Italia entre los que Roma nació y se afirmó.

Tal como se ha señalado, se pretende que la Italia pre-romana estuvo habitada por etruscos, sabinos, oscos, sabelios, volscos, samitas y, en el sur, por fenicios, sículos, sacanios, inmigrados griegos, siríacos, etc. y he aquí como de golpe, sin que se sepa como ni porqué, estalla una lucha contra casi todas estas poblaciones, contra sus cultos, sus concepciones del derecho, sus pretensiones de poder político y aparece un nuevo principio que tiene la fuerza de sujetarlo todo, de transformar profundamente lo antiguo, testimoniando una voluntad de expansión provista del mismo carácter ineluctable que las grandes fuerzas de las cosas. El origen de este principio no se plantea nunca, o, si se habla, se alude a él en un plano empírico accesorio, lo que es aun peor que no ignorarlo por completo, de forma quienes prefieren detenerse ante el "milagro" romano como ante un hecho a admirar, antes que a explicar, toman la actitud

más sabia. Tras la grandeza de Roma vemos, por el contrario, por nuestra parte, las fuerzas del ciclo ario-occidental y heroico y tras su decadencia, vemos la alteración de estas mismas fuerzas. Es evidente que, en un mundo a partir de ahora mezclado y ya alejado de los orígenes, es preciso esencialmente referirse a una idea supra-histórica, susceptible sin embargo, de ejercer, en la historia una acción formadora. En este sentido puede hablarse de la presencia, en Roma, de un elemento ario y de su lucha contra las potencias del Sur. La investigación no puede tomar como base el simple hecho racial y étnico. Es cierto que en Italia, antes de las migraciones célticas y del ciclo etrusco, aparecieron núcleos derivados directamente de la raza boreal-occidental que se opusieron a razas aborígenes y a ramificaciones crepusculares de la civilización paleo-mediterránea de origen atlántico, con el mismo significado que la aparición de los dorios y aqueos en Grecia. Subsisten huellas de estos núcleos, sobre todo en materia de símbolos (por ejemplo en los descubrimientos de Val Camonica) relacionados manifiestamente con el ciclo hiperbóreo y la "civilización del reno" y del "hacha" (27). Es probable, además, que los antiguos latinos, en el sentido estricto del término, representaron una veta viviente o un resurgimiento de estos núcleos, que se habían mezclado, bajo formas diversas, con otras poblaciones itálicas. Pero, a parte de esto, hay que hacer, sobre todo referencia, al plano de la "raza del espíritu". El **tipo** de la civilización romana y del hombre romano pueden valer como un testimonio de la presencia y la potencia, en esta civilización, de la fuerza misma que estuvo en el centro de los ciclos heroico-uranios de origen nórdico-occidental. Contra más dudosa es la homogeneidad racial de la Roma de los orígenes, tanto más tangible es la acción formadora que esta fuerza ejerció de manera decisiva y profunda sobre la material al cual se aplicó, asimilándolo, elevándolo y diferenciándolo de lo que perteneció a un mundo diferente.

Son numerosos los elementos que atestiguan una relación entre las civilizaciones itálicas entre las cuales nació Roma y lo que se conservó de estas civilizaciones en la primera romanidad de una parte, y de otra, las variantes telúricas, afrodíticas y demetríacas de las civilizaciones telúrico-meridionales (28).

El culto de la diosa, que Grecia debe sobre todo a su componente pelasga, constituyó verosímilmente la característica predominante de los sículos y los sabinos (29). La principal divinidad sabina era la diosa ctónica Fortuna, que reapareció bajo las formas de Horta, Feronia, Vesuna, Heruntas, Hora, Hera, y Junon, Venus, Ceres, Bona Dea, Demeter, y que no son, en el fondo, más que reencarnaciones del mismo principio divino (30). Es un hecho que los calendarios romanos más antiguos eran de carácter lunar y que los primeros mitos romanos eran muy ricos en figuras femeninas: Mater

Matuta, Luna, Diana, la Egeria, etc. y que en las tradiciones relativas, especialmente, a Marte-Hércules y Flora, a Hércules y Larentia, a Numa y a la Egeria, circula el tema arcaico de la dependencia de lo masculino respecto a lo femenino. Estos mitos se refieren sin embargo a tradiciones pre-romanas, como la leyenda de Tanaquila, de origen etrusco, donde aparece el tipo de mujer real asiático-mediterránea, que Roma purificará luego de sus rasgos afrodíticos y transformándola en símbolo de todas las virtudes de las matronas (31). Pero semejantes transformaciones, que se impusieron a la romanidad en relación a lo que era incompatible con su espíritu, no impiden distinguir, bajo el estrato más reciente del mito, una capa más antigua, perteneciente a una civilización opuesta a la romana (32). Este estrato se revela especialmente a través de algunas particularidades de la Roma antigua, tal como la sucesión real por vía femenina o el papel jugado por las mujeres en el ascenso al trono, especialmente cuando se trata de dinastías extranjeras o de reyes con nombres plebeyos. Es característico que Servio Tulio, quien llegó al poder gracias a una mujer; erigiéndose luego en defensor de la libertad plebeya, habría sido, según la leyenda, un bastardo concebido en una fiesta orgiástica de esclavos, fiestas relacionadas precisamente, en Roma, con divinidades de tipo meridional (Saturno ctónico, Venus y Flora) que celebraban el retorno de los hombres a la ley de la igualdad universal y de la promiscuidad, propia de la Gran Madre de la vida.

Los etruscos y, en una amplia medida, los sabinos, presentan huellas de matriarcado. Al igual que en Creta, las inscripciones indican a menudo la filiación con el nombre de la madre y no el del padre (33) y, en todo caso, la mujer es especialmente honrada y goza de una autoridad, importancia y libertad particulares (34). Numerosos son las ciudades de Italia que tenían a mujeres por epónimos. La coexistencia del rito de la inhumación y de la incineración forma parte de numerosos signos que delatan la presencia de dos estratos superpuestos, correspondientes, probablemente, a una concepción urania y a otra concepción demetríaca del **post-mortem**: estratos mezclados, pero que, sin embargo, no se confunden (35). El carácter sagrado y la autoridad de las matronas -**matronarum sanctitas, mater princepts familiae**- que se conservaron en Roma, no son, hablando con propiedad, romanas, sino que evidencian más bien la componente pre-romana, ginecocrática, que está, sin embargo, subordinada, en la nueva civilización, al puro derecho paterno, y remitida a su lugar exacto. En otros casos, se constata, por el contrario, un proceso opuesto: el Saturno-Cronos romano, aun conservando algunos de sus rasgos originales, aparece, de otra parte, como un demonio telúrico, esposo de Oís, la tierra. La misma precisión podría aplicarse a Marte y a los diversos aspectos, a menudo contradictorios, del culto de Hércules. Según toda probabilidad,Vesta es una transposición femenina, debida igualmente a la influencia

meridional, de la divinidad del fuego, que tuvo siempre, entre los arios, un carácter masculino y uranio: transposición que termina finalmente asociando esta divinidad a Bona Dea, adorada como diosa de la Tierra (36) y celebrada secretamente de noche, con prohibición a todo hombre de asistir a este culto e incluso de pronunciar el nombre de la diosa (37). La tradición atribuye a un rey no romano, al sabino Tito Tatio, la introducción en Roma de los más importantes cultos telúricos, como los de Ops y Flora, Rea y Juno curis, de Luna, Cronos ctónico, Diana ctónica y de Vulcano e incluso el de los Lares (38), al igual que los "Libros Sibilinos", de origen asiático-meridional, solidarios de la parte plebeya de la religión romana y la introducción de la Gran Madre y de demás grandes divinidades del ciclo ctónico tal como Dis Pater, Flora, Saturno y la triada Ceres-Liber-Liera.

La fuerte componente pre-aria, egeo-pelasga y en parte "atlántica" reconocible incluso desde el punto de vista étnico y filológico entre los pueblos que Roma encuentra en Italia, es por otra parte, un hecho comprobado, y la relación de estos pueblos con el núcleo romano original es absolutamente idéntico al que existe, en Grecia, entre los pelasgos y los estratos aqueos y dorios. Según cierta tradición, los pelasgos, dispersados, pasaron frecuentemente como esclavos a otros pueblos; en Lucania y el Brutium constituyeron la mayor parte de los brutios, sometidos a sabelios y samitas. Es significativo que estos brutios se aliaron con los cartagineses, en lucha contra Roma, en el curso de uno de los episodios más importantes de las luchas del Norte contra el Sur; por ello fueron condenados a trabajos serviles. En India, tal como hemos visto, la aristocracia de los **aryas** se opone, en tanto que estrato ario dominador, a la casta servil aborigen. Se puede ver en Roma, con mucha verosimilitud, algo similar, en la oposición entre los patricios y los plebeyos y -según una afortunada expresión (39)- considerar a los plebeyos como los "Pelasgos de Roma". Innumerables ejemplos muestras que la plebe romana se reclama principalmente del principio materno, femenino y material, mientras que el patriciado extrae del derecho paterno su dignidad superior. Es por esta parte femenina y material que la plebe entra en el Estado: consigue finalmente participar en el **jus Quiritum**, pero no en los atributos políticos y jurídicos ligados al carisma superior propio al patricio, al **patrem ciere posse** que se refiere a los ancestros divinos, **divi parentes**, que solo el patriciado posee, y no la plebe, considerado como compuesto por los que no son más que "hijos de la Tierra" (40).

Incluso sin querer establecer una relación étnica directa entre pelasgos y etruscos (41), estos últimos -de los que algunos estarían interesados en hacer a Roma, en varios aspectos, su deudora- presentan los rasgos de una civilización telúrica y, como máximo, lunar-sacerdotal, que nada podría identificar con la línea central y el espíritu de la

romanidad. Es cierto que los etruscos (como, por lo demás, los asirios y caldeos) conocieron, más allá del mundo telúrico de la fertilidad y de las Madres de la naturaleza, un mundo uranio de divinidades masculinas, cuyo señor era Tinia. Sin embargo, estas divinidades -**dii consentes**- son muy diferentes de las divinidades olímpicas: no poseen ninguna soberanía real, son como sombras sobre las cuales reina un poder oculto innombrable que pesa sobre todo y pliega todo bajo las mismas leyes: la de los **dii supereriores et involuti**. Así el uranismo etrusco, a través de este tema fatalista, es decir, naturalista, delata, al igual que la concepción pelasga de Zeus engendrado y sometido a la Estigia, el espíritu del Sur. Se sabe, en efecto, que según este, todos los seres, incluso los seres divinos, están subordinados a un principio que, al igual que el seno de la tierra, tiene horror a la luz y ejerce un derecho soberano sobre todos los que nacen a una vida contingente. Así reaparece la sombra de esta Isis que advierte: "Nadie podrá disolver lo que ella ha erigido en ley" (42) y de estas divinidades femeninas helénicas, criaturas de la Noche y del Erebo, encarnando el destino y la soberanía de la ley natural, mientras que el aspecto demoníaco y la brujería -que representaron, tal como hemos visto, un papel no despreciable en el culto etrusco, bajo formas que contaminan los temas y los símbolos mismos (43)- atestigua la influencia que ejercía en esta civilización el elemento pre-ario, incluso bajo sus aspectos más bajos.

En realidad, tal como aparece en el tiempo de Roma, el etrusco tiene pocos rasgos comunes con el tipo heroico-solar. No supo lanzar sobre el mundo más que una mirada triste y sombría; además del terror hacia la ultra-tumba, pesaba sobre él el sentimiento de un destino y de una expiación que llegaba incluso hasta hacerle predecir el fin de su propia nación (44). La unión del tema del **héroe** con el de la muerte se encuentra en él de forma característica: el hombre goza con un frenesí voluptuoso de la vida que huye vacilante entre los éxtasis en los que afloran las fuerzas inferiores que siente por todas partes (45). Los jefes sacerdotales de los clanes etruscos -los lucumones- se consideraban a sí mismos como hijos de la Tierra, y es a un demonio telúrico, Tages (46), que la tradición atribuye el origen de la "Disciplina etrusca" o aruspicia, una de estas ciencias cuyos libros "producían miedo y horror" a los que penetraban en ellos y que, en el fondo, incluso bajo su aspecto más elevado, pertenecen al tipo de ciencia fatalista-lunar de la sacerdotalidad caldea, pasada luego a los hititas y con la cual la ciencia de los arúspices delata evidentes analogías, incluso desde el punto de vista técnico de algunos de sus procedimientos (47).

El hecho que Roma pudiera integrar una parte de estos elementos y que junto a la ciencia augural privilegio de los patricios, creó un espacio a los arúspices etruscos y no

desdeñó consultarlos, este hecho -incluso si no se tiene el cuenta el sentido diferente que las mismas cosas pueden tener cuando son integrados en el marco de una civilización diferente- revela un compromiso y una antítesis que permanecen frecuentemente latentes en el seno de la romanidad, pero que se manifestaron, sin embargo, en un cierto número de episodios. En realidad, la revuelta contra los Tarquinos fue una revuelta de la Roma aristocrática contra la componente etrusca. La expulsión de esta dinastía era celebrada todos los años en Roma mediante una fiesta que recuerda aquella otra mediante la cual los iranios celebraban la Magofonía, es decir, la masacre de los sacerdotes medas que habían usurpado la realeza tras la muerte de Cambises (48).

El romano, aun temiéndolo, tuvo siempre desconfianza por el arúspice, considerado casi como enemigo oculto de Roma. Entre los numerosos episodios característicos, a este respecto, se puede citar el de los arúspices que, por odio a Roma, quieren que la estatua de Horacio Cloro sea enterrada. Pero, a pesar suyo, es situada en el lugar más elevado y, contrariamente a sus predicciones, se produjeron acontecimientos favorables para Roma. Acusados de traición, los arúspices fueron ejecutados.

Sobre este fondo de poblaciones itálicas originales, ligadas al espíritu de las antiguas civilizaciones meridionales, Roma se diferencia pues manifestando una nueva influencia que les es irreductible. Pero esta influencia no pudo desarrollarse más que a través de una lucha áspera, interior y exterior, a través de una serie de reacciones, adaptaciones y transformaciones. En Roma se encarna la idea de la virilidad dominadora. Se manifiesta en la doctrina del Estado, de la **auctoritas** y del **Imperium**. El Estado, situado bajo el signo de las divinidades olímpicas (en particular del Júpiter capitolino, distanciado, soberano, sin genealogía, sin filiación y sin mitos naturalistas), no está separado, en el origen, de este "misterio" iniciático de la realeza -**adytum et inicia regis**- que fue declarado inaccesible para el hombre ordinario (49). El **imperium** es concebido en sentido específico y no hegemónico y territorial, de poder, fuerza mística y temible de mando, poseído no solo por los jefes políticos (en quien conserva su carácter intangible a pesar del carácter frecuentemente irregular e ilegítimo de las técnicas de acceso al poder) (50), sino también por el patricio y por el jefe de familia. Tal es la espiritualidad que reflejan el símbolo ario romano del fuego, la severidad del derecho paterno y, en general, un derecho que Vico pudo calificar en rigor de "heroico". En un dominio más exterior, inspiraba la ética romana del honor y de la fidelidad, tan intensamente vivida que caracterizó, según Tito Livio, al pueblo romano, mientras que el bárbaro se distinguía, por el contrario, por la ausencia de **fides**, por una subordinación a las contingencias de la "fortuna" (51). Lo que además es característico entre el romano

de los orígenes, es una percepción de lo sobrenatural como **numen** -es decir, como poder- antes que como **deus**, donde es preciso ver la contrapartida de una actitud espiritual específica. No menos características son la ausencia de **pathos**, de lirismo y de misticismo respecto a lo divino, la exactitud del rito necesario y necesitante, la claridad de la mirada. Temas que corresponden a los del primer período védico, chino e iranio así como al ritual olímpico aqueo, por el hecho que se refieren a una actitud viril y mágica (52). La religión romana típica desconfía siempre de los abandonos del alma y de los impulsos devocionales, y refrena, en ocasiones por la fuerza, todo lo que aleja de esta dignidad grave que conviene a las relaciones de un **civis romanus** con un dios (53). Aunque el elemento etrusco intentaba ejercer su empresa sobre los estratos plebeyos, difundiendo el **pathos** de representaciones temibles del más allá, Roma, en su mejor momento, permanece fiel a la visión heroica, similar a la que conoció originalmente Hélade: tuvo sus héroes divinizados, o Semones, pero conoció también héroes mortales impasibles, a quienes el ultra-tumba no inspiraba ni esperanza ni temor, nada que pueda alterar una conducta severa fundada sobre el deber, la **fides**, el heroísmo, el orden y la dominación. A este respecto, el favor concedido por los romanos al epicureismo de Lucrecio es significativo, pues la explicación mediante causas naturales tiende igualmente a destruir el terror de la muerte y el miedo ante los dioses, a liberar la vida, a facilitarle la calma y la seguridad. Incluso en doctrinas de este tipo subsistía sin embargo una concepción de los dioses conforme al ideal olímpico: esencias impasibles y distanciadas que aparecen como un modelo de perfección para el Sabio.

Si, en relación a otros pueblos, tales como los griegos e incluso los etruscos, los romanos, en el origen, tenían casi una imagen de "bárbaros", tal falta de "cultura" oculta -como en algunas poblaciones germánicas del período de las invasiones- una fuerza más original, que actuaba según un estilo de vida en relación al cual toda cultura de tipo ciudadano presenta rasgos problemáticos sino incluso de decadencia y corrupción. Es así como el primer testimonio griego que se dispone en relación a Roma es el de un embajador que visitó el Senado romano, donde pensaba encontrar una reunión de bárbaros, pero afirmó haber estado "ante una asamblea de reyes" (54). Desde los orígenes, a través de vías invisibles, aparecieron en Roma signos secretos de "tradicionalidad", tales como el "signo del centro", la piedra negra de Rómulo situada a la entrada de la "vía sacra"; o como el **doce** fatídico y solitario, que corresponde al número de halcones que aseguraron a Rómulo el derecho de dar su nombre a la nueva ciudad, el número de líctores y de vergas del fascio, donde se vuelve a encontrar en el hacha el símbolo incluso de los conquistadores hiperbóreos, en el número asignado por Numa a los **ancilia**, **pignora imperii** y a los altares del culto arcaico de Jano; tales

como el águila que, consagrada a Júpiter, dios del cielo luminoso y al mismo tiempo insígnea de las legiones es también uno de los símbolos arios de la "gloria" inmortalizante, razón por la cual se pensaba que era bajo la forma de un águila como el alma de los Césares se liberaba del cuerpo para pasar a la inmortalidad solar (55); o como el sacrificio del caballo, que correspondía al **ashvamedha** de los arios de la India y muchos otros elementos de una tradición universal. A pesar de esto, será la epopeya, la historia misma de Roma, más que las teorías, las religiones o las formas de culto, quien expresará el "mito" más verdadero de Roma, y hablará de la forma más inmediata, a través de una serie de grandes símbolos esculpidos por el poder en el sustancia misma de la historia, de la lucha espiritual que forjó el destino y la grandeza de Roma. Cada fase de desarrollo de Roma se presenta en realidad como una victoria del espíritu heroico ario. Con ocasión de las mayores tensiones históricas y militares este espíritu brilló con el estallido más vivo, aun cuando Roma se encontraba ya alterada, especialmente a causa de influencias exógenas y del fermento plebeyo.

Desde los orígenes, algunos elementos del mito ocultan un sentido profundo e indican al mismo tiempo las dos fuerzas que están en lucha en Roma. Tal es el caso de la tradición según la cual Saturno-Cronos, dios regio del ciclo de oro primordial, habría creado Saturnia, considerada tanto como ciudad que como fortaleza, situada en el lugar donde Roma debía nacer, y habría sido considerado igualmente como una fuerza latente **-latente deus**- presente en el Latium (56). En lo que respecta a la leyenda del nacimiento de Roma, el tema de la pareja de antagonistas se anuncia ya con Numitor y Amulio, pareciendo incorporar éste el principio violento en su intento de usurpación en relación a Numitor, que corresponde, por su parte, en amplia medida, al principio real y sacro. La dualidad se vuelve a encontrar en la pareja Rómulo-Remo. Se trata ante todo, aquí, de un tema característico de los ciclos heroicos; los gemelos habrían sido engendrados por una mujer, una virgen guardiana del fuego sagrado, a la cual se une un dios guerrero, Marte. Se trata, en segundo lugar, del tema histórico-metafísico de los "Salvados de las aguas". En tercer lugar la higuera Ruminal, bajo la cual los gemelos se refugian, corresponde -en la antigua lengua latina **ruminus**, referido a Júpiter, designaba su cualidad de "alimentador"- al símbolo general del Arbol de la vida y al alimento sobrenatural que procura. Pero los gemelos son también alimentados por la Loba. Ya hemos indicado el doble sentido del simbolismo del Lobo: no solo en el mundo clásico, sino también en el céltico y nórdico, la idea del Lobo y la de la luz se encuentran a menudo asociados, si bien el Lobo está relacionado con el Apolo hiperbóreo mismo, por otra parte, el Lobo expresa también un fuerza salvaje, algo elemental y desencadenado; hemos visto que en la mitología nórdica la "edad del Lobo" es la de las fuerzas elementales en revuelta.

Esta dualidad latente en el principio que alimenta a los gemelos, corresponde, en el fondo, a la dualidad de Rómulo-Remo, similar a la dualidad de Osiris-Seth, o a Caín-Abel, etc. (57). Mientras que, en efecto, Rómulo, trazando los límites de la ciudad, da a este acto el sentido de un rito sagrado y de un principio simbólico de orden, límite y ley, Remo, por el contrario, ultraja esta delimitación y, por ello, es muerto. Tal es el primer episodio, que preludia una lucha dramática, lucha interior y exterior, espiritual y social, en parte conocida, en parte encerrada en símbolos mudos: el preludio del intento romano de hacer resurgir una tradición universal de tipo heroico en el mundo mediterráneo.

Ya la historia mítica del período de los reyes indica el antagonismo existente entre un principio heroico-guerrero y aristocrático y el elemento correspondiente a los plebeyos, los "pelasgos de Roma", de la misma forma que a la componente lunar-sacerdotal y, étnicamente, etrusco-sabina, antagonismo que se expresa incluso en términos de geografía mística con el Palatino y el Aventino.

Desde el Palatino Rómulo percibió el símbolo de los doce halcones que le conferían primacía sobre Remo, que, por su parte, se encontraba en el monte Aventino. Tras la muerte de Remo, la dualidad parece renacer, bajo la forma de un compromiso entre Rómulo y Tatio, rey de los Sabinos, que practicaba un culto de preponderancia telúrico-lunar. Y a la muerte de Rómulo estalla la lucha entre los albanos (estrato guerrero de tipo nórdico) y los sabinos. Según la antigua tradición itálica, sobre el Palatino Hércules habría encontrado al buen rey Evandro (que elevará, significativamente, sobre el mismo Palatino, un templo a la Victoria) después de haber matado a Caco, hijo del dios pelasgo del fuego ctónico, y elevado en su caverna, situada en el Aventino, un altar al dios olímpico (58). Este Hércules, en tanto que "Hércules triunfal" enemigo de Bona Dea, será altamente significativo -al igual que Júpiter, Marte y más tarde Apolo en tanto que "Apolo salvador"- del tema de la espiritualidad uránico-viril romana en general, y será celebrado en ritos en los cuales se excluía a las mujeres (59). Por lo demás, el Aventino, el monte de Caco abatido, de Remo muerto, es también el monte de la Diosa, donde se alza el principal templo de Diana-Luna, la gran diosa de la noche, templo fundado por Servio Tulio, el rey de nombre plebeyo y amigo de la plebe. Este, en revuelta contra el patriciado sacro, se retira al Aventino; allí se celebrarán, en honor de Servio, las fiestas de los esclavos; es allí donde se crean otros cultos femeninos como los de bona Dea, Carmenta, y en el 392 el de Juno-Regina -aportado por la Veies vencida y que en el origen los romanos no apreciaban en absoluto- o de los cultos telúrico-viriles, como el de Fauno.

A los reyes legendarios de Roma corresponde una serie de episodios de la lucha entre los dos principios. Tras Rómulo, transformado en "Héroe" bajo el nombre de Quirino -el "dios invencible" del que el mismo César se considera casi como una reencarnación (60)- reaparece, en la persona de Numa, el tipo lunar del sacerdote real etrusco-pelasgo, dirigido por el principio femenino (la Egeria) y con el se anuncia la escisión entre el poder real y el poder sacerdotal (61). En Tulio Hostilio, por el contrario, se constatan los signos de una reacción del principio viril propiamente romano, opuesto al principio etrusco-sacerdotal. Aparece, sobre todo, como el tipo de **imperator**, jefe guerrero, y si perece por haber ascendido al altar y hecho descender el rayo del cielo, como los sacerdotes solían hacer, esto puede significar, simbólicamente, un intento de reintegración sagrado de la aristocracia guerrera. A la inversa, con la dinastía etrusca de los tarquinos, temas con preeminencia femenina y una tiranía favorecedora de los estratos plebeyos contra la aristocracia, se mezclan estrechamente en Roma (62).

La revuelta de la Roma patricia, en el 509 a. de JC. constituye un giro trascendental en la historia. Muerto Servio, expulsado el Segundo Tarquino, concluida la dinastía extranjera y roto el lazo con la civilización precedente, casi al mismo tiempo se produce la expulsión de los tiranos populares y la restauración doria en Atenas (510 a. JC). Tras esto, no interesa en absoluto seguir las luchas intestinas, los múltiples episodios de resistencia patricia y de usurpación plebeya en Roma. De hecho, el centro se desplaza gradualmente del interior hacia el exterior. Lo que es preciso considerar, son menos los compromisos a los cuales correspondieron algunas instituciones y algunas leyes hasta la época imperial, que este "mito" constituido, como hemos dicho por el proceso histórico de la grandeza política de Roma. En efecto, a pesar de la subsistencia o la infiltración, en la trama de la romanidad, de un elemento heterogéneo meridional, los poderes políticos en los que este elemento se había afirmado de forma más característica, fueron inexorablemente destruidos o sometidos bajo una civilización diferente, antitética y de nivel más elevado.

Piénsese, en efecto, en la extraordinaria y significativa violencia con la cual Roma abatió los centros de la civilización precedente, sobre todo etrusca, a menudo hasta borrar casi enteramente todas las huellas de su poder, sus tradiciones e incluso su lengua. Como Alba, Veies -la ciudad de Juno Regia (63)- Tarquinia y Lucumonia fueron borradas una tras otra de la historia. Hay en ello un elemento fatídico, mas "activo" que pensado y querido, por una raza que conservó siempre, sin embargo, el sentimiento de deber a las fuerzas divinas su grandeza y su fortuna. Y Capua, centro de

la debilidad y la opulencia meridional, personificación de la "cultura" de la Grecia estetizada, afrodítica, que había cesado de ser doria -de esta cultura que debía sin embargo seducir y debilitar a una gran parte del patriciado romano-, Capua cae también. Pero es sobre todo en las guerras púnicas, en la forma muda de realidades y potencias políticas, que las dos tradiciones se vuelven a encontrar. Con el hundimiento de Cartago, la ciudad de la Diosa (Astarté-Tanit) y de la mujer regia (Dido) que había intentado seducir al antepasado legendario de la nobleza romana, se puede decir, con Bachofen (64), que Roma desplaza el centro del Occidente histórico, le hacer pasar del misterio telúrico al misterio uránico, del mundo lunar de las madres al mundo solar de los padres. Y el germen original e invisible de la "raza de Roma", da forma íntimamente a la vida, con un **ethos** y un derecho que consolidan esta orientación a pesar de la acción incesante y sutil del elemento adverso. En realidad, la ley romana del derecho de los ejércitos conquistadores, unido a la idea mística de la victoria, representa la antítesis más neta en relación al fatalismo etrusco y a todos los abandonos contemplativos. Se afirma la idea viril del Estado, contraria a las formas hierático-demetríacas, pero comportando sin embargo, en cada una de sus estructuras, la consagración propia a un elemento ritual y sagrado. Y esta idea fortifica el alma íntima, sitúa la vida entera sobre un plano netamente superior al de todas las concepciones naturalistas. El ascesis de la "acción" se desarrolla en las formas tradicionales, de las que ya hemos hablado. Penetra de un sentido de disciplina y de aspecto militar hasta las articulaciones de las asociaciones corporativas. La **gens** y la familia son constituidas según el derecho paterno más estricto: en el centro, los **patres**, sacerdotes del fuego sagrado, árbitros de justicia y jefes militares de su **gens**, de sus esclavos y de sus clientes, elementos fuertemente individualizados de la formación aristocrática del Senado. Y la **civitas** misma, que es la ley materializada, no es más que ritmo, orden y número. Los números místicos tres, doce, seis y sus múltiplos, están en la base de todas sus divisiones políticas (65).

Aunque no haya podido sustraerse a la influencia de los Libros Sibilinos, -introducidos, parece, por el Segundo Tarquino, libros que representaban precisamente el elemento asiático mezclado a un helenismo bastardo y preparan el rito plebeyo, introduciendo, en el antiguo culto patricio cerrado, nuevos y equívocas divinidades- Roma supo reaccionar cada vez que el elemento enemigo se manifestaba abiertamente y amenazaba su realidad más profunda. Se ve así combatir a Roma contra las invasiones báquico-afrodíticas y proscribir las Bacanales; desconfiar de los misterios de origen asiático, que polarizaban en torno suyo un misticismo malsano; no tolerar los cultos exóticos, entre los cuales se deslizaba con insistencia el tema ctónico y el de las Madres, más que en la medida rigurosa en que no ejercían ninguna influencia perjudicial

sobre un modo de vida virilmente organizado. La destrucción de los libros apócrifos de Numa Pompilio y el destierro de los "filósofos", particularmente de los pitagóricos, no son solo debidos a motivos políticos y contingentes. Tiene razones más profundas. Al igual que los residuos etruscos, el pitagorismo, cuya aparición en Grecia corresponde a una reminiscencia pelasga, puede ser considerado, por su reevocación nostálgica de figuras de diosas como Rea, Démeter y Hestia, por su espíritu lunar-matemático, por su coloración panteista, por el papel espiritual que reconoce a la mujer, a pesar de la presencia de elementos de tipo diferente, como una ramificación de una civilización "demetríaca" purificada, en lucha contra el principio opuesto actuando entonces en tanto que espíritu invisible de la romanidad. Es significativo que los autores clásicos hayan visto una relación estrecha entre Pitágoras y los Etruscos (66) y que los comentarios proscritos de los libros de Numa Pompilio tendieran precisamente a establecer esta relación y a reabrir las puertas -bajo las máscara de un pretendido tradicionalismo- a la influencia antitética, anti-romana, pelasgo-etrusca (67).

Otros acontecimientos históricos, que, desde el punto de vista de una metafísica de la civilización, tienen igualmente un valor de símbolos, son la caida del imperio isíaco de Cleopatra y la caida de Jerusalén: nuevos hitos de la historia interior de Occidente, que se realiza através de la dinámica de antítesis ideales reflejadas en las mismas luchas civiles, pues en un Pompeyo, en un Bruto, en un Casio y en un Antonio, se puede reconocer el tema del Sur en el intento tenaz pero vano de frenar y vencer la nueva realidad (68). Si Cleopatra es un símbolo viviente de la civilización afrodítica, cuya influencia sufre Antonio (69), César encarna, por el contrario, el tipo ario-occidental del dominador. Sus palabras fatídicas: "En mi linaje se encuentra la majestad de los reyes que, entre los hombres, resaltan por su potencia, y el carácter sagrado de los dioses, entre las manos de los cuales se encuentra el poder de los reyes" (70), anuncian ya la reafirmación, en Roma, de la más alta concepción del **imperium**. En realidad, ya con Augusto -que, a los ojos de la romanidad, encarnaba en **numen** y la **aeternitas** del hijo de Apolo-Sol- se había restablecido unívocamente la unidad de los dos poderes, paralelamente a una reforma tendiente a poner de nuevo en vigor los principios de la antigua religión ritualista romana, frente a la invasión de los cultos y las supersticiones exóticas. Así se realiza un tipo de Estado que, extrayendo su legitimación de la idea olímpico-solar, debía tender a la universalidad de forma natural. De hecho, la idea de Roma termina por afirmarse más allá de todo particularismo, no solo étnico, sino también religioso. Una vez definido el culto imperial, respeta y acoge, en una especie de "feudalismo religioso", a los diferentes dioses correspondientes a las tradiciones de todos los pueblos comprendidos en el ecumene romano; pero, por encima de cada religión particular y nacional, era preciso atestiguar una **fides** superior, ligada

precisamente al principio sobrenatural encarnado por el Emperador o por el "genio" del Emperador y simbolizado también por la Victoria en tanto que ser místico en la estatua hacia la cual el Senado se vuelve, cuando tomaba juramento de fidelidad.

En la época de Augusto, el ascesis de la acción, sostenida por el elemento fatídico, había creado un cuerpo suficientemente amplio para que la universalidad romana tuviera una expresión tangible y diera su carisma a un conjunto complejo de poblaciones y razas. Roma apareció como "generadora de hombres y de dioses", con "templos donde no se está lejos del cielo" y que, de diversos pueblos, había hecho una sola nación -"**fecisti patriam diversis gentibus unam**" (71). La **paz augusta et profonda** parece poco a poco alcanzar, como **pax romana**, los límites del mundo conocido. Fue como si la Tradición debiera renacer una vez más, en las formas propias de un "ciclo heroico". Pareció como si se hubiera puesto fin a la edad de hierro y se anunciara el retorno de la edad primordial, la edad del Apolo hiperbóreo. "La última edad de la profecía de Cumas ha llegado finalmente -cantaba Virgilio-. He aquí que renace íntegro el gran orden de los siglos. La Virgen vuelve, Saturno vuelve, y una nueva generación desciende desde las alturas de los cielos -**jam nova progenies coela demittitur alto**-. Dígnate, o casta Lucinia, ayudar al nacimiento del Niño, con el cual terminará la raza de hierro y se alzará sobre el mundo entero la raza de oro, y entonces, tu hermano, Apolo, reinará... La vida divina recibirá el Niño al que canto, y verá los héroes unirse a los dioses, y él mismo a ellos -**ille deus vitam accipiet divisque videbit - permixtos heroas et ipse videbitur illis**" (72). Esta sensación fue tan importante que debía aun imponerse más tarde, elevar a Roma a la altura de un símbolo suprahistórico y hacer decir a los cristianos mismos que mientras Roma permaneciera salva e intacta, las convulsiones lamentables de la última edad no se temerán, pero que el día donde Roma caerá, la humanidad estará próxima a su agonía (73).

10

SINCOPE DE LA TRADICION ORIGINAL. EL CRISTIANISMO DE LOS ORIGENES

Es a partir de este momento cuando se inicia la pendiente.

En lo que precede, hemos subrayado los factores que jugaron en Roma el papel de fuerza central, en un desarrollo complejo, en el que otros elementos heterogéneos no pudieron influir más que de una forma fragmentaria, frente a lo que, actuando tras los bastidores de lo humano, dió a Roma su fisonomía específica.

Esta Roma aria que se había emancipado de sus raíces aborígenes atlantes y etrusco-pelasgas, que había destruido, uno a uno, los grandes centros de la civilización meridional, que había despreciado las filosofías griegas y colocado en el índice a los pitagóricos, que, finalmente, había proscrito las bacanales y reaccionado contra las primeras vanguardias de las divinidades alejandrinas (persecuciones del 59, 58, 53, 50 y 40 antes de J.C.), la Roma sagrada, patricia y viril del **jus**, del **fas** y del **mos** está sometida en una medida creciente a la invasión de cultos asiáticos desordenados, que se insinúan rápidamente en la vida del Imperio, alterando sus estructuras. Se encuentran en este proceso los símbolos de la Madre, todas las variedades de las divinidades místico-panteistas del Sur en sus formas más bastardas y alejadas de la claridad demetríaca de los orígenes, asociadas a la corrupción de las costumbres y de la **virtus romana** íntima, y, más aún, con la corrupción de las instituciones. Este proceso de desagregación terminó por alcanzar a la misma idea imperial, cuyo contenido sagrado se mantuvo, pero solo como un símbolo, arrastrado por una corriente turbulenta y caótica, como un carisma al cual apenas corresponde la dignidad de aquellos a los que unge. Histórica y políticamente, los representantes mismos del Imperio trabajaban en este momento en una dirección opuesta a la que hubiera precisado su defensa, su reafirmación en tanto que orden sólido y orgánico. En lugar de reaccionar, seleccionar, reunir los elementos supervivientes de la "raza de Roma" en el centro del Estado, para afrontar como convenía el choque de las fuerzas que afluían al Imperio, los Césares se entregaron a una obra de centralización absolutista y niveladora. El Senado perdió su autoridad y terminó por abolir la distinción entre ciudadanos romanos, ciudadanos latinos y la masa de otros sujetos, concediéndoles indistintamente la ciudadanía romana. Y se pensó que un despotismo apoyado sobre la dictadura militar, combinada con una

estructura burocrático-administrativa sin alma podía mantener el ecumene romano, prácticamente reducido a una masa desarticulada y cosmopolita. La aparición esporádica de figuras que poseyeron los rasgos de la grandeza evocadora de la antigua dignidad romana, que encarnaron, de alguna manera, fragmentos de la naturaleza sideral y de la cualidad "pétrea", que conservaron la comprensión de lo que había sido la sabiduría y recibieron en ocasiones, hasta el emperador Juliano, la consagración iniciática, no pudo oponer nada decisivo al proceso general de la decadencia.

El período imperial hace aparecer, en su desarrollo, esta dualidad contradictoria: de un lado una teología, una metafísica y una liturgia de la soberanía que tomaron una forma cada vez más precisa. Se continúa haciendo referencia a una nueva edad de oro. Cada César es aclamado con la **expentate veni**; su aparición tiene el carácter de un hecho místico -**adventus augusti**- marcada por prodigios en el orden mismo de la naturaleza, al igual que signos nefastos acompañan su decadencia. Es **redditer lucis aeternae** (Constancio Cloro), es el nuevo **pontifex maximus**, aquel que ha recibido del dios olímpico el imperio universal simbolizado por una esfera. Es a él a quien pertenece la corona irradiante del sol y el cetro del rey del cielo. Sus leyes son consideradas como santas y divinas. Incluso en el Senado, el ceremonial que le está consagrado tiene un carácter litúrgico. Su imagen es adorada en los templos de las diferentes provincias, incluso figura en las enseñas de las legiones, como punto de referencia de la **fides** y del culto de los soldados y símbolo de la unidad del Imperio (1).

Pero esto es como una veta de lo alto, un eje de luz en medio de un conjunto demoníaco, donde todas las pasiones, el asesinato, la crueldad, la traición se desencadenan poco a poco en proporciones más que humanas: un trasfondo que se convierte en cada vez más trágico, sangriento y desgarrador a medida que avanza el bajo Imperio, a pesar de la aparición esporádica de jefes duramente templados, capaces, a pesar de todo, de imponerse en un mundo que vacila y se derrumba. Era inevitable, en estas condiciones que llegara el momento en que la función imperial, en el fondo, no sobreviviera más que como una sombra de sí misma. Roma le sigue siendo fiel, casi desesperadamente, en un mundo sacudido por terribles convulsiones. Pero, en realidad, el trono estaba vacío.

A todo esto debía añadirse la acción del cristianismo.

Si bien no debe ignorarse la complejidad y heterogeneidad de los elementos presentes en el cristianismo de los orígenes, no se puede sin embargo desconocer la

antítesis existente entre las fuerzas y el **pathos** que predominaron en él y el espíritu ario de la romanidad originaria. No se trata, en esta segunda parte de nuestra obra, de aislar los elementos tradicionales presentes en las diversas civilizaciones históricas, sino de descubrir que funciones han realizado y según que espíritu han actuado, las corrientes históricas contempladas en su conjunto. Así, la presencia de algunos elementos tradicionales en el cristianismo (y luego, en una mayor medida, en el catolicismo) no debe impedir reconocer el carácter destructor propio a estas dos corrientes.

En lo que concierne al cristianismo, se conoce ya la espiritualidad equívoca propia a la rama del hebraismo de la que originariamente nació, así como a los cultos asiáticos de la decadencia, que facilitaron la expansión de la nueva fe más allá de su centro de origen.

Por lo que se refiere al primer punto, el antecedente inmediato del cristianismo no es el hebraismo tradicional, sino más bien el profetismo y otras corrientes análogas, donde preponderaron las nociones de pecado y expiación, donde se expresa una forma **desesperada** de espiritualidad, y se sustituye el tipo guerrero del Mesías, emanación del "Dios de los ejércitos", con el tipo de "Hijo del Hombre" predestinado para servir de víctima expiatoria, el perseguido, la esperanza de los afligidos y de los marginados, objeto de un impulso confuso y extático del alma. Se sabe que es precisamente en un ambiente saturado por este **pathos** mesiánico, transformado en pandémico por la predicación profética y por los diferentes apocalipsis, donde la figura de Jesucristo cobró forma y desarrolló su poder. Concentrándose en ella como figura del Salvador, rompiendo con la "Ley", es decir, la ortodoxia hebraica, el cristianismo, en realidad, recuperó los temas típicos del alma semita en general, que ya hemos tenido ocasión de analizar: temas característicos de un tipo humano desgarrado y particularmente adecuado para actuar como un virus antitradicional, sobre todo frente a una tradición como la romana. Con el paulismo, estos elementos fueron, de alguna manera, universalizados y puestos a actuar independientemente de sus orígenes.

En cuanto el orfismo, favoreció la aceptación del cristianismo en diversas zonas del mundo antiguo, no en tanto que antigua doctrina iniciática de los Misterios, sino como profanación de esta, solidaria con el ascenso de los cultos de la decadencia mediterránea, donde había cobrado forma igualmente la idea de "salvación", en el sentido simplemente religioso del término, y se había afirmado el ideal de una religión abierta a todos, ajena a todo concepto de raza, tradición y casta, es decir, dedicada, de hecho, a aquellos que no tienen ni raza, ni tradición, ni casta. En esta masa, junto a la influencia de los cultos universalistas de procedencia oriental, se intensificó una especie

de necesidad confusa que fue creciendo hasta el momento en que el cristianismo jugó, por así decirlo, el papel de catalizador y centro de cristalización, de aquello que saturaba la atmósfera. Y a partir de ese momento, no se trató ya de una influencia confusa, sino de una fuerza precisa frente a otra fuerza.

Doctrinalmente el cristianismo se presenta como una forma desesperada de dioninismo. Habiéndose formado esencialmente en vistas de adaptarse a un tipo humano **roto**, utilizó como palanca la parte irracional del ser y, en lugar de las vías de elevación "heroica", sapiencial e iniciática, afirmó como medio fundamental la **fe**, un impulso del alma agitada y trastornada, desplazada confusamente hacia lo suprasensible. A través de sugestiones relativas a la llegada inminente del Reino, mediante imágenes evocadoras de una alternativa de salvación o condenación eterna, el cristianismo de los orígenes tendía a exasperar la crisis de este tipo humano y a reforzar el impulso de la fe hasta abrir una vía problemática hacia lo sobrenatural a través del símbolo de salvación y de redención del Cristo crucificado. Si, en el símbolo crístico, aparecen las huellas de un esquema inspirado en los antiguos Misterios, con referencias al orfismo y a corrientes análogas, es característico de la nueva religión el utilizar este esquema sobre un plano ya no iniciático, sino esencialmente afectivo y, como máximo, confusamente místico. Es por ello que, desde cierto punto de vista, es exacto decir que con el cristianismo, Dios se hizo hombre. Ya no estamos en presencia de una pura religión de la Ley como el hebraismo ortodoxo, ni de un auténtico Misterio iniciático, sino ante algo intermediario, un sucedáneo del segundo formulado de manera que pudiera adaptarse al tipo humano "roto" al que hemos aludido antes. Este se siente redimido de su abyección por la sensación pandémica de la "gracia", animado por una nueva esperanza, justificado, liberado del mundo, de la carne y de la muerte (2). Todo esto representaba algo fundamentalmente ajeno al espíritu romano y clásico, es decir, en general, ario. Históricamente, esto significaba la preponderancia del **pathos** sobre el **ethos**, esta soteriología equívoca y emocional, que el alto porte del patriciado sagrado romano, el estilo severo de los juristas, de los Jefes, de los ascetas paganos, siempre había combatido. Dios dejó de ser símbolo de una esencia exenta de pasión y de cambio, que crea una distancia en relación a todo lo que no es más que humano; dejó también de ser el Dios de los patricios que se invocaba en pie, llevado a la cabeza de las legiones y encarnado en la figura del vencedor. Lo que se encuentra en primer plano, es más bien una figura que, en su "pasión" recupera y afirma, en términos exclusivistas ("Nadie va al Padre sino a través mío". "Yo soy el camino, la verdad y la vida") el motivo pelasgo-dionisíaco de los dioses sacrificados, dioses que mueren y renacen a la sombra de las Grandes Madres (3). El mito mismo del nacimiento de la Virgen evidencia una influencia análoga y evoca el recuerdo de las diosas que, como la Gaia

hesiódica, engendran sin esposo. El papel importante que debía jugar, en el desarrollo del cristianismo, el culto a la "Madre de Dios", a la "Virgen divina", es, a este respecto, significativo. En el catolicismo, Maria, la "Madre de los Dioses" es la reina de los ángeles y de los santos, del mundo y también de los infiernos; es igualmente considerada como la madre, por adopción, de todos los hombres, como la "Reina del mundo", "dispensadora de toda gracia". Conviene señalar que estas expresiones -desproporcionadas en relación al papel efectivo de María en el mito de los Evangelios- no hacen más que repetir los atributos de las Madres divinas soberanas del Sur pre-ario (4). En efecto, si el cristianismo es esencialmente una religión de Cristo más que una religión del Padre, las representaciones, tanto del niño Jesús como del cuerpo de Cristo crucificado entre los brazos de la Madre divinizada, recuerdan netamente a los cultos del Mediterráneo oriental (5), en contraste con el ideal de las divinidades puramente olímpicas, exentas de pasión, distanciadas del elemento telúrico-materno. El símbolo adoptado por la misma Iglesia fue el de la Madre (la Madre Iglesia). Y la actitud religiosa, en sentido eminente, es la del alma implorante, consciente de la indignidad de su naturaleza pecadora y de su impotencia frente al Crucificado (6). El odio del cristianismo de los orígenes hacia toda forma de espiritualidad viril, el hecho de que estigmatice, como locura y pecado de orgullo, todo lo que puede favorecer una superación activa de la condición humana, expresa netamente su incomprensión del símbolo "heroico". El potencial que la nueva fe supo engendrar entre los que sentían el misterio viviente de Cristo, del Salvador, y que extrajeron de él la fuerza necesaria para alimentar su frenesí de martirio, no impide que el advenimiento del cristianismo significase una caida, y determinase en su conjunto, una forma especial de **desvirilización** propia de los ciclos de tipo lunar- sacerdotal.

Incluso en la moral cristiana, la influencia meridional y no-aria es muy visible. Sea como fuere, carece de importancia el que sea en relación a un Dios, y no a una diosa, como se afirma, espiritualmente, la ausencia de diferencia entre los hombres y se erige el amor como principio supremo. Esta igualdad revela esencialmente una concepción general, cuya variante es de "derecho natural" y que ya había logrado insinuarse en el derecho romano de la decadencia. Es la antítesis del ideal heroico de la personalidad, del valor unido a todo lo que un ser, diferenciándose, dándose una forma, adquiere por sí mismo en un orden jerárquico. Así, prácticamente, el igualitarismo cristiano, con sus principios de fraternidad, de amor, de reciprocidad colectivista, termina por constituir la base místico-religiosa de un ideal social diametralmente opuesta a la pura idea romana. En lugar de la **universalidad** -verdadera solo en función de una cúspide jerárquica que no suprime, sino que implica y confirma las diferencias- surge en realidad el ideal de la **colectividad**, que se reafirmaba en el símbolo mismo

del cuerpo místico de Cristo, conteniendo en germen una influencia regresiva e involutiva, que el catolicismo mismo a pesar de su romanización, no supo y no quiso superar jamás completamente.

Para valorar el cristianismo sobre el plano doctrinal, se invoca la idea de lo sobrenatural y el dualismo que afirma. Nos encontramos aquí, ante un ejemplo típico de la acción diferenciadora que puede ejercer un mismo principio según el uso que se haga de él. El dualismo cristiano deriva esencialmente del dualismo propio del espíritu semita y actúa en un sentido enteramente opuesto al de la doctrina de las dos naturalezas que estuvo, como hemos visto, en la base de todas las realizaciones de la humanidad tradicional. La rígida oposición cristiana del orden sobrenatural al orden natural ha podido tener -considerado de forma abstracta- una justificación pragmática, ligada a la situación especial, histórica y existencial de un tipo humano dado (7). Pero tal dualismo, en sí, se distingue netamente del dualismo tradicional, en tanto que no está subordinado a un principio o a una verdad superior y no reivindica un carácter relativo y funcional, sino, absoluto y ontológico. Los dos órdenes, natural y sobrenatural, así como la distancia que los separa, son hipostatizados, hasta el punto de comprometer todo contacto real y activo. De ahí resulta que respecto al hombre -también bajo la influencia de un tema hebraico- toma forma la noción de la "criatura", separada de Dios en tanto que "creador" y ser personal, por una distancia esencial, distancia que, además, se exaspera, al acentuarse la idea, igualmente hebraica, del "pecado original". De este dualismo se desprende en particular la concepción de todas las manifestaciones de influencias suprasensibles bajo la forma pasiva de "gracia", "elección" y "salvación", así como el desconocimiento, frecuentemente ligado, como hemos dicho, a una verdadera animosidad, de toda posibilidad "heroica" en el hombre, con su contrapartida: la humildad, el "temor de Dios", la mortificación, la oración. La palabra de los Evangelios relativa a la violencia con que la puerta de los Cielos puede ser forzada, y la idea davídica "Vosotros sois dioses", apenas tuvieron influencia en el **pathos** preponderante en el cristianismo de los orígenes. Es evidente que el cristianismo, en general, ha universalizado, exclusivizado y exaltado la vía, la verdad y la actitud que no convienen más que a un tipo humano inferior o a estas bajas capas de la sociedad para las cuales fueron concebidas formas exotéricas de la Tradición. Tal es uno de los signos característicos del clima de la "edad oscura", del **Kali- yuga**.

Todo esto concierne a las relaciones del hombre con lo divino. La segunda consecuencia de este dualismo cristiano fue la "desacralización" y la "desanimación" de la naturaleza. El "supranaturalismo" cristiano tuvo como consecuencia que los mitos naturales de la antigüedad, una vez por todas, dejaran de ser comprendidos. La

naturaleza cesó de ser algo vivo, se rechazó y estigmatizó como "pagana" la visión mágico-simbólica de esta, visión sobre la cual se fundaban las ciencias sacerdotales. Tras el triunfo del cristianismo, estas degeneraron rápidamente, salvo el pálido residuo que debía corresponder, más tarde, a la tradición católica de los ritos. La naturaleza se convirtió en algo extraño, sino incluso diabólico. Y esto sirvió a su vez de base para la formación de un ascesis típicamente cristiano, de carácter monástico, mortificación, enemiga del mundo y de la vida, en completa oposición con la forma de sentir clásica y romana.

La tercera consecuencia concierne al dominio político. Principios tales como: "Mi reino no es de este mundo" y "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es Dios" atacaban directamente el concepto de la soberanía tradicional y esta unidad de los dos poderes que había sido, formalmente al menos, reconstituida en la Roma imperial. Tras Cristo -afirmará Gelasio I- ningún hombre puede ser rey y sacerdote; la unidad del sacerdocio y la realeza, en la medida en que es reivindicada por un monarca, es una trampa diabólica, una contracción de la verdadera realeza sacerdotal que no pertenece más que a Cristo (8). Es precisamente sobre este punto que el contraste entre la idea cristiana y la idea romana da lugar a un conflicto abierto. En la época en que el cristianismo se desarrolla, el Panteón romano se presentaba de tal manera, que incluso el culto al Salvador cristiano habría podido, finalmente, encontrar su lugar entre los otros dioses, a título de culto particular cismáticamente salido del hebraismo. Como hemos dicho, era propio de la universalidad imperial ejercer una función superior unificadora y ordenadora, más allá de todo culto especial, que no tenía necesidad de negar. Pedía, sin embargo, un acto que atestiguara una **fides**, una lealtad supra-ordenada, respecto al principio de lo alto encarnado por el representante del Imperio, el Augusto. Era precisamente este acto -el rito de la ofrenda sacrificial ante el símbolo imperial- el que los cristianos rechazaban realizar, declarándolo incompatible con su fe. Tal fue la única razón de la epidemia de "mártires" que debió parecer al magistrado romano como una pura locura.

Mediante esta actitud, la nueva creencia, por el contrario, se evidenciaba. Frente a una universalidad, se afirmaba otra opuesta, fundada sobre la fractura dualista. La concepción jerárquica tradicional según la cual, todo poder viniendo de lo alto aporta a la lealtad una sanción sobrenatural y un valor religioso, era atacada desde la base. En este mundo del pecado, no había lugar para una **civitas diaboli**; la **civitas Dei**, el Estado divino, se encuentra sobre un plano separado, se resuelve en la unidad de aquellos que una aspiración confusa lleva hacia el más allá, que, en tanto que cristianos, no reconocen más que a Cristo como jefe y esperan que se alce el último día. Incluso allí donde esta idea no se transforma en un virus directamente subversivo y derrotista,

allí donde le da al César "lo que le pertenece", la **fides** pasa a estar desacralizada y secularizada: pasó a tener solo el valor de una obediencia contingente respecto a un simple poder temporal. La palabra paulista, según la cual "todo poder viene de Dios" estuvo siempre desprovista de significado verdadero.

Si el cristianismo afirma el principio de lo espiritual y de lo sobrenatural, este principio debía actuar, históricamente, no solo en un sentido disolvente sino incluso destructivo. No representa algo apto para galvanizar lo que, en la romanidad, se había materializado, sino algo heterogéneo, una corriente diferente que favoreció el que a partir de ese momento Roma dejara de ser romana y las fuerzas que la Luz del Norte había sabido dominar durante un ciclo entero, se desataran. Sirvió para cortar los últimos contactos y acelerar el fin de una gran tradición. Es con razón que Rutilius Namatianues considera a hebreos y cristianos como enemigos comunes de la autoridad de Roma, unos por haber expandido, más allá de la Judea sometida por las legiones, entre las gentes de Roma, un contagio fatal -**excisae pestis contagia**-, los otros por haber destilado un veneno alterador tanto del espíritu como de la raza, **tunc mutabantur corpora, ninc animi** (9). Aquel que considera los testimonios enigmáticos de los símbolos, no puede por menos que sorprenderse por el lugar que ocupa el asno en el mito de Jesús. No solo el asno figura junto al niño Jesús, sino que es también sobre un asno que la Virgen y el niño divino huyen y es sobre un asno, sobre todo, que Cristo hace su entrada triunfal en Jerusalén. El asno es el símbolo tradicional de una fuerza de disolución de "lo bajo". En Egipto era el animal de Seth, el cual encarna precisamente esta fuerza, tiene un carácter anti-solar y se relaciona con "los hijos de la revuelta impotente"; en India era la montura de Mudevi, que representa el aspecto demoníaco de la divinidad femenina; y es, como se ha visto, en el mito helénico, el animal simbólico que, en la llanura del Leteo, roe eternamente el trabajo de Oknos, y se encuentra asociado a una divinidad femenina de naturaleza ctónica e infernal: Hécate (10).

Este símbolo podría pues ser considerado como un signo secreto de la fuerza que se asocia al cristianismo de los orígenes y a la cual debió, en parte, su triunfo: la fuerza que emerge y asume un papel activo cada vez que en una estructura tradicional, lo que corresponde al principio del "cosmos" vacila, se desintegra, pierde su potencia original. El advenimiento del cristianismo, en realidad, hubiera sido imposible, si las posibilidades vitales del ciclo heroico romano no hubieran estado agotadas, si la "raza de Roma" se huera encontrado ya postrada en su espíritu y en sus hombres (como los muestra el fracaso del intento restaurador del emperador Juliano), si las tradiciones antiguas no se hubieran oscurecido y si, en medio de un caos étnico y de una

desintegración cosmopolita, el símbolo imperial no hubiera sido corrompido reduciéndolo, como hemos dicho, a una simple supervivencia, en medio de un mundo en ruinas.

11
TRASLACION DE LA IDEA DEL IMPERIO. LA EDAD MEDIA GIBELINA

En relación al cristianismo, la fuerza de la tradición que da a Roma su rostro se evidencia en el hecho de que la nueva fe, si bien consiguió derribar a la antigua, no supo conquistar realmente el mundo occidental en tanto que cristianismo puro; allí donde alcanzó alguna grandeza, no fue más que traicionándose a sí mismo, en una cierta medida, y recurriendo a la ayuda de elementos tomados de la tradición opuesta -elementos romanos y clásicos pre-cristianos- más que a través del elemento cristiano en su forma original.

En realidad, el cristianismo no "convirtió" más que exteriormente al hombre occidental, del que constituyó la "fe" en el sentido más abstracto, pero cuya vida efectiva continuó obedeciendo a formas, más o menos materializadas, de la tradición opuesta de la acción y más tarde, en la Edad Media, a un **ethos** que, de nuevo, debía ser esencialmente la impronta del espíritu nórdico-ario. Teóricamente, Occidente aceptó el cristianismo, y el hecho de que Europa acogiese tantos temas que evidenciaban la concepción hebraica y levantina de la vida, es algo que siempre ha producido estupor al historiador; pero, prácticamente, Occidente permaneció pagano. El resultado fue un hibridismo. Incluso bajo su forma católica atenuada y romanizada, la fe cristiana fue un obstáculo que privó al hombre occidental de la posibilidad de integrar su verdadero e irreductible modo de ser gracias a una concepción de lo sagrado y a relaciones con lo sagrado, conformes a su propia naturaleza. A su vez, es precisamente este modo de ser lo que impidio que el crístianismo instaurara en Occidente una tradición de tipo opuesto, es decir, sacerdotal y religiosa, conforme a los ideales de la **Ecclesia** de los orígenes, al **pathos** evangélico y al símbolo del cuerpo místico de Cristo. Examinaremos más adelante los efectos de esta doble antítesis sobre el desarrollo de la historia de Occidente en tanto que tiene un lugar importante entre los procesos que desembocaron en el mundo moderno propiamente dicho.

En un momento del ciclo, la idea cristiana, al situar el énfasis en lo subrenatural, parece hacer sido absorvida por la idea romana bajo una forma propia, incluso tendente a dotar otra vez de una notable dignidad a la misma idea imperial, cuya tradición se encontraba ya desmantelada en el centro representado por la "Ciudad Eterna". Nos

referimos al ciclo bizantino, el ciclo del Imperio romano de Oriente. Pero aquí, históricamente, se repite en amplia medida lo que se había verificado en el bajo Imperio. Teóricamente, la idea imperial bizantina presenta un alto grado de tradicionalidad. Se encuentra afirmado el concepto de, del dominador sagrado cuya autoridad viene de lo alto, cuya ley es imagen de la ley divina, con un alcance universal, y al cual se somete el mismo clero, pues sobre él recae la dirección, tando de las cosas espirituales como de las temporales. Se encuentra afirmada igualmente la noción de, de "Romanos", que expresa la unidad de quienes el carisma inherente a la participación en el ecumene romano-cristiano eleva a una dignidad superior a la de cualquier otra persona. De nuevo el Imperio es **sacrum** y su **pax** tiene un significado supraterrestre. Pero, más aun que en el tiempo de la decadencia romana, no se trata más que de un símbolo sostenido por fuerzas caóticas y turbulentas, pues la sustancia étnica, más aun que en el ciclo imperial romano, lleva el sello del demonismo, la anarquía y el principio de agitación incesante propio del mundo helénico-oriental desagregado y crepuscular. Aquí también, se creyó que el despotismo y una estructura centralista burocrático- administrativa podían reconstruir lo que solo había podido hacer posible la autoridad espiritual de representantes cualificados, rodeados de hombres que dispusieran efectivamente, en virtud de su raza no solo nominal, sino sobre todo interior, de la cualidad de "Romanos". Aquí también, las fuerzas de disolución debían, pues, tomar ventaja aunque, en tanto que realidad política, Bizancio consiguió mantenerse durante casi un milenio. De la idea romano-cristiana bizantina no subsistieron más que ecos, que se encuentran, bajo una forma muy modificada, entre los pueblos eslavos, o bien en el momento de "recuperación" correspondiente a la Edad Media gibelina.

A fin de poder seguir el desarrollo de las fuerzas que ejercieron sobre Occidente una influencia decisiva, es necesario detenernos un instante, sobre el catolicismo. Este cobró forma a través de la rectificación de algunos aspectos extremistas del cristianismo de los orígenes, a través de la organización, más allá del simple elemento místico-sotereológico, de un **corpus** ritual y simbólico, y gracias a la absorción y adaptación de elementos doctrinales y de principios de organización extraidos de la romanidad y de la civilización clásica en general. Es así como el catolicismo presenta en ocasiones rasgos "tradicionales" que no deben sin embargo, prestarse a equívoco. Lo que posee en el cristianismo un carácter verdaderamente tradicional no es en absoluto cristiano, y lo que tiene de cristiano no es tradicional. Históricamente, a pesar de todos los esfuerzos tendentes a conciliar los elementos heterogéneos y contradicotrios (1), a pesar de toda la obra de absorción y adaptación, el catolicismo siempre delató el espíritu de las civilizaciones lunar-sacerdotales hasta el punto de

perpetuar, bajo otra forma, la acción antagonista de las influencias del sur, a las cuales facilita incluso un cuerpo: la organización de la Iglesia y sus jerarquías.

Esto aparecerá claramente cuando examinemos el desarrollo del principio de autoridad reivindicado por la Iglesia. Durante los primeros siglos del Imperio cristianizado y en el período bizantino, la Iglesia aparecía aun subordinada a la autoridad imperial; en los concilios, los obispos dejaban la última palabra al príncipe, no solo en materia de disciplina sino también de dogma. Progresivamente, se deslizó siempre la idea de la igualdad de los dos poderes, de la Iglesia y del Imperio. Las dos instituciones parecían poseer, una u otra, una autoridad y un destino sobrenaturales y tener un origen divino. Si seguimos el curso de la historia, constatamos que en el ideal carolingio subsiste el principio según el cual el rey no gobierna solo al pueblo, sino también al clero. Por orden divina debe velar para que la Iglesia realice su misión y su función. De ahí que no solo sea consagrado por los mismos símbolos que los de la consagración sacerdotal, sino que posea también la autoridad y el derecho de destituir al clero indigno. El monarca aparece verdaderamente, según Catwulf, como el rey-sacerdote según la orden de Melkisedech, mientras que el obispo no es más que el vicario de Cristo (2). Sin embargo, a pesar de la persistencia de esta alta y antigua tradición, termina por prevalecer la idea de que el gobierno real debe ser comparado al de un cuerpo y el gobierno sacerdotal al del alma. Se abandonaba así implícitamente la idea misma de igualdad de los dos poderes y se preparaba una inversión efectiva de las relaciones.

En realidad, si en todo ser razonable, el alma es el principio que decide lo que el cuerpo ejecuta, ¿cómo concebir que aquellos que admitían que su autoridad estuviera limitada al cuerpo social no debieran subordinarse a la Iglesia a la cual reconocían un derecho exclusivo sobre las almas y su diección? Fue así como la Iglesia debía finalmente contestar y considerar prácticamente como una heregía y una prevaricación del orgullo humano, la doctrina de la naturaleza y del origen divino de la realeza y ver en el príncipe un laico igual a todos los otros hombres ante Dios e incluso ante la Iglesia, algo así como un simple funcionario instituido por el hombre, según el derecho natural, para dominar al hombre, y que a través de las jerarquías eclesiásticas recibía la consagración necesaria para que su gobierno no fuera el de una **civitas diaboli** (3).

Es preciso ver en Bonifacio VIII -que no duda en ascender al trono de Constantino con la espada, la corona y el cetro, declarar: "Soy Cesar y Emperador"- la conclusión lógica de una orientación de carácter teocrático-meridional: se termina por atribuir al sacerdote las dos espadas evangélicas, la espiritual y la temporal, y no se ve

en el Imperio más que un simple **beneficium** conferido por el Papa a alguien que a cambio debe vasallage a la Iglesia e incluso la misma obediencia que se exige a un feudatario a quien se ha investido. Pero, aunque el jefe de la Iglesia romana podía encarnar esencialmente, la función de los "servidores de Dios", este guelfismo, lejos de significar la restauración de la unidad primordial y solar de dos dos poderes, muestra solo hasta que punto Roma se había alejado de su antigua tradición y representaba en el mundo europeo, el principio opuesto, la dominación de la verdad del Sur. En la confusión que se manifestará en los símbolos, la Iglesia, al mismo tiempo que se arrogaba, en relación al Imperio, el símbolo del Sol en relación a la Luna, adoptaba por si misma el símbolo de la Madre, y consideraba al Emperador como uno de sus hijos. En el ideal de supremacía guelfo se expresa pues un retorno a la antigua visión ginecocrática: la autoridad, la superioridad y el derecho la dominación espiritual del principio materno sobre el masculino, ligado a la realidad temporal y caduca.

Es así como se efectúa la traslación. La idea romana fue recuperada por razas puras de origen nórdico, a quienes la migración había llevado hasta el espacio de la civilización romana. Es ahora el elemento germánico quien defenderá la idea imperial contra la Iglesia, quien despertará a una vida nueva la fuerza formadora de la antigua **romanitas**. Y es así como surgen, con el Sacro Imperio romano y la civilización feudal, las dos últimos grandes manifestaciones tradicionales que conoció Occidente.

Los germanos del tiempo de Tácito aparecían como linages muy próximos a los aqueos, paleo-iranios, paleo-romanos y nórdico-arios en general que se habían conservado, en más de un aspecto -a partir del plano racial- en un estado de pureza "prehistórica". Es la razón por la cual pudieron aparecer como "bárbaros", al igual que más tarde los godos, lombardos, burgundios, francos, a lo ojos de una "civilización" que, "desanimada" en sus estrucuras juridico-administrativas y, habiéndose entregado a formas "afrodíticas" de refinamiento hedonista-ciudadano, de intelectualismo, esteticismo y disolución cosmopolita, no representaba más que la decadencia. En la rudeza de sus costumbres se expresaba sin embargo una existencia forjada por los principios de honor, de fidelidad y orgullo. Era precisamente este elemento "bárbaro" el que representaba la fuerza vital, cuya ausencia había sido una de las principales causas de la decadencia romana y bizantina.

Considerar a los germanos como "razas jóvenes" representa pues uno de los errores desde un punto de vista al cual escapa el carácter de la alta antiguedad. Estas razas no eran jóvenes más que en el sentido de la juventud que confiere el

mantenimiento de un contacto con los orígenes. En realidad, descendían de capas que fueron las últimas en abandonar las regiones árticas y se encontraron, por ello, preservadas de las mezclas y alteraciones sufridas por los pueblos vecinos que habían abandonado estas regiones en una época muy anterior. Tal había sido el caso de las capas paleo-indo-europeas establecidas en el Mediterréneo prehistórico.

Los pueblos nórdico-germánicos, a parte de su **ethos**, aportaban también en sus mitos las huellas de una tradición derivada directamente de la tradición primordial. Ciertamente, cuando aparecieron como fuerzas determinantes sobre la escena de la gran historia europea, habían perdido prácticamente el recuerdo de sus orígenes y esta tradición no subsistió más que bajo forma de residuos fragmentarios, frecuentemente alterados y "primitivizados", pero esto no les impedía continuar aportando, a título de herencia más profunda, las potencialidades y la visión innata del mundo a partir de la cual se desarrollan los ciclos "heroicos".

En efecto, el mito de los Eddas conocía tanto el destino de la caida como la voluntad heroica que se le opone. En las partes más antiguas de este mito persiste el recuerdo de una congelación que detiene las doce "corrientes" que parten del centro primordial, luminoso y ardiente, del Muspensheim, situado "en el extremo de la tierra", centro que corresponde al **airyanemvaëjo**, la Hiperbórea irania, la isla radiante del norte de los hindúes y del resto de representaciones del lugar de la "edad de oro" (4). Se trata de la "Isla Verde" (5) que flota sobre el abismo, rodeado por el océano; es aquí donde se situaría el principio de la caida y de los tiempos oscuros y trágicos, porque la corriente cálida del Muspelheim reencuentra la corriente helada del Huerghmir (las aguas, en este género de mitos tradicionales, significaban la fuerza que da la vida a los hombres y a las razas). Y al igual que en el Avesta el invierno helado y tenebroso que vuelve desierto el **airyanem-vaêjo**, fue considerado como un acto del dios enemigo contra la creación luminosa, como en el mito del Edda puede ser considerado como alusión a una alteración que favoreció el nuevo ciclo. La alusión a una generación de gigantes y seres elementales telúricos, de criaturas resucitadas en el hielo por la corriente cálida y contra las cuales luchará la raza de los Ases (6) viene en apoyo de esta interpretación.

A la enseñanza tradicional relativa a la caida que prosigue a través de las cuatro edades del mundo, corresponde, en el Edda, el conocido tema del **rakna-rökkr**, el "destino" u "oscurecimiento" de los dioses. Esto ocurre en un mundo en lucha, dominado por la dualidad. Esotéricamente, este "oscurecimiento" concierne metafóricamente a los dioses. Se trata ante todo del oscurecimiento de los dioses en la

conciencia humana. Es el hombre quien, progresivamente pierde a los dioses, es decir las posibilidades de contacto con ellos. Sin embargo este destino puede ser eludido durante largo tiempo en tanto sea mantenido, en su pureza, el depósito de este elemento primordial y simbólico, con el que había sido construido, en la región original del Asgard, el "palacio de los héroes", la sala de los **doce** tronos de Odín: el oro. Pero este oro que podía ser un principio de salvación en tanto que no ha sido tocado por la raza elemental, ni por el hombre, cae finalmente en poder de Alberic, rey de los seres subterráneos, que se convertirán en los Nibelungos en la redacción mas tardía del mito. Se trata manifiestamente aquí de un eco de lo que corresponde, en otras tradiciones, al advenimiento de la edad de bronce, al ciclo de la usurpación titánico-prometeica, en la época prediluviana de los Nephelin. No está quizás carente de relación con una involución telúrica y mágica, en el sentido inferior del término, de los cultos precedentes (7).

En frente, se encuentra el mundo de los Ases, divinidades nórdico-germánicas que encarnan el principio uranio bajo su aspecto guerrero. Es Donnar-Thor, exterminador de Thym e Hymir, "el más fuerte entre los fuertes", el señor del "asilo contra el terror" cuya arma terrible, el doble martillo Mjölnir, es, al mismo tiempo una variante del hacha simbólica hiperbórea bicúspide y un signo de la fuerza-rayo propia de los dioses uranios del ciclo ario. Es Wotan-Odín, aquel que concede la victoria y posee la sabiduría, el dueño de las fórmulas mágicas todopoderosas que no son comunicadas a ninguna mujer, ni siquiera a una hija del rey, el Aguila, huesped de los héroes inmortalizados que las Walkirias elijen sobre los campos de batalla y a quienes hacen sus hijos (8); aquel que da a los nobles "de este espíritu que vive y no perece, incluso cuando el cuerpo se disuelve en la tierra" (9); aquel al cual, por otra parte, los linajes reales remiten su origen. Es Tyr-Tiuz, dios de las batallas y, al mismo tiempo, dios del día, del cielo solar irradiante, al cual se asocia la runa, **Y**, que corresponde al signo muy antiguo, nórdico-atlántico, del "hombre cósmico con los brazos alzados" (10).

Uno de los temas de los ciclos "heroicos" aparece en la leyenda relativa al linaje de los Wölsungen, engendrado por la unión de un dios con una mujer. De esta raza nacerá Sigmund, que se apropiará de la espada clavada en el Arbol divino; luego, el héroe Sigurd-Siegfried, que se vuelve dueño del oro caido en las manos de los Nibelungos, mata al dragon Fafnir, variante de la serpiente Nidhögg, que roe las raices del árbol divino Yggdrassil (a la caida del cual se hundirá también la raza de los dioses) y personifica así la fuerza oscura de la decadencia. Si el mismo Sigurd es finalmente muerto a traición, y el oro restituido a las aguas, no es menos cierto que el héroe posee

la **Tarnkappe**, es decir, el poder simbólico que hace pasar de lo corporal a lo invisible, el héroe predestinado a la posesión de la mujer divina, sea bajo la forma de una reina amazónica vencida (Brunhilde como reina de la isla septentrional) sea bajo la forma de Walkiria, virgen guerrera pasada de la sede celeste a la terrestre.

Los más antiguos linajes nórdicos consideraron como su patria de origen Gardarika, tierra situada en el extremo norte. Incluso aun cuando este país no fuera considerado mas que como una simple región de Escandinavia, seguiría asociado al recuerdo de la función "polar" del Mitgard, del "centro" primordial: transposición de recuerdos y tránsitos de lo físico a lo metafísico, en virtud de los cuales Gardarika fue, correlativamente, considerada también como idéntica al Asgard. Es en el Asgard donde habrían vivido los antepasados no-humanos de las familias nobles nórdicas y algunos reyes sagrados escandinavos, que como Gilfir, habrían ido allí para anunciar su poder y recibir la enseñanza tradicional del Eda. Pero el Asgard es también la tierra sagrada **-keilakt land**- la región de los olímpicos nórdicos y de los Ases, prohibida a la raza de los gigantes.

Estos temas eran pues propios de la herencia tradicional de los pueblos nórdico-germánicos. En su visión del mundo, la percepción de la fatalidad de la decadencia, de los **ragna-rökk**, se unía a ideales y a representaciones de dioses típicos de los ciclos "heroicos". Más tarde, sin embargo, esta herencia, tal como hemos dicho, se convirtió en subconsciente, el elemento sobrenatural se encontró velado en relación a los elementos secundarios y bastardos del mito y de la leyenda, y con él, el elemento **universal** contenido en la idea del Asgard-Mitgard, "centro del mundo".

El contacto de los pueblo germánicos con el mundo romano- cristiano tuvo una doble consecuencia.

De una parte, si su descenso terminó por trastornar, en el curso de un primer momento, el aparato material del Imperio, se tradujo, interiormente, en una aportación vivificante, gracias a la cual debían ser realizadas las condiciones necesarias para una civilización nueva y viril, destinada a reafirmar el símbolo romano. Fue en el mismo sentido que se operó igualmente una rectificación esencial del cristianismo e incluso del catolicismo, sobre todo en lo que concierne a la visión general de la vida.

Por otra parte, la idea de la universalidad romana, al igual que el principio cristiano, bajo su aspecto genérico de afirmación de un orden sobrenatural, produjeron un despertar más alto de la vocación de los linajes nórdico-germánicos, y sirvieron para integrar sobre un plano más elevado y hacer vivir en una forma nueva lo que se había

materializado y particularizado frecuentemente entre ellos bajo la forma de tradiciones propias a cada una de las razas (11). La "conversión", en lugar de desnaturalizar sus fuerzas, las purificó y volvió precisamente aptas para recuperar la idea imperial romana.

La coronación del rey de los francos comportaba ya la fórmula: **Renovatio romani Imperii**; además, una vez fue asumida Roma como fuente simbólica de su **imperium** y de su derecho, los principes germánicos debieron finalmente agruparse contra la pretensión hegemónica de la Iglesia y convertirse en el centro de una gran corriente nueva, tendiente a una restauración tradicional.

Desde el punto de vista político, el **ethos** innato de las razas germánicas dió a la realidad imperial un carácter viviente, firme y diferenciado. La vida de las antiguas sociedades nórdico- germánicas se fundaba sobre los tres principios de personalidad, libertad y fidelidad. El sentido de la comunidad indiferenciada les era completamente ajeno así como la incapacidad del individuo para valorizarse fuera de los marcos de una institución abstracta. La libertad es aquí, para el individuo, la medida de la nobleza. Pero esta libertad no es anárquica e individualista; es capaz de una entrega trascendente de la persona, conoce el valor transfigurante de la fidelidad hacia aquel que es digno y al cual se somete voluntariamente. Es así como se formaron grupos de fieles en torno a jefes a los cuales podía aplicarse la antigua fórmula: "La suprema nobleza del Emperador romano es ser, no un propietario de esclavos, sino señor de hombres libres, que ama la libertad incluso de aquellos que le sirven". Conforme a la antigua concepción aristocrática romana, el Estado tenía por centro el consejo de jefes, cada uno libre, señor en su tierra, jefe del grupo de sus fieles. Más allá de este consejo, la unidad del Estado y, en cierta forma, su aspecto suprapolítico, estaba encarnado por el rey, en tanto que pertenecía -a diferencia de los meros jefes militares- a un linaje de origen divino: entre los godos, los reyes eran frecuentemente designados bajo el nombre de **amales**, los "celestes", los "puros". Originariamente, la unidad material de la nación se manifestaba solamente con ocasión de una acción, de la realización de un fin común, particularmente de conquista o defensa. Es en este caso solamente como funcionaba una institución nueva. Junto al **rex**, era elegido un jefe, **dux** o **heretigo**, y una jerarquía rígida se formaba expontáneamente, el señor libre se convertía en hombre del jefe, cuya autoridad llegaba incluso hasta la posibilidad de quitarle la vida si faltaba a los deberes que había asumido. "El príncipe lucha por la victoria, el sujeto por su príncipe". Protegerlo, considerarlo como la esencia misma del deber de fidelidad "ofrecer en honor del jefe sus propios gestos heroicos", tal era, ya según Tácito (12), el principio. Una vez finalizada la empresa, se recuperaban la independencia y la

pluralidad originales.

Los condes escandinavos llamaban a su jefe "el enemigo del oro" porque en su calidad de jefe, no debía guardar nada para él y también "el anfitrión de los héroes" por que constituía para él un honor acoger en su casa, casi como a sus padres, a sus guerreros fieles, sus compañeros y sus pares. Entre los francos también, antes de Carlomagno, la adhesión a una iniciativa era libre: el rey invitaba, o procedía a realizar un llamamiento, o bien los príncipes mismos proponían la acción, pero no existía en todo caso ningún "deber", ni "servicio" impersonal: por todas partes reinaban relaciones libres, fuertemente personalizadas, de mando y obediencia, de entente, fidelidad y honor (13). La noción de libre personalidad se convertía así en la base fundamental de toda unidad y jerarquía. Tal fue el gérmen "nórdico" de donde pudo nacer el régimen feudal, sustrato de la nueva idea imperial.

El desarrollo que desembocó en este régimen derivó de la asimilación de la idea de rey con la de jefe. El rey va ahora a encarnar la unidad del grupo incluso en tiempos de paz. Esto fue posible por el reforzamiento y la extensión del principio guerrero de la fidelidad a los tiempos de paz. En torno al rey se formó una cohorte de fieles (los **huskarlar** nórdicos, los **gasindii**, longobardos, los **gardingis** y los palatinos góticos, los **antrustiones** o **convivae regis** francos, etc.) hombres libres, que consideraban que el hecho de servir a su señor y defender su honor y su derecho, como un privilegio y como una manera de acceder a un modo de ser más elevado que aquel que les dejaba, en el fondo, el principio y fin de si mismos (14). La constitución feudal se realiza gracias a la aplicación progresiva de este principio, aparecido originalmente entre la realeza franca, a los diferentes elementos de la comunidad.

Con el período de las conquistas se afirma un segundo aspecto del derecho en cuestión: la asignación, a título de feudo, de tierras conquistadas, con la contrapartida del compromiso de fidelidad. En un espacio que desbordaba el de una nación determinada, la nobleza franca, irradiando, sirvió de factor en cohesión y unificación. Teóricamente, este desarrollo parece traducirse por una alteración de la constitución precedente; el señorío aparece condicionado; es un beneficio real que implica la lealtad y el servicio. Pero, en la práctica, el régimen feudal corresponde a un principio, no a una realidad cristalizada; reposa sobre la noción general de una ley orgánica de orden, que deja un campo considerable al dinamismo de las fuerzas libres, alineadas, unas junto a otras, o unas contra otras, sin atenuaciones ni alteraciones -el sujeto frente al señor, el señor frente al señor- de forma que todo -libertad, honor, gloria, destino, propiedad- se funda sobre el valor y el factor personal y nada, o casi nada, sobre un elemento colectivo, un

poder público o una ley abstracta. Como se ha señalado justamente, el carácter fundamental y distintivo de la realeza no fue, en el régimen feudal de los orígenes, el de un poder "público", sino el de fuerzas en presencia de otras fuerzas, cada una responsable respecto a sí misma de su autoridad y su dignidad. Tal es la razón por la cual esta situación presenta a menudo más similitud con el estado de guerra que con el de "sociedad" pero es también por ello que comporta -eminentemente- una diferenciación precisa de las energías. Jamás, quizás, el hombre se ha visto tratado más duramente como bajo el régimen feudal y sin embargo este régimen fue, no solo para los feudatarios, obligados a velar por sí mismos y continuamente por sus derechos y su prestigio, sino para los sujetos también, una escuela de independencia y de virilidad antes que de servilismo. Las relaciones de fidelidad y de honor alcanzaron un carácter absoluto y un grado de pureza que no fueron alcanzados en ninguna otra época en la historia de Occidente (15).

De forma general, cada uno pudo encontrar, en esta nueva sociedad, tras la promiscuidad del Bajo Imperio y el caos del período de las invasiones, el lugar conforme a su naturaleza, tal como ocurre cada vez que existe un centro inmaterial de cristalización en la organización social. Por última vez en Occidente, la división social tradicional en siervos, burgueses, nobleza guerrera y representantes de la autoridad espiritual (el clero desde el punto de vista guelfo, las órdenes ascético- caballerescas desde el punto de vista gibelino) se constituye de una forma casi expontánea y se estabiliza.

El mundo feudal de la personalidad y de la acción no agotaba, sin embargo, las posibilidades más profundas del hombre medieval. La prueba de esto es que su **fides** supo también desarrollarse bajo una forma, sublimada y purificada en lo universal, teniendo por centro el principio del Imperio, sentido como una realidad ya supra-política, como una institución de origen sobrenatural formando un poder único con el reino divino. Mientras que continuaban actuando en su espíritu formador unidades feudales y reales particulares, tenía como cúspide al emperador, que no era simplemente un hombre, sino más bien, según las expresiones características, **deus-homo totus deificatus et sanctificatus, adorandum quia praesul princeps et summus est** (16). El emperador encarnaba también, en sentido eminente, una función de "centro" y pedía a los pueblos y a los príncipes, contemplando la realización de una unidad europea tradicional superior, un reconocimiento de naturaleza tan espiritual como el que la Iglesia pretendía para sí misma. Y al igual que dos soles no pueden coexistir en un mismo sistema planetario, imagen que a menudo fue aplicada a la dualidad Iglesia-Imperio, así mismo el contraste entre estos dos poderes universales,

referencias supremas de la gran **ordinatio ad unum** del mundo feudal, no debía tardar en estallar.

Ciertamente, de una y otra parte, los compromisos no faltaron, como tampoco las concesiones más o menos conscientes al principio opuesto. Sin embargo, el sentido de este contraste escapa a quien, deteniéndose en las apariencias y en todo lo que no se presenta, metafísicamente, más que como una simple causa ocasional, no ve más que una competición política, un conflicto de intereses y ambiciones y no una lucha a la vez material y espiritual, y considera este conflicto como el de dos adversarios que se disputan la misma cosa, que reivindican cada uno para sí la prerrogativa de un mismo tipo de poder universal. A través de esta lucha se manifiesta por el contario el contraste entre dos puntos de vista incompatibles, lo que nos remite de nuevo a las antítesis del Norte y del Sur, de la espiritualidad solar y de la espiritualidad lunar. A la idea universal de tipo "religioso" de la Iglesia, se opone el ideal imperial, marcado por una secreta tendencia a reconstruir la unidad de los dos poderes, el religioso y el hierático, lo sagrado y lo viril. Aunque la idea imperial, en sus manifestaciondes exteriores, se limitara frecuentemente a reivindicar el dominio del **corpus** y de la **ordo** del universo medieval; aunque solo fue en teoría,de hecho los Emperadores encarnaron la **lex viva** y estuvieran a la altura de una ascesis de la potencia (17), mientras, se retornó a la idea de la "realeza sagrada" sobre el plano universal. Y aquí donde la historia no indica más que implícitamente esta aspiración superior, es el mito quien habla: el mito que, aquí también, no se opone a la historia, sino que la completa, revelando una dimensión en profundidad. Ya hemos visto que en la leyenda imperial medieval figuran numerosos elementos que se alinean más o menos directamente con la idea del "Centro" supremo. A tavés de los símbolos variados, hacen alusiones a una relación misteriosa entre este centro y la autoridad universal y la legitimidad del emperador gibelino. Al Emperador se han transmitido los objetos emblemáticos de la realeza iniciática y se le aplica el tema del héroe "jamas muerto", oculto en la "montaña" o en una región subterránea. En él se presenta la fuerza que debería despertarse al final de un ciclo, hacer florecer el Arbol Seco, librar la última batalla contra la invasión de los pueblos de Gog y Magog. Es sobre todo a propósito de los Hohenstaufen que se afirma la idea de un "linaje divino" y "romano", que no solo detentaba el **regnum**, sino era capaz de penetrar en los misterios de Dios, que los otros pueden solamente presentir a través de imágenes (18). Todo esto tiene pues como contrapartida la espiritualidad secreta, de la que ya hemos hablado (I, 14), que fue propia de la otra culminación del mundo feudal y gibelino, la **caballería**.

Formando la caballería de su propia sustancia, el mundo de la edad media demostró de

nuevo la eficiencia de un principio superior. La caballería fue el complemento natural de la idea imperial, respecto a la cual se encuentra en la misma relación que el clero en relación a la Iglesia. Fue como una especie de "raza del espíritu", en la formación de la cual la raza de la sangre tuvo una parte en absoluto despreciable: el elemento nórdico-ario se purificó en un tipo y un ideal de valor universal, análogo al que había representado en el origen, en el mundo, el **civis romanus**.

Pero la caballería permitió también constatar hasta qué punto los temas fundamentales del cristianismo evangélico habían sido superados y en que amplia medida la Iglesia se vió obligada a sancionar, o, al menos, tolerar, un conjunto de principios, valores y costumbres prácticamente irreductibles al espíritu de sus orígenes. Habiéndonos referido a la cuestión en la primera parte de esta obra, nos contentaremos con recordar aquí algunos principios fundamentales.

Tomando por ideal el héroe antes que el santo, el vencedor antes que el martir, situando la suma de todos los valores en la fidelidad y en el honor antes que en la caridad y la humildad; considerando la dejadez y la vergüenza como un mal peor que el pecado; no respetando en absoluto la regla que quiere que no se resista al mal y que se devuelva bien por mal; aprestándose, antes bien, a castigar al injusto y al malvado; excluyendo de sus filas a quien siguiera literalmente el precepto cristiano de "no matar"; teniendo por principio no amar al enemigo, sino combatirlo y no ser magnánimo con él hasta haberlo vencido (19), la caballería afirma, casi sin alteración, una ética nórdico-aria en el seno de un mundo que no era más que nominalmente cristiano.

De otra parte, la "prueba de las armas", la solución de todo problema por la fuerza, considerada como una virtud confiada por Dios al hombre para hacer triunfar la justicia, la verdad y el derecho sobre la tierra, aparece como una idea fundamental que se extiende del dominio del honor y del derecho feudal hasta el dominio teológico, pues la experiencia de las armas y la "prueba de Dios" fue propuesta incluso en materia de fé. Esta idea no es en absoluto cristiana; se refiere, más bien, a la doctrina mística de la "victoria" que ignora el dualismo propio a las concepciones religiosas, une el espíritu y la potencia, y vé en la victoria una especie de consagración divina. La interpretación teista atenuada según la cual, en la Edad Media, se pensaba en una intervención directa de un Dios concebido como persona, no resta nada al espíritu íntimo de estas costumbres.

Si el mundo caballeresco profesó igualmente la "fidelidad" a la Iglesia, muchos elementos hacen pensar que se trataba aquí de una sumisión muy próxima a la que era

profesada en relación a los diversos ideales y respecto a las "damas" a las cuales el caballero se volcaba impersonalmente, ya que para él, por su vía, solo era decisiva la capacidad genérica de la subordinación heroica de la felicidad y de la vida, no el problema de la fé en el sentido específico y teológico. En fin, ya hemos visto que la caballería, al igual que las Cruzadas, poseyó, además de su aspecto exterior, un aspecto interior, esotérico.

Por lo que respecta a la caballería, ya hemos dicho que tuvo sus "Misterios". Conoció un Temple que no se identificaba pura y simplemente con la Iglesia de Roma. Tuvo toda una literatura y ciclos de leyendas, donde revivieron antiguas tradiciones precristianas: característico entre todos es el ciclo del Graal, en razón de la interferencia del tema de la reintegración heróico-iniciática con la misión de restaurar un reino caido (20). Se forjó un lenguaje secreto, bajo el cual se escondía a menudo una hostilidad marcada contra la Curia romana. Incluso en las grandes órdenes caballerescas históricas, donde se manifiestaba netamente una tendencia a reconstituir la unidad del tipo guerrero y la del asceta, corrientes subterráneas actuaron que, allí donde afloraron, atrajeron sobre estas órdenes la legítima sospecha e, incluso amenudo, la persecución de las representantes de la religión dominante. En realidad, en la caballería, actuó igualmente un impulso hacia una reconstitución "tradicional" en el sentido más elevado, implicando la superación tácita o explícita del espíritu religioso cristiano (se recuerda el rito simbólico del rechazo de la Cruz entre los Templarios). Y todo esto tenía como centro ideal el Imperio. Fue así como surgieron incluso leyendas, recuperando el tema del Arbol Seco, donde la refloración de este árbol coincide con la intervención de un emperador que declarará la guerra al Clero, hasta el punto de que en ocasiones -por ejemplo en el **Compendium Theologiae**- se llegará a atribuirle los rasgos del Anticristo: oscura expresión de la sensación de una espiritualidad irreductible a la espiritualidad cristiana.

En la época en que la victoria parecía sonreir a Federico II, ya las profecías populares anunciaban: "El alto cedro del Líbano será cortado. ¡No habrá más que un solo Dios, es decir, un monarca! ¡Maldito sea el clero! Si cae, un nuevo orden está presto" (22).

Con ocasión de las cruzadas, por primera y última vez en la Europa post-romana, se realizó, sobre el plano de la acción, por un maravillso impulso y como en una misteriosa repetición del gran movimiento histórico del Norte al Sur y de Occidente hacia Oriente, el ideal de la unidad de las naciones representada, en tiempos de paz, por el Imperio. Ya hemos dicho que el análisis de las fuerzas profundas que determinaron y dirigieron las cruzadas, no sirven para confirmar los puntos de vista

propios de una historia bidimensional. En el flujo en dirección a Jerusalèn se manifestó a menudo una corriente oculta contra la Roma papal que, sin saberlo, Roma misma alimentó, de la cual la caballería era la milicia, el ideal heroico-gibelino la fuerza más viviente y que debía concluir con un Emperador que Gregorio IX estigmatizó como aquel que "amenaza con sustituir la fé cristiana por los antiguos ritos de los pueblos paganos y, sentándose en el templo, usurpa las funciones del sacerdocio". La figura de Godofredo de Bouillon -este representante tan característico de la caballería cruzada, llamado **lux monachorum** (lo que atestigua de nuevo la unidad del principio ascético y del principio guerrero propio a esta aristocracia caballeresca)- es la de un príncipe gibelino que no asciende al trono de Jerusalén más que tras haber llevado a Roma el hierro y el fuego, tras haber matado con sus manos al anticésar Rodolfo de Rhinfeld y haber expulsado al papa de la ciudad santa (24). Además, la leyenda establece un parentesco significativo entre este rey de los cruzados y el mítico **caballero del cisne** -el Helias francés, el Lohengrin germánico (25)- que encarna a su vez símbolos imperiales romanos (su lazo genealógico simbólico con el mismo César), solares (relación etimológicaposible entre Helias, Helios, Elías) e hiperbóreos (el cisne que lleva a Lohengrin a la "región celeste" es también el animal emblemático de Apolo entre los hiperbóreos y es un tema que se reencuentra frecuentemente en los vestigios paleográficos del culto nórdico-ario). De estos elementos históricos y míticos resulta que sobre el plano de las Cruzadas, Godofredo de Bouillon representa, también, un símbolo del sentido de esta fuerza secreta en la que no hay que ver, en la lucha política de los emperadores teutónicos e incluso en la victorio de Otón I, más que una manifestación exterior y contingente.

La ética caballeresca y la articulación del régimen feudal, tan alejados del ideal "social" de la Iglesia de los orígenes, el principio resucitado de una casta guerrera ascética y sacralmente reintegrada, el ideal secreto del imperio y de las cruzadas, imponen pues a la influencia cristiana sólidos límites. La Iglesia los acepta en parte: se deja dominar -se "romaniza"- para poder dominar, para poder mantenerse en la cresta de la ola. Pero resiste en parte, quiere erosionar la cúspide, dominar el Imperio. La ruptura subsiste. Las fuerzas suscitadas escapan aquí y allí a las manos de sus evocadores. Luego ambos adversarios se separan y desprenden de la lucha y uno y otro emprenden la senda de una decadencia similar. La tensión hacia la síntesis espiritual se aminora. La iglesia renunciará cada vez más a la pretensión real, y la realeza a la aspiración espiritual. Tras la civilización gibelina -espléndida primavera de Europa, estrangulada en su nacimiento- el proceso de caida se afirmará a partir de entonces sin encontrar obstáculos.

12
DECLIVE DEL ECUMENE MEDIEVAL: LAS NACIONES

Fueron a la vez causas de "lo alto" y de "lo bajo", quienes provocaron la decadencia del Sacro Imperio Romano y, más generalmente, del principio de la verdadera soberanía. En cuanto a las primeras, figuran la secularización y la materialización progresiva de la idea política. Ya en un Federico II, la lucha contra la Iglesia, aunque emprendida para defender el carácter sobrenatural del imperio, deja aparecer el anuncio de una evolución de este tipo, que se traduce, por una parte, en el humanismo, el liberalismo y el racionalismo nacientes en la corte siciliana, la constitución de un cuerpo de jueces laicos y de empleados administrativos, la importancia dada por los **legislae** y los **decretistae** y para aquellos que un justo rigorismo religioso, señalado con autos de fé y hogueras sabonarolianas para los primeros productos de la "cultura" y del "libre pensamiento", calificaba con desprecio de **theologi philosophantes**, y, de otra parte, por la tendencia centralizadora y ya anti-feudal de algunas nuevas instituciones imperiales. En el momento en que un imperio cesa de ser **sagrado**, comienza a dejar de ser un **Imperio**. Su principio y su autoridad bajan de nivel y, una vez alcanzado el plano de la materia y de la simple "política", no pueden mantenerse, porque este plano, por su naturaleza misma, excluye toda universalidad y toda unidad superior. En 1338 ya, Luis IV de Baviera declara que la consagración imperial ya no es necesaria y que el prìncipe elegido es emperador legítimo en virtud de esta mera elección: emancipación que Carlos IV de Bohemia culmina con la "Bula de Oro". Pero, de hecho, la consagración no fue reemplazado por nada metafísicamente equivalente y los emperadores destruyeron así ellos mismos su **dignitas** trascendente. Se puede decir que tras esta época, perdieron "el mandato del Cielo" y que el Sacro Imperio no fue más que una superviviencia (1). Federico III de Austria fue el último Emperador coronado en Roma (1452), cuando el rito ya se había reducido a una ceremonia vacía y sin alma.

En lo que concierne al otro aspecto del declive, se ha señalado justamente que la mayor parte de las grandes épocas tradicionales se caracterizan por una constitución de forma feudal, que conviene más que cualquier otra a la formación regular de sus estructuras (2). Allí donde el énfasis está puesto sobre el principio de la pluralidad y de la autonomía política de las unidades particulares, aparece, al mismo tiempo, el verdadero lugar de este principio universal, de este **unun quod non est pars**, capaz de ordenarlos y utilizarlos realmente, no oponiéndose a cada uno de ellos, sino dominándolos gracias

a la función trascendente, suprapolítica y reguladora a la cual corresponde (Dante). Nos encontramos entonces en presencia de una realeza que se corresponde con la aristocracia feudal, de una "imperialidad" ecuménica que no atenta contra la autonomía de los principados o de los reinos particulares y que integra, sin desnaturaliezarlas, las nacionalidades particulares. Cuando, por el contrario, decae la **dignitas** que permite situarse por encima de lo mútiple, de lo temporal y de lo contingente, cuando disminuye, de otra parte, la capacidad de una **fides**, es decir de un compromiso más que simplemente material, de la parte de cada elemento subordinado, entonces surge la tendencia centralizadora, el absolutismo político que busca mantener la cohesión del conjunto por medio de una unidad violenta, política y estática y no ya esencialmente suprapolítica y espíritual. O bien son procesos de particularismo puro y de disociación quienes toman la delantera. Por estas dos vías se realiza la destrucción de la civilización medieval. Los reyes comenzaron a reivindicar para sus unidades particulares el principio de autoridad absoluta propia al imperio (3), materializándola y proclamando finalmente la idea nueva y subversiva del Estado nacional. Un proceso análogo hace surgir una multitud de comunas, ciudades libres y repúblicas, entidades que tienden a constituirse cada una para sí, pasando a la resistencia y a la revuelta, no solo contra la autoridad imperial sino también contra la nobleza. Y la cúspide desciende, el ecumene europeo de deshace. El principio de una legislación única, dejando sin embargo un campo suficiente al **jus singulare**, correspondiente a una lengua única y a un único espíritu, desaparece; la caballería misma decae y, con ella, el ideal de un tipo humano formado por principios puramente éticos y humanos. Los caballeros llegan a defender los derechos y a sostener las ambiciones temporales de sus príncipes y, finalmente, de los Estados nacionales. Las grandes alineaciones inspiradas por el ideal suprapolítico de la "guerra santa" y de la "guerra justa" dan lugar a combicaciones, guerreras o pacíficas, trazadas en número creciente por la habilidad diplomática. No solamente la Europa cristiana asiste, inerte, a la caida del Imperio de Oriente y de Constantinopla provocada por los otomanos, sino que un rey de Francia, Francisco I, da el primer golpe al mito de la "cristiandad" base de la unidad europea, no dudando, en su lucha contra el representante del Sacro Imperio romano, no solamente en sostener a los príncipes protestantes sublevados, sino incluso en aliarse con el Sultán. La Liga de Cognac (1526) vió al jefe de la Iglesia de Roma seguir el mismo camino. Se asiste a este absurdo: Clemente VII, aliado de la Casa de Francia, entra en liza contra el Emperador aliándose con el Sultán precisamente en el momento en que el avance de Soliman II en Hungría amenaza a toda Europa y donde el protestantismo en armas está en trance de derribar su centro. Y se verá, igualmente, a un sacerdote al servicio de la casa de Francia, Richelieu, sostener de nuevo, en la última fase de la guerra de los Treinta Años, la liga protestante contra el emperador, hasta que, tras la

paz de Augusta (1555), los tratados de Westphalia (1648) suprimen a los últimos restos del elemento religioso, decretan la tolerancia recíproca entre las naciones protestantes y las católicas y acuerdan a los príncipes sublevados unas independencia casi completa respecto al Imperio. A partir de esta época, el interés supremo y la resolución de los conflictos no serán del todo la defensa ideal de un derecho dinástico o feudal, sino una simple disputa en torno a un trozo de territorio europeo: el Imperio es definitivamente suplantado por los **imperialismos**, es decir por los movimientos de los Estados nacionales deseosos de afirmarse militar o económicamente sobre las demás naciones. La Casa de Francia juega, en estas convulsiones, tanto sobre el plano de la política europea, como en su función netamente anti-imperial, un papel preponderante.

En el conjunto de estos desarrollos y fuera de la crisis de la idea imperial, la noción misma de soberanía se seculariza sin cesar del todo. El rey no es más que un guerrero, el jefe político de su Estado. Encarna también, durante un cierto tiempo, una función viril y un principio absoluto de autoridad, pero que no se refieren ya a una realidad trascendente, sino a una fórmula residual y vacía del "derecho divino", tal como fue definido, para las naciones católilcas, tras el concilio de Trento, en el período de la Contra-refoma. La Iglesia se declaraba dispuesta a sancionar y a consagrar el absolutismo de soberanos íntimamente desconsagrados, a condición de que se convirtieran en el brazo secular de esta misma Iglesia que seguía a partir de ese momento la vía de la acción indirecta.

Es por ello que en el curso del período consecutivo al declive del ecumene gibelino, desapareció poco a poco, en cada Estado, la premisa en virtud de la cual la oposición a la Iglesia podía proseguirse sobre la base de un sentido superior: un reconocimiento más o menos exterior es concedido a la autoridad de Roma en materia de simple religión, cada vez que se puede obtener, a cambio, algo útil para la razón de Estado. O bien se asiste a intentos abiertos de subordinar directamente lo espiritual a lo temporal, como en el movimiento anglicano o galicano y, más tarde, en el mundo protestante, con las Iglesias nacionales controladas por el Estado. Avanzando en la edad moderna, se verá a las patrias constituirse en otros tantos verdaderos cismas y oponerse unas a otras, no solamente en tanto que unidades políticas y temporales, sino también en tanto que entidades casi míticas rechazando admitir un cualquier autoridad superior .

De todas formas, un punto aparece muy claramente: si a partir de ahora el Imperio declina y no hace más que sobrevivir a sí mismo, su adversario, la Iglesia, aunque teniendo el campo libre, **no sabe asumir la herencia**, dando así la prueba decisiva de su incapacidad para organizar Occidente según su propio ideal, es decir, según el ideal

guelfo. Lo que sucede al Imperio, no es la Iglesia, una "cristiandad" reforzada, sino una multiplicidad de Estado nacionales, más o menos intolerantes respecto a todo principio superior de autoridad.

Por otra parte, la "desconsagración" de los príncipes, junto a su insubordinación respecto al Imperio, al privar a los organismos de los que son jefes del carisma de un principio más elevado, los llevan fatalmente a la órbita de las fuerzas inferiores, que tomarán progresivamente la delantera. En general, es fatal que cada vez que una casta se subleva contra la casta superior y se vuelve independiente, pierda el carácter específico que tenía en el conjunto jerárquico, para reflejar el de la casta inmediatamente inferior (4). El absolutismo -transposición materialista de la idea unitaria tradicional- prepara las vías para la demagogía y las revoluciones nacionales antimonárquicas. Y allí donde los reyes, en su lucha contra la aristocracia feudal y en su obra de centralización política, fueron llevados a favorecer las reivindicaciones de la burguesía y de la plebe misma, el proceso se realizó más rápidamente. Con razón se ha fijado la atención sobre la figura de Felipe el Hermoso, en efecto, quien, destruyendo, de acuerdo con el papa, a los Templarios, destruyó al mismo tiempo la expresión más característica de la tendencia a reconstituir la unidad del elemento guerrero y del elemento sacerdotal, que era el alma secreta de la caballería; es él quien comienza el trabajo de emancipación laica del Estado respecto a la Iglesia, proseguido casi sin interrupción por sus sucesores, al igual que se prosiguió -sobre todo por Luis XI y Luis XIV- la lucha contra la nobleza feudal, lucha que no desdeñaba el apoyo de la burguesía y toleraba incluso, para alcanzar su fin, el espíritu de revuelta de capas sociales aún más bajas; es él quien favorece ya una cultura antitradicional, gracias a sus "legistas" que fueron, antes que los humanistas del Renacimiento, los verdaderos precursores del laicismo moderno (5). Es significativo que fuera un sacerdote -el cardenal Richelieu- quien afirmó, contra la nobleza, el principio de centralización, preparando la sustitucion de las estructuras feudales por el binomio nivelador moderno del gobierno y de la nación, es incontestable que Luis XIV, dando forma a los poderes públicos, desarrollando sistemáticamente la unidad nacional, y reforzándola sobre el plano político, militar y económico, ha preparado, por así decirlo, un cuerpo para la encarnación de un nuevo principio, el del pueblo, de la nación concebida como simple colectividad burguesa o plebeya (6). Así, la obra antiaristocrática emprendida por los reyes de Francia, cuya oposición constante al Sacro Imperio ya se ha subrayado, debía lógicamente, con un Mirabeau, volverse contra ellos y expulsarlos finalmente del trono contaminado. Se puede afirmar que es precisamente por haberse comprometido la primera en esta vía y haber, por ello, acrecentrado sin cesar el carácter centralizador y nacionalista de la noción de Estado, que Francia conoció el primer hundimiendo de un

régimen monárquico y, de una forma precisa y abierta, con el advenimiento del régimen republicano, el tránsito del poder a las manos del Tercer Estado. Se convirtió así, en el seno de las naciones europeas, en el principal foco de este fermento revolucionario y de esta mentalidad laica y racionalista que debían destruir los últimos vestigios de tradicionalidad (7).

Existe otro aspecto complementario de la Némesis histórica igualmente preciso e interesante. A la emancipación, respecto del Imperio, de los Estados convertidos en "absolutos", debía suceder la emancipación, respecto del Estado de los individuos soberanos, libres y autónomos. Una usurpación llama y prepara a la otra, hasta que, en los Estados que, en tanto que Estados soberanos nacionales que habían caido en la estatitación y la anarquía, la soberanía usurpada del Estado se inclinaba ante la soberanía popular, en el marco de la cual la autoridad y la ley no son legítimas más que en la medida en que expresan la voluntad de los ciudadanos considerados como individuos particulares y soberanos, esperando la última fase, la fase puramente colectivista.

Si bien fueron causas de "lo alto" quienes determinaron la caida de la civilización medieval, las de "lo bajo", distintas, aunque solidarias de las primeras, no deben ser olvidadas. Toda organizaicón tradicional es una formación dinámica, que supone fuerzas de caos, impulsos e intereses inferiores, capas sociales y étnicas más bajas, que un principio de "forma" domina y frena: implica el dinamismo de ambos polos antagonistas, cuyo polo superior, inherente al elemento supranatural de las castas superiores, intenta arrastrar hacia lo alto, mientras que el otro -el polo inferior ligado a la masa, al **demos**- busca arrastrar el primero hacia lo bajo (8). Así, a todo debilitamiento de los representantes del principio superior, a toda desviación o degeneración de la cúspide, corresponden, a manera de contrapunto, una emergencia y una liberación en el sentido de una revuelta de las capas inferiores. A través de procesos ya analizados, el derecho de pedir a los sujetos la **fides**, con el doble sentido espiritual y feudal, de la palabra, debía progresivamente decaer, mientras que los mismos procesos abrían virtualmente la vía a una materialización de esta fides en sentido político, y luego, a la revuelta en cuestión. En efecto, mientras que la fidelidad espiritualmente fundada es incondicionada, la que se relaciona con el plano temporal es, por el contrario, condicionada y contingente, sujeta a revocación según las circunstancias y por motivos empíricos, y el dualismo, la oposición persistente de la Iglesia al Imperio, debían contribuir por su parte, a arrastrar toda **fides** a este nivel inferior y precario.

Por lo demás, ya en la Edad Media, la Iglesia no experimentó escrúpulos en "bendecir" la infracción a la **fides** alineándose al lado de las Comunas italianas, sosteniento moral y materialmente la revuelta que, al margen de su aspecto exterior, expresaba simplemente la insurrección de lo particular contra lo universal, inspirándose en un tipo de organización social que ya no reposaba en absoluto sobre la casta guerrera, sino indirectamente sobre la tercera casta, la de los burgueses y mercaderes. Estos usurparon la dignidad del poder político y del derecho a las armas, fortificaron sus ciudades, alzaron sus estandartes, organizaron sus milicias contra las cohortes imperiales y la alianza defensiva de la nobleza feudal. Es aquí donde empieza el movimiento de "lo bajo", la sublevación de la marea de las fuerzas inferiores.

Las Comunas prefiguran el ideal completamente profano y antitradicional de una organización democrática fundada sobre el factor económico y mercantil y sobre el tráfico judaico del oro, pero su revuelta demuestra sobre todo que el sentimiento del sentido espiritual y ético del lealismo y de la jerarquía, estaba ya, en ese momento, a punto de extinguirse. No se reconoce ya en el Emperador más que un jefe político, a cuyas pretensiones políticas **se puede** resistir. Se afirma esta mala libertad que destruirá y desconocerá todo principio de verdadera autoridad, dejando a las fuerzas inferiores a sí mismas, y haciendo descender todas las formas políticas a un plano puramente humano, económica y colectivo, llegando a la omnipotencia del mercader y, más tarde, de los "trabajadores" organizados. Es significativo que el núcleo principal de este cáncer haya sido el suelo italiano, cuna de la romanidad. En la lucha de las Comunas apoyadas por la Iglesia contra los ejércitos imperiales y el **corpus saecularium principum**, se encuentran los últimos ecos de la lucha entre el Norte y el Sur, entre la tradición y la anti- tradición. Federico I -figura que la falsificación plebeya de la historia "patriótica" italiana se ha esforzado en desacreditar- combatió en realidad en nombre de un principio superior y de un deber que su función misma le imponía, contra una usurpación laica y particularista fundada, entre otras, sobre rupturas unilaterales de pactos y juramentos. Dante verá en él al "buen Barbarroja" legítimo representante del Imperio, que es la fuente de toda verdadera autoridad; considera la revuelta de las ciudades lombardas como ilegal y facciosa, conforme a su noble desprecio por las "gentes nuevas y las ganancia rápidas" (9), elementos del nuevo e impuro poder comunal, al igual que había reconocido una heregía subversiva en el "libre régimen de los pueblos particulares" y en la nueva idea nacionalista (10). En realidad, no fue tanto para imponer un reconocimiento material y para satisfacer ambiciones territoriales, como en el nombre de una reivindicación ideal y por la defensa de una derecho suprapolítico,que lucharon los Ottones y luego los Suavios: exigían obediencia no en tanto que príncipes teutónicos, sino en tanto que

Emperadores "romanos" -**romanorum reges**-, es decir, supranacionales. Es por el honor y por el espíritu que lucharon contra la raza de los mercaderes y de los burgueses en armas (11), y es por ello estos fueron considerados como rebeldes, menos contra el emperador que contra Dios -**obviare Deo**. Por orden divino -**jubente Deo**- el príncipe los combate como representante de Carlomagno, con la "espada vengadora", para restaurar el orden antiguo: **redditu res publica statui votuta** (12).

Enfin, si continuamos considerando sobre todo a Italia, los Señoríos, contrapartidas o sucesiones de las Comunas, aparecen como otro aspecto del nuevo clima del cual **"El Príncipe"** de Maquiavelo, es un índice barométrico. No se concibe ya, como jefe, más que al individuo poderoso que no domina en virtud de una consagración, en virtud de su nobleza, por que representa un principio superior y una tradición, sino que domina en nombre de sí mismo, se sirve de la astucia y de la violencia, recurre a las fuentes de la política entendida a partir de ahora como un "arte", como una técnica desprovista de escrúpulos: el honor y la verdad no tienen para él ningún sentido y no se sirve eventualmente de la religión misma más que como de un instrumento entre otros. Danta había dicho justamente: Italorum principum... **qui non heroico more sed plebeo, secuntur superbiam** (13). La sustancia de este gobierno no es pues "heroica", sino plebeya; es a este nivel que se encuentra reducida la virtus antica, al igual que la superioridad en relación al bien y al mal inherente a aquel que dominaba en virtud de una ley no-humana. Se ve reaparecer aquí el tipo de algunos tiranos de la antigüedad y se encuentra al mismo tiempo la expresión de este individualismo desencadenado que, como veremos, caracteriza, bajo formas múltiples, este momento crucial de la historia. Se puede ver finalmente la prefiguración brutal de la "política absoluta" y de la voluntad de poder que se reafirmará, sobre una escala más amplia, en una época reciente, al producirse el ascenso del Cuarto Estado.

Estos procesos marcan pues el fin del ciclo de la restauración medieval. De cierta forma, se reafirma la idea ginecocrático- meridional, en los marcos de la cual el principio viril, fuera de las formas extremas que acaban de ser mencionadas, e incluso cuando es encarnado en la figura del monarca, no tiene más que un sentido material (político, temporal), mientras que la Iglesia permanece depositaria de la espiritualidad bajo la forma "lunar" de religión devocional y, en pocos los casos, de contemplación, en las Ordenes monásticas. Una vez confirmada esta escisión, el derecho de sangre y de la tierra o las manifestaciones de una simple voluntad de poder imponen su supremacía. El particularismo de las ciudades, de las patrias y de los nacionalismos supone la inevitable consecuencia, al igual que, más tarde, el principio de la revuelta del demos, del elemento colectivo, subsuelo del edificio tradicional, que tenderá a

apropiarse de las estructuras niveladas y de los poderes públicos unificados creados en la fase antifeudal precedente.

La lucha más característica de la Edad Media, la del principio "heroico"-viril contra la Iglesia, aborta. A partir de entonces, el hombre occidental no tiende a la autonomía y a la emancipación del lazo religioso más que bajo la forma de una desviación contaminadora y llegando, políticamente, hasta lo que se podría llamar un retorno demoníaco del gibelinismo, prefigurado por lo demás por la utilización que los príncipes germánicos hicieron de las ideas del luteranismo. De manera general, en tanto que civilización, Occidente no se emancipa de la Iglesia y de la visión católica del mundo, tras la Edad Media, más que laizizándose y cayendo en el naturalismo, exaltando como una conquista el empobrecimiento propio a un punto de vista y a una voluntad que no reconocen ya nada más allá del hombre ni más allá de lo que está enteramente condicionado por lo humano.

La exaltación polémica de la civilización del Renacimiento contra la de la Edad Media forma parte de las convenciones de la historiografía moderna. Si bien no se trata aquí más que de una de las numerosas sugestiones difundidas en la cultura moderna por los dirigentes de la subversión mundial, habría que ver en ello la expresión de un incomprensión típica. **Si, desde el fin del mundo antiguo, hubo una civilización que mereció el nombre de Renacimiento, fue precisamente la de la Edad Media**. En su objetividad, en su "virilismo", en su estructura jerárquica, en su soberbia elementareidad anti-humanista, tan frecuentemente penetrada de lo sagrado, la Edad Media fue como una nueva llama del espíritu de la civilización, universal y una, de los orígenes. La verdadera Edad Media nos aparece bajo los rasgos clásicos, y en absoluto románticos. El carácter de la civilización que le sucedió tuvo otro significado diferente. La tensión que durante la Edad Media, había tenido una orientación esencialmente metafísica, se degrada y cambia de polaridad. El potencial recogido precedentemente sobre la dirección vertical - hacia lo alto, como en el símbolo de las catedrales góticas- se descarga entonces en dirección horizontal, hacia el exterior, produciendo, por sobresaturación de los planos subordinados, fenómenos capaces de sorprender al observador superficial: irrupción tumultuosa, en la cultura, de múltiples manfiestaciones de una creatividad desprovista prácticamente de toda base tradicional o simplemente simbólica, es decir profana y desacralizada, sobre el plano exterior, expansión casi explosiva de los pueblos europeos en el conjunto del mundo en la época de los descubrimientos, exploraciones y conquistas coloniales, que corresponde, más o menos, a la del Renacimiento y el Humanismo. Estos son los efectos de una liberación de fuerzas idéntica a la que se produce durante la descomposición de un organismo.

Se querría ver en el Renacimiento, bajo muchos de sus aspectos, una recuperación de la civilización antigua, descubierta de nuevo y reafirmada contra el mundo oscuro del cristianismo medieval. Se trata de un grave malentendido. El Renacimiento no recuperó del mundo antiguo más que formas decadentes y no las de los orígenes, penetrados de elementos sagrados y supra-personales, o los recuperó olvidando complementamente estos elementos y utilizando la herencia antigua en una dirección completamente diferente. En el Renacimiento, en realidad, la "paganidad" sirve esencialmente para desarrolllar la simple afirmación del Hombre, para fomentar una exaltación del individuo, que se embriaga de las producciones de un arte, de una erudición y de una especulación desprovistas de todo elemento trascendente y metafísico.

Conviene a este respecto, llamar la atención sobre un fenómeno que se produce con ocasión de semejantes convulsiones y que es el de la **neutralización** (14). La civilización, incluso en tanto que ideal, cesa de tener un eje unitario. El centro deja de dirigir cada parte, no solo sobre el plano político, sino también sobre el cultural. Ya no existe una fuerza única que organice y anime la cultura. En el espacio espiritual que el Imperio abraza unitariamente en el símbolo ecuménico, nacen, por disociación, zonas muertas, "neutras", que corresponden precisamente a las diversas ramas de la nueva cultura. El arte, la filosofía, la ciencia, el derecho, se desarrollan separadamente, cada una en sus fronteras, en una indiferencia sistemática y exhibida respecto a todo lo que podría dominarlas, liberarlas de su aislamiento, darles verdaderos principios: tal es la "libertad" de la nueva cultura. El siglo XVII, en correspondencia con la guerra de los Treinta Años y con el declive definitivo de la autoridad del Imperio, es la época donde esta convulsión tomó una forma precisa y donde se encuentran prefiguradas todas las características de la edad moderna.

El esfuerzo medieval por recuperar la llama que Roma había recibido de la Hélade heroico-olímpica se acaba pues definitivamente. La tradición de la realeza iniciática cesa, en este momento, de tener contactos con la realidad histórica, con los representantes de cualquier poder temporal europeo. No se conserva más que subterráneamente, en corrientes secretas como los Hermetistas y Rosacrucianos, que se retiran cada vez más en las profundidades en la medida en que el mundo moderno toma forma, cuando las organizaciónes que habían ya animado fueron víctimas a su vez de un proceso de involución y de inversión (15). En tanto que "mito", la civilización medieval deja su testamento en dos leyendas. La primera es aquella según la cual, cada año, la noche del aniversario de la supresión de la Orden del temple, una sombra armada, vestida con túnica blanca y con la cruz roja, aparecere en la cámara sepulcral

de los Templarios para preguntar quien quiere liberar el Santo Sepulcro. "Nadie, nadie -se le responde- porque el Templo está destruido". La otra es la de Federico I que, sobre las cumbres del Kifhäuser, en el interior del monte simbólico, continuaría viviendo con sus caballeros en un letargo mágico. Y espera: espera que la hora señalada haya sonado para descender al valle con sus fieles y librar la última batalla de la que dependerá la nueva floración del Arbol Seco y el comiendo de una nueva edad (16).

(1) Cf. J. REYOR, **Le Saint-Empire et l'Imperator rosicrucien** (Voile d'Isis, nº 179, pag. 197).

(2) R. GUENON, **Autorité spirituelle et pouvoir temporel**, cit., pag. 111.

(3) En Europa los legistas franceses fueron los primeros en afirmar que el rey del Estado nacional tiene directamente su poder de Dios, que es "emperador en su reino".

(4) R. GUENON, **Autorité etc.**, pag. 111.

(5) R. GUENON, **Autorité etc.**, pag. 112 y sigs.

(6) Se conoce la expresión de Luis XIV: "Contra más aumentemos el dinero contento, tanto más aumentaremos el poder, el engrandecimiento y la abundancia del Estado". Es ya la fórmula de la idea política descendida, a través del nacionalismo, al nivel de la casta de los mercaderes, el principio de la subversión general que la soberanía de lo "económico" debía realizar en Occidente.

(7) Cf. **Ibid.** Por el contrario, el hecho que los pueblos germánicos, a pesar de la Reforma conservaron, más que todos los demás, estructuras feudales, expresar que fueron los últimos en encarnar -hasta la guerra de 1914- una idea superior opuesta a la de los nacionalismos y las democracias modernas.

(8) Este concepto dinámico-antagonista de la jerarquía tradicional está indicado claramente en la tradición indo-aria: es el símbolo mismo de la lucha que tuvo lugar en el curso de la fiesta del **gavamyana**, entre un representante de la casta luminosa de los **arya** y un representante de la casta oscura de los **shudra**, lucha que tenía por objeto la conquista de un símbolo solar y terminaba con el triunfo del primero (cf. WEBER, **Indischer Studien**, cit., v. X, pag. 5). El mito nórdico de la lucha constante entre un caballero blanco y un caballero negro tiene un sentido análogo (GRIMM, **Deutsche Myth.**, cit., pag. 802.)

(9) **Inferno**, XVI, 73.

(10) Cf. E, FLORI, **Dell'idea imperiale di Dante**, Bolonia, s.d., pag. 38, 86-87.

(11) Dante no duda en acusar la aberración nacionalista naciente, combatiendo

particularmente a la casa de Francia y reconociendo el derecho del Emperador. En relación a Enrique VII, comprende bien, por ejemplo, que Italia, para hacer irradia su civilización en el mundo, debía desaparecer en el Imperio, ya que solo el Imperio es universalizado y que toda fuerza rebelde, según el nuevo principio de las "ciudades" y de las patrias, no podía representar más que un obstáculo al "reino de la justicia", Cf. FLORI, **Op. ccit.**, pag. 101, 71.

(12) Son expresiones del Archipoeta. Es interesante notar igualmente que el simbolismo de Hércules, el héroe aliado de las potencias olímpicas en lucha contra las del caos, fue aplicado a Barbarroja, en su lucha contra las Comunas.

(13) **De vulgari eloquentia**, I, 12. A propósito del Renacimiento, F. SCHUON ha tenido razón en hablar de un "cesarismo de burgueses y banqueros" (**Perspectives spirituelles et faits humains**, París 1953, pag., 48) a los cuales es preciso añadir los tipos oscuros de "condottieri", jefes de mercenarios que se convirtieron en soberanos.

(14) Cf. C. STEDING, **Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur**, Hamburgo, 1938; J. EVOLA, **Chevaucher le Tigre**, París, 1964, cap. 26.

(15) Cf. EVOLA, **Mistero del Graal**, cit, parag. 29, sobre todo en relación a la génesis y el sentido de la masonería moderna y del iluminismo.

(16) Cf. B. KUGLER, **Storia delle Crociate**, trad. it., Milán, 1887, pag. 538; F. KAMPERS, **Die Deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage**, Berlín, 1896. Del contexto de las diferentes versiones de la segunda leyenda, subyace que una victoria es posible, pero no cierta. En varias versiones de la saga -que conservan probablemente la traza del tema del **ragna-rok** édico- el último emperador puede hacer frente a las fuerzas de la última edad y muere, tras haber suspendido en el Arbol Seco el cetro, la corona y el escudo.

13
EL IRREALISMO Y EL INDIVIDUALISMO

Para seguir las fases interiores de la decadencia de Occidente, es preciso referirse a lo que hemos dicho a propósito de las primeras crisis tradicionales, tomando como punto de referencia la verdad fundamental del mundo de la Tradición relativa a las dos "regiones", a la dualidad que existe entre el mundo y el supra-mundo. Para el hombre tradicional, estas dos regiones **existían**, eran realidades; el establecimiento de un contacto objetivo y eficaz entre una y otra era la condición previa de toda forma superior de civilización y de vida.

La interrupción de este contacto, la concentración de todas las posibilidades en un solo mundo, el humano y temporal, la sustitución de la experiencia del supra-mundo con fantasmas efímeros evocados por las exalaciones turbias de la naturaleza mortal, tal es el sentido general de la civilización "moderna", que entra ahora en la fase donde las diversas fuerzas de decadencia, que se habían manifestados en épocas anteriores, pero que habían sido entonces frenadas por reacciones o por el poder de principios opuestos, alcanzaron su plena y temible eficiencia.

En su sentido más general, el **humanismo** aparecía como estigma y consigna de toda nueva civilización que se libera de las "tinieblas de la Edad Media". Esta civilización, en efecto, no conocerá mas que al hombre: es en el hombre donde comenzarán y terminarán todas las cosas; es en el hombre que se encontraran los únicos cielos y los únicos infiernos, las únicas glorificaciones y las únicas maldiciones que apartir de ahora se conocerán. **Este** Mundo -lo **contrario** del verdadero mundo- con sus creaciones enfebrecidas y sedientas, con sus vanidades artísticas y sus "genios", con su jungla de máquinas y fábricas, constituirá para el hombre el límite.

La primera forma bajo la cual aparece el humanismo es el **individualismo**. Se caracteriza por la constitución de un centro ilusorio fuera del centro verdadero, como pretensión prevaricadora de un "Yo" que es simplemente el "yo" mortal del cuerpo y como **construcción** y obra de facultades puramente naturales que suscitan, modelan y sostienen, a través de las artes y las ciencias profanas, apariencias diversas que, fuera de este centro falso y vano, no tienen ninguna consistencia, verdades y leyes marcadas por la contingencia y por la caducidad inherentes a todo lo que pertenece al mundo del devenir.

De aquí el **irrealismo** radical, la **inorganicidad** fundamental de todo lo que es moderno. Tanto interior como exteriormente, nada está ya vivo, todo será **construcción**: el **ser** a partir de ahora se apaga, siendo sustituido en todos los dominios por el "querer" y el "Yo", como un siniestro apuntalamiento, racionalista y mecanicista, de un cadáver. Al igual que en la proliferación vermicular de las putrefacciones, se desarrollan entonces innumerables conquistas, superaciones y creación del hombre nuevo. Se abre la vía a todos los paroxismos, a todas las manías innovadoras e iconoclastas, a todo un mundo de **retórica** fundamental donde, la **imagen** del espíritu superponiéndose al espíritu, la fornicación incestuosa del hombre en la religión, la filosofía, el arte, la ciencia y la política, ya no conocerá límites.

Sobre el plano religioso, el irrealismo está en relación estrecha con la pérdida de la tradición iniciática. Ya hemos tenido ocasión de señalar que a partir de cierta época solo la iniciación aseguraba la participación objetiva del hombre en el supramundo. Pero tras el fin del mundo antiguo, y con el advenimiento del cristianismo, las condiciones necesarias para que la realidad iniciática pueda constituir la referencia suprema de una civilización tradicional, faltaron. En cierta forma, el "espiritualismo mismo fue, a este respecto, uno de los factores que actuaron de forma más negativa: la aparición y la difusión de la extraña idea de la "inmortalidad del alma", concebida como el destino natural de cada uno, debía volver incomprensible el significado y la necesidad de la iniciación en tanto que operación real, destructora de la naturaleza mortal. A título de sucedáneo, se tuvo el misterio crístico y la idea de la redención en Cristo, donde el tema de la muerte y de la resurrección que derivaba en parte de la doctrina de los Misterios, perdió todo carácter iniciático y se aplicó, degradándose, al mero plano religioso de la fe. De manera general, se trata de una "moral"; de vivir en tanto cuentan sanciones que, según la nueva creencia, pueden castigar al "alma inmortal" en el más allá. Ante la idea imperial medieval que se encontraba relacionada, como se ha visto, con el elemento iniciático, la Iglesia crea una doctrina de los sacramentos, recupera el símbolo "pontificio", habla de la regeneración, pero la idea de iniciación propiamente dicha seguía siendo opuesta a su espíritu y permaneció sempre ajena a él. La tradición cristiana constituyó, por ello, una anomalía, algo truncado en relación a todas las formas tradicionales completas, comprendido el Islam. El carácter específico del dualismo cristiano actúa así como un potente estimulante de la actitud subjetivista, es decir, irrealista, ante el problema de lo sagrado. Este cesa de plantearse sobre el plano de la realidad de la experiencia trascendente, para convertirse en un problema de fe, un problema afectivo, o, como máximo, objeto de las especulaciones teológicas. Las más altas cumbres de la mística cristiana purificada no impudieron que

Dios y los dioses, los ángeles y los demonios, las esencial inteligibles y los cielos, tomasen la forma de mitos: el Occidente cristianizado cesó de reconocerlos en tanto que símbolos de experiencias suprarracionales posibles, de condiciones supraindividuales de existencia, de dimensiones profundas del ser integral del hombre. Ya el mundo antiguo había asistido al tránsito involutivo del simbolismo a la mitología, a una mitología que se convirtió en cada vez más opaca y muda y de la que se apropió lo arbitrario de la fantasía artística. Cuando, más tarde, la experiencia de lo sagrada se redujo a fe, sentimiento y moralismo, y la **intuitio intellectualis** a un simple concepto de la filosofía escolástica, el irrealismo del espíritu cubrió la casi totalidad del dominio sobrenatural.

Esta tendencia prosiguió con el protestantismo, del cual es significativo que haya sido contemporáneo del Humanismo y del Renacimiento.

Prescindiendo del significado último de la civilización, de la función antagonista que ejerce, como hemos visto, en la Edad Media, y de la ausencia de una dimensión iniciática y esotérica, se debe reconocer a la Iglesia católica un cierto carácter tradicional, que la diferencia de lo que había sido el simple cristianismo, gracias a toda una estructura de dogmas, símbolos, mitos, ritos e instituciones sagradas, donde se conservaban en ocasiones, aunque por reflejo, los temas de un saber superior. Afirmando rígidamente el principio de la autoridad y del dogma, defendiendo el carácter de extra-naturalidad y de supra- racionalidad de la "revelación" en el terreno del conocimiento, defendiendo el principio de la trascendencia de la gracia en el terreno de la acción, la Iglesia defendió -casi de forma desesperada- el carácter no-humano de su depósito contra todas las prevaricaciones individualistas. Este esfuerzo extremo del catolicismo (que explica por otra parte, en amplia medida, el carácter violento y trágico de su historia) debía sin embargo encontrar un límite. El dique no podía resistir, con algunas formas que se justificaban sobre el plano simplemente religioso no podía ser conservado el carácter de absoluto propio de lo no-humano, aquí donde no solamente faltaba el conocimiento superior, se volvía cada vez más evidente la secularización de la Iglesia, la corrupción y la indignidad de una gran parte de sus representantes y la importancia que tomaban progresivamente para ella los intereses político y contingentes. El clima se volvió cada vez más propicio para una reacción, que debía asestar un golpe serio al elemento tradicional añadido al cristianismo, exasperar el subjetivismo irrealista y afirmar el individualismo, incluso en el terreno religioso. Tal fue precisamente la obra de la Reforma.

No es por casualidad que las palabras de Lutero contra el "papado instituido por el

diablo en Roma", contra Roma presentada como **regnum Babylonis**, como realidad obstinadamente pagana y enemiga del espíritu cristiano, coincida con las que fueron empleadas por los primeros cristianos y por los Apocalipsis hebreos contra la ciudad imperial del Aguila y del Hacha. El espíritu de la Reforma entronca mucho con el **pathos** y el **animus** del cristianismo de los orígenes en su aversión por el ideal jerárquico-ritual de la Roma antigua. Rechazando todo lo que, en el catolicismo, frente a los simples Evangelios, es tradición, Lutero atestigua precisamente una incomprensión fundamental respecto a este contenido superior que, en más de un aspecto, no es reducible, ni al sustrato hebraico-meridional, ni al mundo de la simple devoción, y que tomó forma poco a poco en la Iglesia en virtud de una infuencia secreta de lo alto (1). Los Emperadores gibelinos se habían alzado contra la Roma papal, en nombre de Roma, porque reafirmaban la idea superior del Sacro Imperio contra la espiritualidad simplemente religiosa de la Iglesia y sus pretensiones hegemónicas. Lutero no se revolvió, por el contrario, contra la Roma papal más que por intolerancia hacia el otro aspecto, positivo, de Roma, hacia la componente tradicional y jerárquico-ritual que subsistía en el compromiso católico.

Sobre el plano político igualmente, Lutero favoreció, en diversos aspectos, una emancipación mutiladora. Los príncipes germánicos, en lugar de recuperar la herencia de un Federico II, pasaron, sosteniendo la Reforma, al campo anti-imperial. En el autor de la **Warnung an seine lieben Deutschen**, que se presenta como el "profeta del pueblo alemán", encontraron precisamente doctrinas que legitimaban la revuelta contra el principio imperial de autoridad y les facilitaban el medio de presentar como una cruzada antiromana llevada en nombre de los Evangelios, al mismo tiempo que su insubordinación, esta renuncia por la cual no debían ambicionar más que seres libres como soberanos alemanes, emancipados de todo lazo jerárquico supranacional. Desde otro punto de vista igualmente, Lutero favoreció un proceso involutivo. Su doctrina tuvo como consecuencia el subordinar la religión al Estado en todas sus manifestaciones concretas. Pero ahora que eran solo príncipes seculares quienes regian los Estados y que un tema democrático, que ganará precisión en Calvino, se anunciase ya en Lutero (los soberanos no gobiernan en tanto que tales, sino como representantes de la comunidad), el hecho de que la Reforma se caracterizase, por otra parte, por la negación más neta del ideal "olímpico" o "heroico", de toda posibilidad para el hombre de ir más allá de si mismo -mediante la ascesis o la consagración- y de estar así cualificado para ejercer el derecho de "lo alto" de los verdaderos jefes; por estas diversas razones los puntos de vista de Lutero respecto a la "autoridad secular" **-die weltiche Obrigkeit**- representaron prácticamente el hundimiento completo de la doctrina tradicional relativa a la primacía de la realeza y prepararon las usurpaciones

de la autoridad espiritual por parte del poder temporal. Trazando este esquema del Leviathan, del "Estado absoluto", Hobbes proclamará así mismo: **civitatem et ecclesiam eadem rem esse**.

Desde el punto de vista de la metafísica de la historia, el contenido positivo y objetivo del protestantismo consiste en haber puesto de relieve el hecho de que ningún principio verdaderamente espiritual estaba "inmediata" y "naturalmente" presente en el hombre moderno, por lo que debía representarse este principio como algo trascendente. Es la razón por la cual el catolicismo había ya asumido el mito del pecado original. El protestantismo exaspera este mito, sosteniendo la impotencia fundamental del hombre en alcanzar por sí mismo un estado de salvación; generalizando, considera toda humanidad como una masa maldita, condenada a realizar automáticamente el mal, y añade, a la verdad oscuramente indicada por este mito, el matiz de un verdadero masoquismo siríaco, que se expresa en imágenes repugnantes para todo espíritu ario. En realidad, frente al antiguo ideal de virilidad espiritual, Lutero no duda en llamar "bodas reales" aquellas en las que el alma, concebida como una "prostituta" y como "la criatura más miserable y pecadora", juega el papel de mujer (en **"De libertate christiana"**) y a comparar el hombre a una pobre bestia de carga, sobre la cual cabalga, a voluntad, Dios o el diablo, sin que él pueda evitarlo (en **De servo arbitrio"**).

Pero, mientras que el reconocimiento de esta situación existencial habría debido de entrañar como consecuencia la afirmación de la necesidad del apoyo propio a un sistema ritual y jerárquico, o la más severa ascesis realizadora, Lutero niega una y otra. Todo el sistema de Lutero está visiblemente condicionado, en efecto, por la ecuación personal y por la sombría interioridad de su fundador, que fue un monje fustrado, un hombre incapaz de vencer una naturaleza dominada por la pasión, la sensualidad, la cólera y el orgullo. Esta ecuación personal se refleja ya en la singular doctrina según la cual los diez mandamientos no habrían sido dados al hombre por la divinidad para ser realizados en la vida, sino para que el hombre, reconociera su impotencia en seguirlos, su nulidad, la invencibilidad de la concupiscencia y de la tendencia al pecado, remitiéndose al dios concebido como una persona, situando, desesperadamente toda su esperanza en su gracia gratuita. Esta "justificación por medio de la fe pura", ésta condena de las obras, condujo a Lutero a desencadenar ataques contra el monacato y la vía ascética, que llama "vida vana y perdida", desviando así al hombre occidental de sus últimas posibilidades de reintegración ofrecidas por la vía puramente contemplativa, que el catolicismo había conservado y que culminaron en figuras como las de un San Bernardo de Clairvaux, un Ruysbroeek, un San Buenaventura o un

Meister Eckhart (2). En segundo lugar, la Reforma niega el principio de autoridad y de jerarquía sobre el plano de lo sagrado. La idea que un ser, en tanto que **pontifex**, pueda ser infalible en materia de doctrina sagrada y pueda pues reivindicar legítimamente una autoridad que no admita discusiones, es considerada una aberración absurda; Cristo no dió a ninguna Iglesia, ni siquiera a la protestante, el privilegio de la infalibilidad (3). Pertenece a cada cual juzgar, gracias a un libre examen individual, en materia de doctrina y de interpretación de los libros sagrados, independientemente de todo control y tradición. No es solamente en el terreno del conocimiento que la distinción entre laico y sacerdote es fundamentalmente abolida: se niega igualmente la dignidad sacerdotal comprendida, no como un atributo vacío, sino como la dignidad de aquel que, a diferencia de los otros hombres, está provisto de un carisma sobrenatural y lleva la impronta de un "caracter indeleble" que le permite activar los ritos (tales son los vestigios de la idea antigua del "Señor de los ritos") (4). Así, el sentido objetivo y no-humano que podía tener, no solo el dogma y el símbolo, sino también el sistema de ritos y sacramentos se encuentra negado y desconocido.

Se puede objetar que todo esto ya no existía en el catolicismo y que incluso no había existido jamás, salvo en la forma, o, como hemos dicho, a título de reflejo. Pero, en este caso, no habría habido más que una sola manera de operar una verdadera reforma: **actuar seriamente** y sustituir a los representantes indignos de un principio y de una tradición, por representantes que fueran dignos. El protestantismo adoptó, por el contrario, una actitud de destrucción y negación, que no era compensada por ningún principio verdaderamente constructivo, sino solamente por una ilusión, la pura fé. La salvación no existe más que en la simple convicción subjetiva de formar parte de la tropa de aquellos que la fe en Cristo ha salvado y que han sido "elegidos" por la gracia. De esta forma, se llega aun más lejos en la vía del **irrealismo** espiritual, pero el contragolpe materialista se volvía inevitable.

Una vez negado el concepto objetivo de la espiritualidad como realidad viviente superpuesta de lo alto a la existencia profana, la doctrina protestante permitió al hombre sentirse, en todas las formas de la existencia, como un ser a la vez espiritual y terrestre, justificado y pecador. Y esto debía finalmente desembocar en una secularización completa de toda vocación superior, no a la sacralización, sino al moralismo y al puritanismo. En el desarrollo histórico del protestantismo, sobre todo en el calvinismo y el puritanismo anglosajones, la idea religiosa se convirtió en cada vez más ajena a todo interés trascendente, reduciéndose sin cesar primero a un simple moralismo dispuesto a santificar no importa que realización temporal, hasta el punto de dar nacimiento a una especie de mística del servicio social, del trabajo, del "progreso"

y, finalmente, de la ganancia y el beneficio. Estas formas de protestantismo anglo-sajón terminaron por excluir, como hemos visto, no solo la idea de una Iglesia, sino también la de un Estado organizado de "lo alto". Al igual que se asimila la Iglesia a la comunidad de los fieles, sin jefe representante de un principio trascendente de autoridad, así mismo el ideal del Estado se limita al de la simple "sociedad" de los "libres" ciudadanos cristianos. En una sociedad de este tipo, el signo de elección divina deparará el éxito, es decir, la fase donde el criterio preponderante será el criterio económico, la riqueza y la prosperidad. Aquí aparece muy claramente uno de los aspectos de la inversión degradante ya indicada: la teoría calvinista se presenta, en el fondo, como la contrapartida materialista y laica de la antigua doctrina mística de la victoria. Facilitará, durante cierto tiempo, una justificación ético-religiosa a la voluntad de poder de la casta de los mercaderes, del Tercer Estado, en el curso del ciclo que lleva su impronta, el de las grandes democracias modernas y del capitalismo.

El individualismo inherente a la teoría protestante del libre examen, estuvo relacionado con otro aspecto del humanismo moderno: el **racionalismo**. El individuo que ha liquidado la tradición dogmática y el principio de la autoridad espiritual pretendiendo determinar en sí mismo la capacidad del justo discernimiento, se orienta progresivamente hacia el culto de lo que es en él, en tanto que ser humano, la base de todo juicio, a saber, la razón, haciendo de ella la medida de toda certidumbre, verdad y norma. Es precisamente esto lo que sucedió en Occidente tras la Reforma. Ciertamente, el racionalismo existía ya en la Hélade (con la sustitución socrática del concepto de la realidad a la realidad) y en la Edad Media (con la teología reducida a la filosofía). Pero a partir del Renacimiento el racionalismo se diferencia, asume, en una de sus corrientes más importantes, un carácter nuevo, de especulativo se convierte en **agresivo** hasta el punto de engendrar el enciclopedismo, la crítica antireligiosa y revolucionaria. Conviene señalar igualmente, a este respecto, los efectos de procesos ulteriores de involución e inversión, que presentan un carácter netamente siniesto en tanto que apuntan a algunas organizaciones subsistentes de tipo iniciático: es el caso de los Iluminados y de la masonería moderna. La superioridad, en relación al dogma y a las formas occidentales de tipo puramente religioso, que confiere al iniciado la posesión de la iluminación espiritual, es, a partir de ahora, reivindicada por aquellos que defienden el derecho sobrerano de la razón y pertenecen precisamente a las organizaciónes en cuestión, donde se construyen los instrumentos de esta inversión, hasta transformar los grupos en los cuales militan en instrumentos activos de difusión del pensamiento antitradicional y racionalista. Se puede citar, a este respecto, a título de ejemplo particularmente significativo, el papel que juega la masonería en la revolución americana, como en la preparación ideológica subterránea de la revolución francesa y

de un gran número de revoluciones ulteriores (España, Italia, Turquía, etc.). No es pues solamente a través de influencias generales, sino también a través de centros precisos de acción concertada que les sirven de soporte, como se está formado lo que se puede llamar el frente secreto de la subversión mundial y de la contra-tradición. En otra dirección, limitada sin embargo al terreno del pensamiento especulativo, el racionalismo debía desarrollar el irrealismo hasta las formas del idealismo absoluto y del panlogismo. Se celebra la identidad del espíritu y del pensamiento, del concepto y la realidad, e hipóstasis lógicas, tales como el "Yo trascendental", suplantan al Yo real, y a todo presentimiento del verdadero principio sobrenatural en el hombre. El pretendido "pensamiento crítico", al alcanzar conciencia de sí, declara: "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real". La forma-límite del irrealismo se alcanza aquí (5). Pero, prácticamente, el racionalismo ha tenido una parte importante en la construcción del mundo moderno, no como similares abstracciones filosóficas, sino asociándose al empirismo y al experimentalismo en los marcos del cientifismo.

El nacimiento del pensamiento naturalista-científico moderno es también casi contemporáneo del Renacimiento y de la Reforma, pues en todo esto, en el fondo, se trata de expresiones solidarias de una revolución unica. El naturalismo desemboca necesariamente en el individualismo.

Con la revuelta del individuo, toda conciencia del mundo superior se pierde. Entonces queda la mera visión omnicomprensiva que permanece es la visión material del mundo, la visión de la naturaleza como exterioridad y fenómeno. Las cosas van a ser vistas como no lo habían sido jamás. Habían aparecido signos precursores de estas convulsiones, pero no se trataba, en realidad, más que de apariciones esporádicas que jamás se habían convertido en fuerzas formadoras de civilización (6). Es ahora cuando realidad se convierten en sinónimo de materialidad. El nuevo ideal de la ciencia concierne únicamente a lo que es físico para agotarse luego en una **construcción**: no es ya la síntesis de una intuición intelectual iluminadora, sino el efecto de facultades puramente humanas en vistas de unificar por el exterior, "inductivamente", por titubeos esporádicos y no por una visión, la variedad múltiple de impresiones y de apariciones sensibles, por alcanzar relaciones matemáticas, leyes de constancia y series uniformes, hipótesis y principios abstractos, cuyo valor es únicamente función de una posibilidad de previsión más o menos exacta, sin que aporten ningún conocimiento esencial, sin que descubran significados, sin que conduzcan a una liberación y a una elevación interiores. Y este conocimiento muerto de cosas mortales alcanza al arte siniestro de producir seres artificiales, automáticos, oscuramente demoníacos. Al advenimiento del racionalismo y del cientifismo debían fatalmente suceder el advenimiento de la técnica

y de la máquina, centro y apoteosis del nuevo mundo humano.

Es a la ciencia moderna que se debe, por otra parte, la profanación sistemática de los dominios de la acción y de la contemplación, al mismo tiempo que el desencadenamiento de la plebe a través de Europa. Es ella quien ha degradado y democratizado la noción misma del saber, estableciendo el criterio uniformista de la verdad y de lo cierto, fundada sobre el mundo sin alma de las cifras y sobre la superstición del método "positivo", indiferente a todo dato de la experiencia, teniendo un carácter cualitativo y un valor de símbolo. Es ella quien a hecho imposible la comprensión de las disciplinas tradicionales y, gracias al espejismo de evidencias accesibles a todos, ha afirmado la superioridad de la cultura laica creando la superstición del hombre cultivado y del sabio. Es la ciencia quien, huyendo de las tinieblas de la "superstición" y de la "religión", insinuando la imagen de la necesidad natural, ha destruido progresiva y objetivamente toda posibilidad de relación "sutil" con las fuerzas secretas de las cosas, es ella quien ha hurtado al hombre la voz de la tierra, de los cielo y lo mares, y ha creado el mito de la "epoca nueva", del "progreso", abriendo indistintamente todas las vías a todos los hombres y fomentando, finalmente, la gran revuelta de los esclavos.

Es la ciencia quien, facilitando hoy los medios de controlar y utilizar todas las fuerzas de la naturaleza según los ideales de una conquista ahrimánica del mundo, ha hecho nacer la tentación más peligrosa que se haya ofrecido jamás al hombre: la de considerar como una gloria su propia renuncia y confundir el poder con el fantasma del poder.

Este proceso de distanciamiento, de pérdida del mundo superior, de la tradición, de laicismo agresivo, racionalismo y naturalismo triunfantes, se manifiesta de forma idéntica sobre el plano de las relaciones del hombre con la realidad y sobre el plano de la sociedad, el Estado y las cotumbres. Tal como hemos visto al tratar el problema de la muerte de la civilización, la sumisión íntima del humilde y del hombre desprovisto de conocimientos sobre los principios y las instituciones tradicionales, se justificaba en la medida en que permitía una relación jerárquica eficaz con seres que sabían y que "eran", que atestiguaban y mantenían viviente la espiritualidad no humana, de la que cada ley tradicional es el cuerpo y la adaptación. Pero cuando este centro de referencia ya no existe, o no subsiste más que como símbolo vacío, entonces la sumisión es vana, la obediencia estéril: de ello deriva una petrificación, no una participación ritual. Así, en el mundo moderno, humanizado y privado de la dimensión de la trascendencia, era fatal que desapareciera toda ley inspirada en un principio de jerarquía y de estabilidad,

incluso sobre el plano más exterior y que desembocara en una verdadera atomización del individuo, no solo en materia de religión, sino también en el tereno político, al mismo tiempo que en el desconocimiento de todo valor, cualquier institución y autoridad tradicional. Una vez secularizada la **fides**, a la revuelta de las almas sucedió la revuelta de los hombres; a la revuelta contra la autoridad espiritual suceden la revuelta contra el poder temporal y la reivindicación de los "derechos del hombre", la afirmación de la libertad y de la igualdad de cada uno, la abolición definitiva de la idea de casta y privilegio, la desintegración libertaria.

Pero una ley de acción y reacción requiere que toda usurpación individualista acarree automáticamente una limitación colectivista. El sin-casta, el esclavo emancipado y el paria glorificado -"el hombre libre" moderno- encuentra frente a él la masa de otros sin casta, y finalmente, la potencia brutal de lo colectivo. Es asi como prosigue el derrumbe: de lo personal se retroce a lo anónimo, al rebaño, a la cantidad pura, caótica e inorgánica. Y al igual que la construcción científica ha intentado, actuando desde el exterior, recomponer la multiplicidad de los fenómenos particulares ahora privados de esta unidad interna y verdadera que no existe más que sobre el plano del conocimiento metafísico; así mismo los modernos han buscado reemplazar la unidad que resultaba, en las sociedades antiguas,de tradiciones vivientes y de derecho sagrado, por una unidad exterior, anónima, mecánica, de la que todos los individuos sufren su apremio, sin tener entre ellos ninguna relación **orgánica** y sin percibir principios o figuras superiores, gracias a los cuales la obediencia era también un asentimiento y la sumisión un reconocimiento y una elevación. Esencialmente fundados sobre las condiciones de la existencia material y de la vida puramente social, dominada sin luz por el sistema impersonal y nivelador de los "poderes públicos", surgen por tal vía formas colectivas, que caen en la absurda inversión individuaista. Se presienten también bajo la máscara de la democracia o bien de los Estados nacionales, repúblicas o dictaduras, formas que no tardan en ser arrastrados por fuerzas infra-humanas independientes.

El episodio más decisivo del desencadenamiento de la plebe europea, a saber la Revolución francesa, ya hizo aparecer los rasgos típicos de esta convulsión. Permite constatar como las fuerzas escapan al control de quienes aparentemente las han suscitado. Una vez desencadenada, se diría que esta revolución ha marchado sola, guiando a los hombres más que conducida por ellos. Uno a uno, devora a sus hijos. Los jefes, antes que verdaderas personalidades, parecen ser aquí encarnaciones del espíritu revolucionario, arrastrados por el movimiento como ocurriría con algo inerte o automático. Emergen sobre las olas tanto como siguen la corriente y sirven a los fines

de la revolución; pero a penas intentar dominarla o frenarla, el torbellino les sumerge. El todo-poder pandémico del contagio, de la fuerza-límite de los "estados de masa" donde la resultante supera y entraña la suma de todas las componentes, la rapidez con la cual los acontecimientos se suceden, con la cual todos los obstáculos son superados, el carácter fatídico de muchos episodios, constituyen otros tantos aspectos específicos de la Revolución francesa, a través de los cuales se manifiesta la aparición de un elemento no humano, de algo subpersonal que posee sin embargo una vida y una inteligencia propias y de la que los hombres se convierten en simples instrumentos (7).

Este fenómeno es igualmente perceptible en grados y bajo formas diferentes, en algunos aspectos brotados de la sociedad moderna en general, tras la ruptura de los últimos diques. Políticamente, el anonimato de las estructuras confiere al pueblo y a la "nación" el origen de todo poder no interrumpiéndose más que para dar lugar a fenómenos absolutamente parecidos a las antiguas tiranías populares: emergen personalidades de forma fugaz, gracias al arte de despertar y arrastrar a las fuerzas del **demos**, sin apoyarse sobre un principio verdaderamente superior, y no dominando más que de una forma ilusoria las fuerzas que suscitan. La ley de aceleración propia de toda caida implica la superación de la fase del individualismo y del racionalismo y la emergencia consecutiva de fuerzas irracionales elementales salidas de una mística correspondiente. Tales son las fases ulteriores del proceso de inversión, que se acompañaba, en el dominio de la cultura, de convulsiones que alguién ha llamado la **traición de los clérigos** (8).

Estos hombres que, consagrándose a formas desinteresadas de actividad y a valores universales, servían todavía de reactivo al materialismo de las masas y, oponiéndo a la vida pasional e irracional de estas, por su fidelidad a intereses y principios superiores, afirmaban una especie de trasfondo de trascendencia que impedia, al menos, a los elementos inferiores trasformar en religión sus ambiciones y su modo general de existencia, estos hombres, recientemente, se dedicaron a celebrar precisamente este realismo plebeyo y esta existencia inferior "desconsagrada", confiriéndole la aureola de una mística, de una moral y una religión. No solo se han puesto a cultivar ellos mismos las pasiones materiales, los particularismos y los odios políticos, no solo se han abandonado a la embriaguez de las realizaciones y las conquistas temporales en el momento preciso en que, ante la potencia creciente del elemento inferior, su papel de contraste hubiera sido el más necesario, sino que, cosa infinitamente más grave, han pretendido exaltar en todo esto las meras posibilidades humanas como lo más bello y noble a cultivar, las únicas que permiten al hombre alcanzar la plenitud de la vida moral y espiritual. Han facilitado luego a estas pasiones una poderosa armadura

doctrinal, filosófica, e incluso religiosa (y por esto mismo han acrecentado desmesuradamente su fuerza cubriendo al mismo tiempo de ridículo y abyección todos los intereses o principios trascendentes, superiores a los particularismos raciales o nacionales, libres de los condicionamientos humanos y político-sociales) (9). Es aquí donde aparece de nuevo una inversión patológica de polaridad: la persona, en sus facultades superiores, se convierte en el instrumento de **otras** fuerzas que la suplantan y que, frecuentemente sin que lo sospeche, utilizan estas facultades con fines de destrucción espiritual (10).

La "traición" empieza, a partir del momento en que las facultades intelectuales fueron aplicadas masivamente a la investigación naturalista, y donde la ciencia profana que deriva pretendió ser la única ciencia verdadera, se hizo aliada del racionaismo en su ataque contra la tradición y la religión y se puso esencialmente al servicio de las necesidades materiales de la vida, de la economía, la industria, la producción y la superproducción, la sed de poder y riqueza.

En la misma dirección la ley y la moral se secularizan, no estando orientadas ya "de lo alto hacia lo bajo", pierden toda justificación y toda finalidad espirituales, adquieren puramente un sentido social y humano. Es significativo, sin embargo, que en ciertas ideologías recientes hayan terminado por reivindicar su antigua autoridad, pero según una dirección invertida; "de lo bajo hacia lo alto". Nos referimos aquí a la "moral" que no reconoce valor al individuo más que en tanto que miembro de un ser colectivo acéfalo, identificando su destino y su felicidad con los de esta entidad y denunciando como "decadentismo" y "alienación" toda forma de acividad que no sea "comprometida", que no esté al servicio de la plebe organizada, en marcha hacia la conquista del planeta. Volveremos más adelante a ello cuando examinemos las formas específicas bajo las cuales el presente ciclo está a punto de cerrarse. Nos contentaremos con señalar aquí una de las consecuencias de esta situación, a saber la inversión definitiva de las reivindiciaciones individualistas que están en el origen del proceso de desintegración y que no subsisten más que en los vestigios y las veleidades de un pálido e impotente "humanismo" de literatos burgueses. Se puede decir que con el principio según el cual el hombre, antes de sentirse persona, debe sentirse grupo, fracción, partido y finalmente colectividad, y valer esencialmente en relación a aquellos, reaparece la relación que existía entre el salvaje y el totem de su tribu, cuando no es el marco de un fetichismo aún mas grosero.

En lo que respecta a la visión general de la vida, los modernos han considerado como una conquista el tránsito de una "civilización del ser" a una "civilización del devenir".

Una de las consecuencias han sido la valoración del aspecto puramente temporal de la realidad sobre el plano de la historia, es decir, el historicismo. Distanciado de los orígenes, el movimiento indefinido, insensato y acelerado de esto que se ha llamado justamente "fuga adelante", se convirtió el tema dominante de la ciilización moderna, a menudo bajo la etiqueta del evolucionismo y del progresismo. A decir verdad, los gérmenes de esta mitología supersticiosa aplicada al tiempo se pueden encontrar en la escatología y el mesianismo hebraico-cristiano, pero también en la primera apologética católica; esta atribuía, en efecto, valor al carácter de "novedad" de la revelación cristiana, hasta el punto que se puede ver, en la polemica de San Ambrosio contra la tradición romana, una primera desembocadura de la teoría del progreso. El "descubrimiento del hombre", propio al Renacimiento, da un terreno, particularmente fértil, donde estos gérmenes debían desarrollarse hasta el período del iluminismo y el cientifismo, tras lo cual el espectáculo del desarrollo de las ciencias de la naturaleza, de la técnica, de las invenciones, etc. ha jugado el papel de estupefaciente, ha girado las imágenes, a fin de evitar que fuera comprendida la significación subyacente y esencial de todo el movimiento: el abandono del ser, la disolución de toda centralidad en el hombre, su identificación con la corriente del devenir, a partir de ahora más fuerte que él. Y cuando las quimeras del progresismo más grosero corren el riesgo de aparecer como tales, las nuevas religioses de la Vida y del impulso vital, el activismo y el mito "faústico", acaban por facilitar otros estupefacientes, a fin de que el movimiento no se detenga sino que sea, por el contrario, estimulado, adquiera un sentido de sí, tanto en lo que concierne al hombre como a la existencia en general. Una vez más la inversión es evidente. El centro es desplazado hacia esta fuerza elemental y huidiza de la region inferior que siempre ha sido considerada, en el mundo de la Tradición, como un poder enemigo cuya sujeción y fijación en una "forma", en una posesión y en una liberación iluminada del alma, constituía la tarea de aquel que aspiraba a la existencia superior preconizada por el mito heroico y olímpico. Las posibilidades humanas que, tradicionalmente, se orientaban en esta vía de desidentificación y liberación o que, por lo menos, reconocían la dignidad suprema hasta el punto de hacer de ella la piedra angular del sistema de participaciones jerárquicas, estas posibilidades, cambiando brucamente de polaridad, han pasado en el mundo moderno al servicio de las potencias del devenir, en el sentido de algo que les dice **si**, ayudando, excitando, acelerando y exasperando su ritmo, viendo no solo lo que es, sino también, lo que **debe** ser, aquello que está bien que sea.

De ello deriva que el activismo moderno, en lugar de representar una vía hacia lo supra-individual -tal fue el caso, como hemos vito, de la antigua ascesis heroica- representa una vía hacia lo sub-individual, que favorece y provoca irrupciones

destructoreas de lo irracional y de lo colectivo en las estructuras ya vacilantes de la personalidad humana. Es un fenómeno "frenético" análogo al del antiguo dionisismo, pero que se sitúa evidentemente sobre el plano mucho más bajo y oscuro, porque toda referencia a lo sagrado está ausente, porque los circuitos humanos son los únicos que acogen y absoren las fuerzas evocadas. A la superación espiritual del tiempo, que se obtiene elevándose justo hasta una sensión de eterno, se opone hoy su contrapartida: una superación **mecánica** e ilusoria obtenida por rapidez, instantaneidad y simultaneidad, utilizando como medio los recusos de la técnica y las diversas modalidades de la nueva "vida intensa". Aquel que realiza en sí mismo lo que no pertenece al tiempo puede abrazar de un solo golpe lo que se presenta en el devenir bajo el aspecto de la sucesión, al igual que aquel que asciende a la cúspide de una torre puede alcanzar con una sola mirada y comprender en su unidad y su conjunto las cosas aisladas, que pasando entre ellas, no habría podido ver mas que de forma sucesiva. Pero aquel que, por un movimiento opuesto, se lanza por el contrario, en el devenir, para darse la ilusión de dominarlo, no puede conocer más que el orgasmo, el vértigo, la aceleración convulsiva de la velocidad, el exceso pandémico de la sensación y la agitación. Esta precipitación de quien se ha "identificado", que contrae el ritmo, que desorganiza la duración, que destruye el intervalo y libera la distancia, desemboca en la instaneidad, es decir en una verdadera desintegración de la unidad interior. El **ser**, el **estar**, son sinónimos casi de muerte para el moderno: no vive sino actúa, si no se agita, si no se aturde de una forma u otra. Su espíritu -si le puede aun hablar de espíritu- no se alimenta más que de **sensaciones**, vértigos, dinamismo y sirve de sorporte a la encarnación frenética de las fuerzas más oscuras.

Los diversos "mitos" modernos de la acción aparecen así como signos precursores de una fase última y resolutiva. Habiéndose desvanecido las claridades desencarnadas y estelares del mundo superior en lo lejano, como las altas cumbres, más allá de las construcciones racionalistas y las devastaciones mecanicistas, más allá de los feudos impuros de la sustancia vital colectiva, de las nieblas y los espejismos de la "cultura" moderna, parece anunciarse una época donde la afirmación individualista, "luciferina" y teófoba será definitivamente vencida y ponde potencias incontrolables asaltarán la sede de este mundo de máquinas y de seres hebrios y apagados que habían elevado en su caida, para sí, templos titánicos y les habían abierto las vías de la tierra.

Es interesante señalar, por otra arte, que el mundo moderno está igualmente marcado por un retorno, bajo una forma singular, temas propios a las antiguas civilizaciones ginecocráticas meridionales. En las sociedades modernas, el socialismo y el comunismo ¿no son, en efecto, reapariciones materializadas y mecanizadas del antiguo

principio telúrico- meridional de la igualdad y la promiscuidad en la Madre Tierra? Al igual que la ginecocracia afrodítica, el ideal predominante de la virilidad es, en el mundo moderno, físico y fálico. El sentimiento plebeyo de la Patria, que se ha afirmado con la Revolución francesa y se ha desarrollado con las ideologías nacionalistas como mística de la raza y de la Madre Patria sagrada y omnipotente, es efectivamente la reminiscencia de una forma de totemismo femenino. Y los reyes y los jefes de gobierno desprovistos de toda autoridad real, "primeros servidores de la nación", atestiguan la desaparición del principio absoluto de la soberanía paterna y del retorno al tipo que extrae de la Madre -de la sustancia del **demos**- el origen de su poder. Hetairismo y amazonismo están igualmente presentes, bajo nuevas formas: es la pulverización de la familia, el sensualismo moderno, la incesante y turbulenta búsqueda de la mujer y del placer y de otra parte, es la masculinización de la mujer, la lucha por su emancipación, por la igualdad de sus derechos en todos los dominios, su bastardización deportiva. Aún hoy, la amazona y la hetaira han suplantado toda expresión superior de la feminidad y reinan sobre el hombre convertido en esclavo de los sentidos o animal de carga. Y en cuanto a la máscara de Dionisos, la hemos reconocido antes, en la concepción de la vida y el impulso frenético del activismo y del "devenirismo". Es así como revive exactamente hoy, la misma civilización de descomposición que había aparecido ya en el antiguo mundo mediterráneo. Revive en sus manifestaciones más bajas; le falta, en efecto, todo sentido de lo sagrado, todo equivalente de la casta y serena posibilidad demetríaca. Mas que a las supervivencias de la religión positiva que ha reinado en Occidente hay que conceder el valor de síntoma a las evocaciones oscuras propias de las diversas corrientes mediúmnicas-espiritistas y teosofistas, a las corrientes orientadas hacia la valorización del subconsciente, a las corrientes místicas de fondo panteista y naturalista , cuya proliferación presenta un carácter particularmente epidémico allí donde -como en los países anglo-sajones- la materialización del tipo viril y de la existencia cotidiana ha alcanzado su máximo y donde el protestantismo ha empobrecido y secularizado el mismo ideal religioso (11). Así, el paralelismo es completo y el ciclo está en vías de cerrarse.

14.
LA REGRESION DE LAS CASTAS

Si queremos deducir un punto de vista de conjunto, encontraremos en lo que precede todos los elementos necesarios para la formulación de una ley general objetiva concerniente al proceso de caida cuyos momentos más característicos hemos indicado sucesivamente: es la ley de la **regresión de las castas** (1) El sentido de la historia, a partir de los tiempos preantiguos, corresponde exactamente a un descenso progresivo del poder y del tipo de civilización de una a otra de las cuatro castas -los jefes sagrados, la nobleza guerrera, la burguesía (economía, "mercaderes") y los esclavos- que correspondían, en las civilizaciones tradicionales, a la diferenciación cualitativa de las principales posibilidades humanas. En relación a este movimiento general, todo lo que concierne a los conflictos entre los pueblos, la vida de las naciones y las demás contingencias históricas, no presenta más que un carácter secundario y episódico.

Hemos constatado, primeramente, la decadencia de la era de la primera casta. Los representantes de la realeza divina, los jefes que reunieron en sí mismos, de forma absoluta, los dos poderes, bajo el signo de lo que hemos llamado la virilidad espiritual y la soberanía olímpica, pertenecen, en Occidente, a un pasado lejano, casi mítico. Hemos seguido, a través de la alteración progresiva de la Luz del Norte, el desarrollo del proceso de decadencia, y visto en el ideal gibelino del Sacro Imperio Romano, el último eco de la más alta tradición.

Desaparecida la cúspide, la autoridad pasa inmediatamente al nivel inferior, a la casta de los guerreros. En primer plano se encuentran ahora monarcas, que son simplemente jefes militares, dueños de la justicia temporal y, finalmente, soberanos políticos absolutos. Es la realeza de la sangre, no ya la realeza del espíritu. En ocasiones subsiste la noción de "derecho divino", pero en tanto que fórmula desprovista de todo contenido verdadero. Tras las instituciones que no conservaban más que en sus formas exteriores los rasgos de la antigua constitución sagrada, no se encuentran a menudo ya, en la antigüedad, más que reyes de este tipo. En todo caso, al producirse la disolución del ecumene medieval, el tránsito a la nueva fase es general y definitivo, en Occidente. La **fides**, cimiento del Estado, pierde, a este nivel, su carácter espiritual, para no conservar más que un carácter guerrero y un sentido de lealismo, fidelidad y honor. Se trata esencialmente, de la era y del ciclo de las grandes monarquías europeas.

Segunda caida: incluso las aristocracias declinan, las monarquías vacilan; a través de las revoluciones y las constituciones, cuando no son suplantadas por regímenes de tipo diferente (republicas, federaciones), no son más que vanas supervivencias, sometidas a la "voluntad de la nación" y a la regla según la cual "el rey reina, pero no gobierna". En las democracias parlamentarias, republicanas o nacionales, la constitución de las oligarquías capitalistas expresa entonces el tránsito del poder de la segunda casta al equivalente moderno de la tercera: el poder pasa del guerrero al mercader. Los reyes del carbón y del acero, del petróleo, ocupan finalmente el lugar de los reyes de la sangre y del espíritu. La antigüedad también había conocido en ocasiones, esporádicamente, este fenómeno: en Roma y en Grecia, "la aristocracia del censo" frecuentemente forzó al aparato jerárquico, accediendo a cargos nobiliarios, minando las leyes sagradas y las instituciones tradicionales, penetrando en el ejército y hasta en el consulado y el sacerdocio. Más tarde contemplamos la revuelta de las Comunas y la aparición, bajo formas diversas, de un poder comercial. La proclamación solemne de los derechos del "Tercer Estado", en Francia, constituyó la etapa decisiva a la cual sucedieron las diversas variedades de la "Revolución burguesa", es decir precisamente de la tercera casta, a la cual las ideologías liberales y democráticas sirvieron de instrumentos. Paralelamente, la teoría del **contrato social** es característica de esta era: ya no se encuentra presente, ni siquiera como lazo social, una **fides** de tipo guerrero, con relaciones de fidelidad y honor. El lazo social revista un carácter utilitario y económico: es un acuerdo fundado en la conveniencia y el interés material, el único que un **mercader** puede concebir. El oro sirve de intermediario y aquel que se apropia de él y lo sabe multiplicar (capitalismo, finanza, trusts, industria) controla virtualmente, tras la fachada democrática, el poder político y los instrumentos que sirven para formar la opinión pública. La aristocracia cede el lugar a la plutocracia; el guerrero al banquero y al industrial. La economía triunfa en todos los terrenos. El tráfico de dinero y el agiotismo, antiguamente confinado en los ghetos, invade todo en la nueva civilización. Según la expresión de Sombart, en la tierra prometida del puritanismo protestante, con el americanismo y el capitalismo, no vive más que el "espíritu hebraico destilado". Y es natural, habida cuenta de este parentesco, que los representantes modernos del hebraismo secularizado hayan visto abrirse ante ellos, durante este fase, las vías de la conquista del mundo. El tránsito siguiente de Karl Marx es, a este respecto característicos: "¿Cuál es el principio mundano del hebraismo? La exigencia práctica, el beneficio personal. ¿Cuál es su dios terrestre? El dinero. El hebreo se ha emancipado de una manera hebraica, no solo porque se ha apropiado del poder del dinero, sino también porque, gracias a él, el dinero se ha convertido en un poder mundial y el espíritu práctico hebraico se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. **Los hebreos se han emancipado en la medida en que los cristianos se**

han convertido en hebreos. El dios de los hebreos se ha mundanizado y convertido en el dios de la tierra. El **cambio** es el verdadero dios de los hebreos" (2). En realidad la codificación religiosa del tráfico de oro como del préstamo con interés, al cual se habían consagrado precedentemente sobre todo los hebreos, faltándoles cualquier otro medio para afirmarse, puede ser considerado como la base misma de la aceptación y del desarrollo aberrante, en el mundo moderno, de todo lo que es banca, finanza, economía pura, fenómeno comparable a la invasión de un verdadero cáncer. Tal es el momento fundamental de la "época de los mercaderes".

Enfin, la crisis de la sociedad burguesa, la lucha de clases, la revuelta proletaria contra el capitalismo, el manifiesto de la "Tercera Internacional" y la organizaicón correlativa de grupos y masas en el marco de una "civilización socialista del trabajo", marcan el tercer hundimiento mediante el cual el poder tiende a pasar a la tercera de las castas tradicionales, a la del hombre- masa, lo que acarrea la reducción de todos los horizontes y de todos los valores al plano de la materia, de la máquina y del número. La revolución rusa fue el preludio. El nuevo ideal es el ideal "proletario" de una civilización universal comunista (3).

El despertar y la irrupción de las fuerzas elementales subhumanas en las estructuras del mundo moderno corresponde y tiene el mismo sentido que lo que sucede a un individuo que no soporta más la tensión del espíritu (primera casta), no soporta ni siquiera, luego, la de la voluntad en tanto que poder libre que mueve el cuerpo (casta guerrera), abandonándose a las fuerzas subpersonales del sistema corporal, pero, de golpe, se revela magnéticamente bajo el impulso de **otra** vida que substituye a la suya. Las ideas y las pasiones del **demos** terminan por no pertenecer a los hombres, actúan como si tuvieran una vida autónoma y temible y -actuando a través de los intereses o "ideales" que pretender seguir- lanzan a naciones y colectividades unas contra otras, en conflictos o crisis cuya historia no conoce ejemplo, teniendo como límite, la perspectiva del hundimiento total, de la internacional mundial situada bajo los signos brutales de la hoz y el martillo.

Tales son los horizontes del mundo contemporáneo. Al igual que el hombre no puede ser verdaderamente libre más que adhiriéndose a una actividad libre, concentrándose sobre fines prácticos y utilitrarios, sobre realizaciones económicas y todo todo lo que pertenece, en principio, al dominio de las castas inferiores, el hombre abdica, se desintegra, se descentra, se abre a las fuerzas inferiores, donde es destinado a convertirse rápidamente e incluso sin que lo perciba, en instrumento. La sociedad contemporánea se presenta precisamente como un organismo que ha pasado del tipo

humano al tipo sub-humano, en el cual toda actividad y toda reacción está determinada por necesidades y tendencias de la vida puramente corporal. Sus principios dominantes coinciden exactamente con los que eran propios propios de la parte física de las jerarquías tradicionales: el **oro** y el **trabajo**. Las cosas están orientadas de tal forma que estos dos elementos condicionan hoy, casi sin excepción, toda posibilidad de existencia y forjan ideologías y mitos que evidencian claramente el grado de perversión de todos los valores.

La regresión cuatripartita no solo tiene un alcance político- social, sino que se verifica en todos los dominios de la civilización. En arquitectura, está marcada por el tránsito del tema dominante del templo (primera casta) al de la fortaleza y el castillo (casta guerrera), luego al de la ciudad comunal rodeada de muros (época de los mercaderes) y finalmente al de la fábrica y los edificios racionalizados y sin alma, colmenas humanas del hombre-masa. La familia que, originalmente, había tenido un fundamento sagrado (cf. pag. y sigs.), reviste luego un carácter autoritario (**patria potestas** en el sentido simplemente jurídico del término), luego burgués y convencional, antes de aproximarse a su disolución. Se constatan fases análogas en lo que concierne a la noción de guerra: de la doctrina de la "guerra santa" y de la **mors triunphalis** (primera casta) se pasa a la guerra hecha por el derecho y el honor del príncipe (casta guerrera): en una tercera etapa son las ambiciones nacionales ligadas a los planos y a los intereses de una economía y de una industria tendiente a la hegemonía quienes desencadenan los conflictos (casta de los mercaderes); finalmente aparece la teoría comuniasta, que considera la guerra entre naciones como un residuo burgués, siendo la úncia guerra justa la revolución mundial del proletariado contra la sociedad capitalista y autotitulada "imperialista" (casta de los esclavos). En el terreno estético, de un arte simbólico-sagrado asociado a la videncia y a la magia (primera casta), se pasa a la epopeya, al erte épico (casta guerrera), luego a un arte romántico- convencional, sentimental, erótico-psicológico esencialmente forjado para el placer del burgués, hasta que se manifiestan concepciones "sociales" y "comprometidas" del arte, apareciendo un "arte de masa". El mundo tradicional conocía la unidad supraindividual propia a las Ordenes, y en último lugar, en Occidente, a las órdenes ascético-monásticas. Las Ordenes caballerescas (casta de los guerreros) les sucedieron: tras estas, aparecía la unidad juramentada de las logias masónicas en vistas a la preparación de las revoluciones del Tercer Estado y del advenimiento de la democracia; luego la red de células revolucionarias y activistas de la internacional comunista (última casta), teniendo como fin la destrucción del orden precedente.

Pero es sobre el plano estético donde el proceso de degradación es particularmente

visible. Mientras que la primera época se caracterizaba por el ideal de la "virilidad espiritual", la iniciación y la ética de la superación del lazo humano, mientras que la época de los guerreros descansaba aun sobre el ideal del heroismo, de la historia y del señorío, sobre la ética aristocrática del honor, de la fidelidad y de la caballería, en la época de los mercaderes el ideal se convierte en economía pura, beneficio, la **prosperity** y la ciencia como instrumento de un progreso técnico-industrial al servicio de la producción de nuevos beneficios, hasta que el advenimiento de los esclavos eleva a la altura de una religión el principio de la esclavitud: el **trabajo**. El odio del esclavo llega hasta proclamar sádicamente que "quien no trabaja no come", y su idiotez, glorificándose a sí mismo, fabrica inciensos sagrados con las exhalaciones del sudor humano: "el trabajo eleva al hombre", "la religión del trabajo", "el trabajo como deber social y ético", "el humanismo del trabajo". Ya hemos visto que el mundo antiguo desdeña el trabajo, porque conoce la **acción**: la oposición entre la acción y el trabajo, en tanto que oposición entre el polo espiritual, puro y libre, y el polo material, impuro y pesando sobre las posibilidades humanas, estaba en la base de este desprecio. Es la pérdida del sentido de esta oposición, la reducción bestial del primer término al segundo, lo que caracteriza por el contrario, las últimas edades. Y mientras que antiguamente, a través de una transfiguración interior debida a su pureza y a su valor de "ofrenda" orientada hacia lo alto, todo trabajo podía contemplarse como un símbolo de **acción**, en sentido inverso, en la época de los esclavos, todo resto de acción tiende a degradarse en **trabajo**. El grado de decadencia de la moral moderna plebeyo-material en relación a la antigua ética aristocrático-sagrada está ilustrada por este tránsito del plano de la acción al del trabajo. Los hombres superiores, incluso en una época relativamente reciente, **actuaban o dirigían** acciones. El hombre moderno **trabaja** (4). Hoy existe solo diferencia entre los diversos géneros de trabajo: hay trabajadores "intelectuales" y los hay que trabajan con sus brazos o mediante la máquina. Al mismo tiempo que la personalidad absoluta, la **acción**, en el mundo moderno, está en trance de morir. Además, mientras que la antigüedad consideraba como particularmente despreciables, entre las artes retribuidas, las que estaban al servicio del placer -**minimaeque artes eas probandae, quae ministrae sunt voluptatum**- (5) este es, en el fondo, el tipo de trabajo más considerado hoy: del sabio, del técnico, del hombre político, del sistema racionalizado de la organización productiva, el "trabajo" converge hacia la realización de un ideal de animal humano: una vida más cómoda, más agradable, más segura, el máximo del bienestar y el máximo de confort físico. En el área burguesa, incluso la calaña de los artistas y de los "Creadores", se identifica prácticamente con esta clase que está al servicio del placer y de las distracciones de cierta capa social, con esta clase de "sirvientes de lujo" que le correspondió en el patriciado romano o entre los señores feudales de la Edad Media.

Si los temas propios a esta degradación encuentran sobre el plano social y en la vida corriente sus expresiones más características, no dejan de aparecer también sobre el plano ideal y especulativo. Durante el período del Humanismo, el tema anti-tradicionalista y plebeyo se anuncia ya en los puntos de vista de un Giordano Bruno, que, exalta de forma masoquista y particularmente estúpida, en relación a la edad de oro -de la cual no conoce nada- la edad humana de la fatiga y del trabajo; llama "divino" al brutal ascenso de la necesidad, porque crea "artes e invenciones cada vez más maravillosas", alejado cada vez más de esta edad de oro, considerada como una edad animales y ociosa, aproxima los hombres a la "divinidad" (6). Encontramos aquí una anticipación de estas ideologías, ligadas de forma muy significativa a la Revolución francesa, que consideraron precisamente el trabajo como la llave del mito social y evocaron de nuevo el tema mesiánico en términos de trabajo y de maquinismo, glorificando el progreso y el triunfo sobre el oscurantismo. He aquí por otra parte que el hombre moderno, consciente o inconscientemente, empieza a extender al universo y a proyectar sobre un plano ideal, las experiencias hechas en la fábrica, y cuyo trabajo productivo es el alma. Bergson, el filósofo del impulso vital, es también aquel que ha indicado la analogía entre la actividad técnica fabril, que reposa sobre un principio puramente utilitario y los procedimientos de la interligencia misma, tales como un moderno puede concerbirlos. De otra parte, se ha ridiculizado ampliamente el antiguo ideal "inerte" del conocimiento contemplativo, "todo el esfuerzo de la filosofía moderna del conocimiento, en sus corrientes más vivientes, tiende a llevar el conocimiento al trabajo productivo. Conocer es hacer. Se conoce verdaderamente lo que se hace" (7) **Verum et factum convertuntur**. Y el hecho que, según el irrealismo propio a estas corrientes, ser significa conocer, espíritu quiere decir mental y el proceso productivo e inmanente del conocimiento se identifica con los procesos de la realidad, lo que se refleja hasta en las regiones más elevadas, y se impone precisamente como "verdad" para ellas, es el modo de la última casta: el trabajo productivo divinizado. Existe pues, sobre el plano mismo de las teorías filosóficas, un activismo que parece ser solidario del mundo creado por el advenimiento de la última casta, solidaria de la "civilización del trabajo".

Y en verdad, las ideologías modernas relativas al "progreso" y a la "evolución" y que han tenido como consecuencia pervertir con una inconsciencia científica toda visión superior de la historia, fomentar la destrucción definitiva de las verdades tradicionales, crear coartadas cada vez más capciosas para la justificación y la glorificación del último hombre, no reflejan, en general, nada más que este advenimiento. Ya lo hemos dicho: **el mito de la evolución no es otra cosa que la profesión de fé del nuevo rico**.

Si Occidente considera a partir de ahora como verdad, no la procedencia de lo alto sino de lo bajo, no la nobleza de los orígenes, sino más bien la idea según la cual la civilización nace de la barbarie, la religión de la superstición, el hombre de la bestia (Darwin), el pensamiento de la materia, toda forma espiritual de la "sublimación" o transposición de la materia original del instinto, de la **líbido**, de los complejos, del inconsciente colectivo" (Freud, Jung) y así sucesivamente, es preciso ver en todo esto mucho menos el resultado de una investigación desviada, que una coartada, algo que **debía** necesariamente ser inducido a creer y a **querer** como cierto, una civilización creada por seres llegados de lo bajo, por la revolución de los esclavos y de los parias contra la antigua sociedad aristocrática. Y no existe dominio alguno donde, bajo una forma u otra, el mito del evolucionismo no se haya insinuado de forma destructora, hasta el punto de derribar todo valor, impedir todo verdadero brote, elaborar y consolidar en todas sus partes, casi como en un círculo mágico sin salida, el sistema del mundo propio a una humaniodad "desconsagrada" y prevaricadora. El historicismo, cómplice del pretendido "idealismo" post-hegeliano llega a ver el ser del "Espíritu absoluto" en su "hacerse a sí mismo", en su "autóctisis". Ya no es el Ser lo que es, quien domina, quien se posee a sí mismo: el **self made man** se convierte en el modelo metafísico.

Distinguir la caida que se produce a lo largo de caminos de oro (época de los mercaderes) de la que se produce a lo largo de los caminos del trabajo (época de los esclavos) no es fácil, pues ambas están unidas por relaciones de interdependencia. En efecto, al igual que en nuestros días no se encuentra repugnante, absurdo y contranatura considerar el trabajo como un deber universal, tampoco se encuentra repugnante, sino por el contrario completamente natural, ser **pagado**. Pero el dinero, que no quema ninguna mano, ha creado el lazo invisible de un esclavo, lazo mucho más duro y abyecto que el que justificaba y mantenía en la antigüedad, al menos la alta estatura de los Señores y de los Conquistadores. Toda forma de acción tendiente a devenir una forma de trabajo, se asocia siempre a una recompensa y mientras que en las sociedades modernas la acción, asimilada al trabajo, se mide por su rendimiento y el hombre tiene su éxito práctico y sus beneficios, mientras que Calvino ha servido, como ha dicho, de mediador, para que el lucro y la riqueza se rodeen casi de la aureola mística de una elección divina atestiguada, el espectro del hambre y del paro pesa sobre los nuevos esclavos como una amenaza más terrible aun que la del látigo de la antigüedad.

Es posible, en todo caso, distinguir aproximativamente una fase en la cual el afán de lucro de los individuos que centralizan la riqueza y el poder, constitiuye el tema central,

fase que corresponde al advenimiento de la **tercera** casta y una fase ulterior en formación, caracterizada por una economía convertida en independiente, colectiva o socialísticamente estatizada (advenimiento de la última casta).

A este respecto es interesante señalar que la degradación del principio "acción" en la forma propia a las castas inferiores (trabajo, producción) se acompaña a menudo de una desintegración análoga del principio "ascesis". Se ve nacer una ascesis del oro y del trabajo (8). Uno y otro, de medios, se convierten en fines, cosas que amar y buscar por sí mismas. Trabajar y proseguir la riqueza no significa ni siquiera proseguir indirectamente el placer, sino que se convierte en una vocación y casi una misión en algunas capas de las nuevas sociedades. Se ve así, en particular en América, a algunos capitalistas gozar menos de su riqueza que el último de sus empleados u obreros; no se trata, para ellos, de poseer la riqueza, de ser libres en relación a ella y de servirse de ella para desplegar ciertas formas de magnificencia o sensibilidad para diversas cosas, preciosas y privilegiadas (como era el caso en las aristocracias) lejos de todo esto, no son, por así decirlo, más que simples administradores. En la riqueza, estos seres no persiguen más que la posibilidad de una actividad más grande; son como instrumentos, impersonales y ascéticos, cuya actividad está volcada a recoger, a multiplicar y a lanzar redes cada vez más amplias, que encuentran en ocasiones a millones de seres, los destinos de las naciones, en las fuerzas sin rostro del dinero y de la producción (9). **Fiat productio, pereat homo**, dice justamente Sombart, exponiendo el proceso mediante el cual las destrucciones espirituales, el vacío mismo que el hombre convertido en "hombre económico" y el gran emprendedor capitalista ha creado entorno suyo, obligándole a hacer de su actividad misma -beneficio, negocios, rendimiento- un fin, para amarlo y quererlo en sí mismo, so pena de ser arrastrado por el vértigo del abismo, por el horror de una vida totalmente desprovista de sentido (10).

La relación de la economía moderna con la máquina es igualmente característica de una situación en que las fuerzas desencadenadas superan los planos de aquel que los ha evocado originalmente y lo arrastran todo con ellas. Una vez que se perdió o se convirtió en risible todo interés por lo que la vida puede dar en el orden de un "mas que vivir", no debía quedar, como único punto de referencia, más que el principio tradicional de la limitación de la necesidad en los marcos de una economía normal, es decir de una economía equilibrada de consumo, debía pasarse al principio de la aceptación y de la multiplicación de la necesidad, en estrecha relación con la revolución industrial y el advenimiento de la máquina. La máquina ha conducido automáticamente de la producción a la superprorducción. El despertar simultáneo de la embriaguez "activista", y también del circuito del dinero que se multiplica mediante la

producción para relanzarse luego en otras inversiones productivas, multiplicarse aun, relanzarse y así sucesivamente, ha llegado al punto donde las relaciones entre la relación y la máquina (o el trabajo) se han invertido completamente:ya no es la necesidad quien requiere el trabajo mecánico, sino el trabajo mecánico (la producción) quien tiene necesidad de la necesidad. En un régimen de superproducción, para que todos los productos sean vendidos, es preciso que las necesidades individuales, lejos de ser reducidas, sean mantenidas e incluso multiplicadas, a fin que se consuma cada vez más y se tenga siempre el mecanismo en movimiento, so pena de llegar a un embotellamiento fatal, que acarrea una u otra de estas consecuencias: la guerra, comprendida como medio de asegurar mediante la violencia de los desarrollos una mayor potencia económica e industrial, o bien el paro (desarme industrial frente a la crisis de "inversión" y de consumo) con sus consecuencias diversas -crisis y tensiones sociales- particularmente favorables a la sublevación del Cuarto Estado.

Así la economía ha actuado en la esencia interior del hombre moderno y a través de la civilización creada por él, a ejemplo del fuego que se transmite de un punto a otro tanto hasta que arde todo. Y la "civilización" correspondiente, partiendo de los núcleos occidentales, ha extendido el contagio a todas las tierras aun sanas, ha aportado la inquietud, la insatisfacción, el resentimiento, la incapacidad de poseerse en un estilo de simplicidad, de independencia y medida, la necesidad de ir sin cesar más adelante y más rápidamente, en el seno de todas las capas sociales y de todas las razas; ha llevado al hombre cada vez más lejos, le ha impuesto la necesidad de un número cada vez mayor de cosas, lo ha convertido en cada vez más insuficiente e impotente; cada nuevo invento, cada nuevo hallazgo técnico, en lugar de ser una conquista, marca una nueva derrota, es un nuevo latigazo destinado a volver la carrera cada vez más rápida y ciega. Es así como las diferentes vías convergen: la civilización mecánica, la economía soberana, la civilización de la producción, coinciden con la exaltación del devenir y del progreso, del impulso vital ilimitado, en conclusión, con la manifestación de lo "demoníaco" en el mundo moderno (11).

En materia de ascesis degradada, conviene señalar el espíritu de un fenómeno propio al plano del "trabajo" (es decir de la cuarta casta). El mundo moderno conoce una especie de sublimación del trabajo, gracias al cual incluso este se disocia del factor económico e incluso de la noción de un fin práctico o productivo, y se convierte pues, a su vez, en una especie de ascesis. Se trata del **deporte**. El deporte es una forma de trabajar, donde el objeto y el fin productivo no cuentan, que es querido por sí mismo, en tanto que simple actividad. Se ha dicho con razón que representa la religión del obrero (12). El deporte es una contracción típica de la acción entendida en el sentido tradicional. Este

"trabajo vacío", presenta la misma vulgaridad del trabajo y pertenece, como él, al tronco privado de luz, irracional y física, de las actividades que se ejercen en los diversos núcleos de la contaminación proletaria. Si se trata en ocasiones, en sus culminaciones, de la evocación fragmentaria de fuerzas profundas, no se trata sin embargo mas que del gozo de la **sensación** del **vértigo** -como máximo a la embriaguez de dirigir las energías y de vencer- sin ninguna referencia superior y transfigurante, sin tener el sentido de un "sacrificio" o de una ofrenda que desindividualicen. La individualidad física es, por el contrario, halagada y reforzada por el deporte, la cadena es pues consolidada y todo vestigio de sensibilidad más sutil ahogada; el hombre tiende a perder su carácter de ser orgánico, a reducirse a un haz de reflejos, casi a un mecanismo. Y no está carente de significado el que sean precisamente las capas más bajas de la sociedad quienes muestran el mayor frenesí por el deporte, sobre todo bajo la forma de grandes manifestaciones colectivas. Se podría ver en el deporte uno de los signos precursores de este tipo de sociedad -de la que habla Chigalew, en **Los Poseidos** de Dostoyewski- donde, tras el tiempo necesario para una educación metódica y razonada destinada a eliminar de cada uno el mal constituido por el Yo y por el libre arbitrio, los hombres no perciben que son esclavos, volverán a la inocencia y a la felicidad de una nueva Edad, diferente del Edén bíblico por el mero hecho de que será sometido a la ley general del trabajo. El trabajo como deporte y el deporte como trabajo, en un mundo que no conoce cielos y que ha pérdido toda huella del verdadero sentido de la personalidad, sería en efecto la mejor forma de realizar un ideal mesiánico de este tipo. Es significativo que en muchas sociedades nuevas hayan surgido, de una forma expontánea o sobre la iniciativa del Estado, vastas organizaciones deportivas como apéndices de diversas clases de trabajadores y lugares de encuentro entre los dos dominios del trabajo y del deporte.

(1) La idea de la regresión de las castas, ya indicada en nuestra obra **Imperialismo Pagano** (Roma, 1927), ha sido precisado por V. VEZZANI, luego por R. GUENON (**Autorité spirituelle et pouvoir temporel**, París, 1929) y ha sido finalmente expuesta, separadamente, por H. BERLS (**Die Heraufkunft des fünften Standes**, Karlsruhe, 1931). Esta idea corresponde por otra parte, analógicamente, a la doctrina de las cuatro edades, pues en las cuatro castas se encuentran, de alguna manera, coexistiendo en las capas sociales distintas, los valores que, según esta doctrina, han predominado sucesivamente en un proceso cuatripartito de regresión.

(2) **Deuts-französische Jahrbücher**, París, 1844, pag. 209-212 (**apud.** FRITSCH, **Handbuch der Judenfrage**, cit., pag. 496).

(3) D. MEREJKOWSKI, **Les Mysteres de l'Orient**, cit., pasg. 24: "La palabra proletario viene del latín **proles**, paternidad, generación. Los proletarios son "productores", generadores por el cuerpo pero eunucos por el espíritu; no son hombres ni mujeres, sino terribles "camaradas", hormigas impersonales y asexuadas del hormiguero humano".

(4) Cf. O. SPENGLER, **Untergang des Abendlandes**, Viena-Leipzig, 1919, v. I, pag. 513-619. La palabra "acción" es empleada aquí como sinónimo de actividad espiritual y desinteresada e implica pues la contemplación que, según la concepción clásica, era a menudo considerada, efectivamente, como la forma más pura de actividad, teniendo en sí mismo su objeto y no teniendo necesidad de "otra cosa" para pasar al acto.

(5) CICERON, **De off.**, 1, 42.

(6) G. BRUNO, **Spaccio della Bestia trionfante**, Diálogo III.

(7) Cf. A. TILGHER, **Homo Faber**, cit., pag. 120, 121, 87.

(8) Esto corresponde enteramente a la enseñanza tradicional, según la cual la edad de hierro empieza cuando un **shudra**, o esclavo, se entrega a la ascesis. Naturalmente, esta ascesis no podrá aplicarse más que al mundo del ser de un **shudra**, es decir al trabajo: será el ascesis del trabajo y de la producción.

(9) Cf. M. WEBER, **Gesammelte Aufsätze zur Religion und Soziologie**, Tubingia, 1924, v. III, donde se muestran las raices protestantes de este retorno "ascético" del

capitalismo: al principio, existió la separación del beneficio como "vocación" del gozo de la riqueza, esta era considerdo como un factor condenable de divinización y de orgullo de la criatura. Naturalmente, la corriente ha luego eliminado el factor religioso original y se ha orientado hacia formas puramente laicas y sin escrúpulos.

(10) W. SOMBART, **Le Bourgeois**, París, 1928, pag. 204-222, 400- 409.

(11) La característica de los "hombres demoníacos" dado hace siglos por el **Bhagavad-Gitâ** (XVI, 11), conviene muy bien al hombre moderno: "Entregados a proyectos sin fin que terminan con la muerte se proponen como fin supremo la satisfacción del deseo, convencidos que es la sola cosa que cuenta".

(12) Cf. TILGHER, **Homo Faber**, cit., pag. 162.

15
NACIONALISMO Y COLECTIVISMO

Mientras las civilizaciones tradicionales estaban coronadas por el principio de la **universalidad**, la civilización moderna se encuentra esencialmente situada bajo el signo de la **colectividad**.

Lo colectivo es a lo universal lo que la "materia" es a la "forma". La diferenciación de la sustancia informe de lo colectivo y la constitución de seres personales gracias a la adhesión a principios y a intereses superiores, representan los primeros pasos hacia este sentimiento que, de forma eminente y tradicional, se ha entendido siempre por "cultura". Cuanto el individuo ha conseguido dar una ley y una forma a su propia naturaleza, "pertenecerse" antes que a depender de la mera componente "natural" de su ser, la condición preliminar de un orden superior, donde la personalidad no quede abolida, sino integrada, se encuentra ya realizada: y tal es el orden mismo de las "participaciones" tradicionales, en las cuales todo individuo, función y casta adquieren su justo sentido reconociendo lo que es superior y relacionándose orgánicamente. En el límite, lo universal se alcanza como la coronación de un edificio, cuyas bases sólidas estan constituidas, tanto por el conjunto de las personalidades diferenciadas y formadas, cada una fiel a su función, como por organismos o unidades parciales, con sus derechos y sus leyes propias, que no se contradicen sino que se coordinan solidariamente a través de un elemento común de espiritualidad y una misma disposición activa y común a la entrega supra-individual.

Tal como hemos demostrado, la sociedad moderna sigue una dirección diametralmente opuesta, evidenciando una regresión hacia lo colectivo y no un progreso hacia lo universal, el individuo se muestra cada vez más incapaz de afirmarse, sino es en función de algo que le haga perder su propio rostro. Y esto se convierte en cada vez más sensible en la medida en que nos aproximamos al mundo del Cuarto Estado. El **nacionalismo moderno** puede considerarse como una fase de transición, a la cual conviene consagrar algunas consideraciones suplementarias.

Es preciso distinguir entre nacionalidad y nacionalismo. La Edad Media conoció nacionalidades, no nacionalismos. La nacionalidad es un don natual, que circunscribe un cierto grupo de cualidades elementales comunes, cualidades que se mantienen tanto en la diferenciación como en la participación jerárquica, a las que no se oponen de ninguna manera. Es así como en la Edad Media las nacionalidades se articularon en

castas, cuerpos y órdenes: pero aunque el tipo del guerrero, del noble, del mercader o del artesano, fue conforme a las características de cada nación, estas organizaciones representaban al mismo tiempo unidades más amplias, internacionales. De aquí la posibilidad, para los miembros de una misma casta, de pertenecer a naciones diferentes, o comprenderse quizás mejor que pudieran hacerlo, en algunos casos, los miembros de dos castas diferentes en el interior de una misma nación.

El nacionalismo moderno representa lo contrario de esta concepción. Se funda sobre una unidad que no es natural, sino artificial y centralizadora y cuya necesidad se experimenta cada vez más, en la medida en que el sentido natural y sano de la nacionalidad se pierde y queda destruida toda tradición verdadera y cualquier articulación cualitativa, siendo entonces cuando los individuos se aproximan al estado de pura cantidad, de simple masa. Sobre esta masa actúa el nacionalismo, por medio de mitos y sugestiones capaces de galvanizar, despertar instintos elementales, crear perspectivas quiméricas de primacía, privilegios y poder. Cualquiera que sean sus pretensiones y referencias a una raza u otra, la sustancia del nacionalismo moderno no es un **ethos**, sino un **demos**, y su prototipo es el prototipo plebeyo suscitado por la Revolución Francesa.

De ahí que el nacionalismo tenga un doble rostro. De un lado, exaspera y confiere un valor absoluto a un principio particularista, aunque las posibilidades de comprensión y de verdadera colaboración entre naciones se encuentren reducidas a un mínimo. Encontramos aquí, al parecer, la misma tendencia en virtud de la cual la desagregación del ecumene europeo coincide con el nacimiento de los Estados nacionales. En realidad, se sabe que en el siglo XIX, el nacionalismo, en Europa, fue pura y simplemente sinónimo de revolución, y que actúa en el sentido preciso de una disolución de los organismos supranacionales supervivientes y la aminoración del principio político de la soberanía legítima, en el sentido tradicional del término. Pero si se consideran las relaciones entre el individuo, contemplado en tanto que personalidad, y el todo, se ve aparecer claramente, en el nacionalismo, un aspecto opuesto que es precisamente el aspecto integrante y colectivizante. En el marco del nacionalismo moderno seanuncia ya la inversión de la que hemos hablado precedentemente: la nación, la patria, se convierten en el elemento primario, casi un ser en sí, exigiendo del individuo que forma parte de él una sumisión incondicional, no solo en tanto que ser natural y "político", sino también en tanto que ser moral. Incluso la cultura debería cesar de ser el apoyo para la formación y elevación de la persona y valer esencialmente por su carácter nacional. Asi, las formas más elaboradas de nacionalismo entrañan ya una crisis del ideal liberal y de la "cultura neutra" (cf. pag.

); estos conceptos son considerados como sospechosos, pero según una perspectiva opuesta a la que según el liberalismo y la cultura neutra, laica y apolítica pudieron aparecer como una degeneración en referencia a las precedentes civilizaciones orgánicas precedentes.

Incluso cuando el nacionalismo habla de tradición, lo hace en un sentido diferente del que tenía esta palabra en las civilizaciones antiguas. Se trata mas bien de un mito o de una continuidad ficticia fundada sobre el mínimo común denominador, a saber, la simple pertenencia a un grupo dado. Es por ello que la "tradición" de la que se trata aquí es susceptible de reivindicar como representantes a personalidades que tienen pocas cosas en común, mientras que, sobre un plano superior, solo una "raza del espíritu" idéntica, y no la "nacionalidad", es capaz de establecer relaciones de verdadera comunidad, de homogeneidad y de continuidad. Pero en realidad, el nacionalismo tiende, gracias a esta "tradición", a consolidar un estado de masa tanto en la dimensión del tiempo, como del espacio, situando tras el individuo la unidad mítica, divinizada y colectivista de todos los que la precedieron. Cuando Chesterton calificó la tradición así comprendida como "democracia de los muertos", tuvo ciertamente razón. La dimensión de la trascendencia, de lo que es superior a la historia, está totalmente ausente.

Estos aspectos del nacionalismo moderno, al mismo tiempo que consagran el abandono de una unificación orientada hacia lo alto y apoyándose sobre elementos "supra-naturales" potencialmente universales, se distinguen solo por una simple diferencia de grado del anonimato propio a los ideales del Cuarto Estado y de sus "Internacionales", que niegan todo concepto de patria y de Estado nacional. De hecho, cuando el pueblo se convierte en soberano, y el Rey o el Jefe no procede de "lo alto", cuando no existe más que "por la voluntad de la nación" y no "por la gracia de Dios", este atributo, incluso cuando se conserva, no corresponde más que a una fórmula vacía; es en este momento cuando el abismo que separa del comunismo a un organismo político de tipo tradicional es virtualmente franqueado, la ruptura consumada, todos los valores quedan desplazados e incluso invertidos y no queda más que esperar que se realice, progresivamente, este estado final. Es pues, más que por simple táctica, que los dirigentes de la subversión mundial, cuya última fórmula es el comunismo soviético, tienen como principio excitar, fomentar y sostener el nacionalismo, incluso allí donde el nacionalismo era anticomunista, y parecía volverse contra ellos. En realidad ven más lejos que quienes emplearon el nacionalismo en la primera revolución, la revolución liberal, hablando de "nación" pero entendiendo por ello en realidad "anti-tradición", negación del principio de la verdadera soberanía. Perciben el momento "colectivizante"

del nacionalismo, que, más allá de las antítesis contingentes, orientará finalmente los organismos que controla hacia la vía del colectivismo.

Igualmente, no hay más que una simple diferencia de grado entre el nacionalismo y las tendencias democrático-humanitarias, que contrarrestan su particularismo y su espíritu de división. Aunque se presente de una forma menos neta, el fenomeno regresivo que está en la base del nacionalismo moderno se manifiesta también en estas tendencias, en las que no actúa más que un impulso hacia un conglomerado aun más amplio, homogéneo y estandarizado. Las fórmulas intermedias, fundadas sobre grandes frases tan queridas por la democracia, no tienen más que una importancia accesoria. Esencialmente, en uno y otro caso, se llega, finalmente, a una religión del hombre "terrestrificado". Como dice Benda, la última perspectiva es que la humanidad entera, y no una fracción de esta, se tome a sí misma como objeto de su culto. Se tiende hacia una fraternidad universal que, lejos de abolir el espíritu nacional con sus apetitos y sus orgullos, será en el fondo la forma suprema, llamando a la nación Hombre y al enemigo Dios (1). Unificada en una empresa inmensa, en una inmensa fábrica, no conociendo más que disciplinas e invenciones, ahogando cualquier actividad libre y desinteresada y no teniendo por Dios más que a sí misma y sus voluntades, la humanidad alcanzará entonces lo que tales tendencias conciben, bajo una forma casi mesiánica, como el fin último del esfuerzo civilizador (2).

Antes de terminar con el nacionalismo moderno, interesa señalar que mientras corresponde de un lado a una construcción y a un ser artificial, este ser, en virtud del poder de los mitos y de las ideas que evoca confusamente para mantener la cohesión de un grupo humano dado y galvanizarla, permanece abierto a influencias que, sin que lo perciba, forman el instrumento más general de la subversión. Son los nacionalismos modernos, con su intransigencia, su egoismo ciego y su brutal voluntad de poder, con sus antagonismos, tensiones y guerras suscitadas por ellos de forma insensata, quienes han servido para culminar la obra de destrucción, es decir pasar de la era del Tercer Estado a la era del Cuarto Estado, terminando por cavar ellos mismos su propia tumba.

* * *

Se presentó la posibilidad para Europa, sino de parar, si al menos de contener, el proceso de hundimiento en un espacio muy amplio, tras la caida de aquel que, aunque hubiera recuperado el símbolo imperial y ambicionado incluso la consagración romana, siguió siendo, sin embargo "el hijo de la Gran Revolución", cuyo virus expandió,

gracias a la convulsión provocada por sus guerras victoriosas, en los Estados de la Europa tradicional y aristocrática: Napoleón Bonaparte. Con la **Santa Alianza** existió la posibilidad de levantar un dique contra el destino de los últimos tiempos. Metternich pudo, con razón, considerarse como el último gran europeo (3).

Metternich reconoció todos los puntos esenciales: vió que las revoluciones ni son expontáneas, ni constituyen fenómenos populares, sino artificiales, provocados por las fuerzas que, en el cuerpo sano de los pueblos y de los Estados, tienen la misma función que las bacterias en la producción de las enfermedades; advirtió que el nacionalismo no es más que una máscara de la revolución y la revolución un hecho esencialmente internacional, los fenómenos revolucionarios particulares no eran más que las manifestaciones locales y parciales de una corriente de subversión única de dimensiones mundiales. Metternich reconoció además muy claramente como los diferentes grados de las revoluciones se encadenan: el liberalismo y el constitucionalismo preparan fatalmente la democracia, esta prepara el socialismo, de ahí el radicalismo y finalmente el comunismo, toda la revolución liberal del Tercer Estado no sirve más que para allanar la vía para la revuelta del Cuarto Estado, destinada ella misma a zapar inexorablemente a los representantes de la primera y su mundo, una vez cumplida su misión de vanguardia y una vez abiertas las brechas (4). Es por ello que Metternich denunció la locura de pactar con la subversión: pues concederle un dedo, es invitarla a pedir más tarde el brazo y finalmente el cuerpo entero. Habiendo comprendido el fenómeno revolucionario en su unidad y en su esencia, Metternich indica el único antídoto posible: el frente igualmente supra-nacional de todos los Estados tradicionales, la liga defensiva y ofensiva de todos los soberanos de derecho divino. Tal debía ser la Santa Alianza.

Desgraciadamente, faltaron las condiciones previas para que una idea tan grandiosa pudiera realizarse plenamente: condiciones tanto materiales como espirituales. En torno a Metternich, no hubo bastantes hombres ni jefes espirituales a la altura de la tarea. La unidad de un frente defensivo sobre el plano político- social se presentaba como un concepto claro y evidente; pero la idea capaz de servir de referencia positiva y carismática a esta alianza, a fin de que pudiera verdaderamente ser considerada como **santa**, no era en absoluto visible. Sobre el plano religioso, la unidad no estaba presente, pues la liga no comprendía solo soberanos católicos, sino también soberanos protestantes y ortodoxos, de forma que no hubo siquiera la sanción directa y "comprometedora" de la Iglesia, cuyo jefe permaneció al margen y que en el fondo, los concursos de los que se benefició fueron acordados para fines temporales y contingentes, más que espirituales. Por el contrario, lo que hacía falta era la

recuperación del espíritu de la Edad Media, e incluso del espíritu de las Cruzadas: no bastaba con recurrir a la acción represiva y a la intervención militar cada vez que en los paises de la Alianza se alumbraba la llama revolucionaria; fuera de medidas accesorias de este género, faltó algo similar a un nuevo **Templarismo**, una Orden, un bloque de hombres unidos en la idea, inexorables en la acción, que hubieran sido testimonios vivientes, en cada país, del retorno a un tipo humano superior, y no gentes de corte y salón, ministros de policía, eclesiásticos prudentes y diplomáticos preocupados solo por un "sistema de equilibrios". Al mismo tiempo, hubiera debido desencadenarse un ataque sobre el plano de la visión del mundo y de la vida: pero ¿dónde estaban entonces los representantes del puro espíritu tradicional capaces de destruir los focos de la mentalidad racionalista, iluminista y cientifista que eran los verdaderos fermentos de la revolución? ¿dónde estaban aquellos hombres capaces de destronar esta cultura a la cual desde el siglo XVII estaba de moda, incluso en las cortes y entre la aristocracia, capaces de cubrir de ridículo, y no de cadenas a los que se presentaban románticamente como apóstoles y mártires de las "grandes y nobles ideas de la revolución" y de la "libertad de los pueblos"? Privada de alma verdadera, constituida precisamente en el momento en que, por renuncia voluntaria de los Habsburgo, el Sacro Imperio Romano había cesado, incluso nominalmente, de existir y su centro, Viena, brillaba sobre todo como la "ciudad de los valses", la Santa Alianza, tras haber asegurado a Europa un corto período de paz relativa y de orden, se disolvió y el juego de los nacionalismos revolucionarios, acarreó la desintegración de las precedentes unidades político-dináticas, no encontrando más que resistencias insignificantes.

Con la Primera Guerra Mundial, la revolución rusa y la Segunda Guerra Mundial, los acontecimientos, decisivos para la última edad, se precipitaron.

En 1914 los Imperios Centrales representaban todavía un resto de la Europa feudal y aristocrática en el seno del mundo occidental, a pesar de innegables aspectos de hegemonismo militarista y algunas alianzas sospechosas con el capitalismo, sobre todo en la Alemania de Guillermo. La coalición que se formó contra ellos fue una coalición declarada del Tercer Estado contra lo que subsistía de las fuerzas del Segundo Estado; tal fue la coalición de los nacionalismos y de las grandes democracias que se reclamaban más o menos de los "inmortales principios" de la Revolución Francesa, a los que se quería hacer avanzar un paso decisivo adelante, sobre el plano internacional (5), lo que no impedía por lo demás a la ideología humanitaria y patriótica hacer simultáneamente el juego de una industria ávida y hegemonista. La guerra de 1914-1918 se presenta, en un grado que se encuentra raramente en otras guerras de la historia, no como un conflicto entre Esados y naciones, sino como una lucha entra las

ideologías de las diversas castas. Sus resultados directos y queridos fueron la destrucción de la Alemania monárquica y de la Austria católica, los resultados indirectos, el hundimiento del Imperio de los Zares, la revolución rusa y la creación, en Europa, de una situación político-social hasta tal punto caótica y contradictoria, que contenía todas las premisas de una nueva conflagración.

Esta debería ser la Segunda Guerra Mundial. Las posiciones ideológicas no fueron, en principio, tan precisas como en la precedente. Estados que, como Alemania e Italia, habían adoptado la idea autoritaria antidemocrática y se habían grupado contra las fuerzas de izquierda, afirmando, en una primera fase de esta guerra, el derecho de las "naciones proletarias" contra la plutocracia mundial, parecieron casi esposar al marxismo sobre el plano internacional dando a su guerra el sentido de una insurreción del Cuarto Estado contra las grandes democracias, donde se había consolidado el poder del Tercer Estado. Pero, en el conjunto, y en particular tras la nueva intervención norteamericana, la principal ideología, que se precisó siempre ante todo, fue la que había ya inspirado la primera guerra mundial, a saber, la cruzada de las naciones democráticas para "liberar" a los pueblos esclavos de "sistemas retrógrados" de gobierno (6). Esta ideología, sin embargo, debía rápidamente convertirse en una simple fachada respecto a los nuevos grupos que se formaron. Aliándose con la Rusia Soviética con el fin de abatir a las potencias del "Eje" y rechazando desviarse de un radicalismo insensato, las potencias democráticas repitieron el error consistente en pensar que puede utilizarse impunemente a las fuerzas de la subversión para sus propios fines e ignorar que en virtud de una lógica fatal, cuando fuerzas correspondientes a grados diferentes de la subversión se encuentran o enfrentan, las que correspondan al grado más avanzado, tendrán finalmente la ventaja. En realidad, es claro que del lado soviético la "cruzada democrática" no había sido concebida más que como un útil trabajo preparatorio, en relación a los planes mundiales del comunismo. El fin de las hostilidades marcó igualmente el fin de esta alianza híbrida y el verdadero resultado de la Segunda Guerra Mundial fue eliminar a Europa como factor de la gran política mundial, barrer todas las formas intermedias y dejar a los Estados Unidos y Rusia frente a frente, en tanto que representantes supranacionales de fuerzas del tercer y cuarto Estados.

Lo que hubiera salido de un conflicto armado eventual entre estas dos potencias, en último análisis, importa poco. Los determinismos de una especie de justicia inmanente están en marcha y, en todo caso, de una manera u otra, el proceso se dearrollará hasta el final. Por sus repercusiones sociales, una tercera guerra mundial acarrearía el triunfo definitivo del Cuarto Estado, sea de una manera violenta o bajo la forma de

"evolución", o acaso de ambas formas a la vez. Hay más. Sobre el plano de las fuerzas políticas tendidas hacia la dominación universal, Rusia y América se presentan hoy en una relación de antagonismo. Pero si se examina en su esencia los temas que predominan en cada una de las dos civilizaciones, si se profundiza en sus ideales y sobre todo en la tendencia central de las transformaciones efectivas que han sufrido y que están en trance de sufrir, todos los valores y todos los intereses de la vida, se descubre una convergencia y una similitud fundamental. Rusia y América aparecen como dos expresiones diferentes de una sola cosa, como dos vías para desembocar en la formación de este tipo humano que es la conclusión extrema de procesos que presiden el desarrollo del mundo moderno. Conviene examinar tales convergencias. No solo en tanto que potencias políticas, sino en tanto que "civilizaciones", Rusia y América son las dos ramas de una sola tenaza, que, desde Oriente y Occidente, está en trance de cerrarse rápidamente en torno al núcleo, hoy agotado, en sus energías y en sus hombres, de la antigua Europa. Los conflictos exteriores, las nuevas crisis, las nuevas destrucciones no serán más que medios para abrir definitivamente las vías a las diversas formas del mundo del cuarto Estado.

16
EL CICLO SE CIERRA

a) RUSIA

Algunos rasgos típicos de la revolución bolchevique merecen ser recordados. No presenta más que en un grado muy débil el carácter romántico, tempestuoso, caótico e irracional propio de las otras revoluciones, sobre todo de la Revolución francesa. Se percibe, por el contrario, aparecer una inteligencia, un plan bien meditado y una técnica. Lenin mismo estudió, desde el principio hasta el fin, el problema de la revolución proletaria, de la misma forma que el matemático debe afrontar un problema de cálculo superior, analizando, fríamente y con calma, hasta los menores detalles. Según sus propias palabras, "los mártires y los héroes no son necesarios para la causa de la revolución: lo preciso es una una lógica y una mano de hierro", "nuestra misión no es rebajar la revolución al nivel del diletante, sino elevar al diletante al nivel de revolucionario". A esta regla obedece la actividad de un Trotsky, que hizo de la insurrección y del golpe de Estado, menos un problema popular y de masas que un problema técnico que requiere el empleo de tropas especializadas y bien dirigidas (1).

Se constata, en consecuencia, en los jefes, una implacable perseverancia. Son indiferentes a las consecuencias prácticas, a las calamidades sin número que resultaron de la aplicación de principios abstractos. El hombre, para ellos, no existe. Fueron como fuerzas elementales quienes se encarnaron, con el bolchevismo, en un grupo de hombres en quienes la feroz concentración del fanático se unió a una lógica exacta, al método, a la búsqueda exclusiva del medio mas adaptado para el fin perseguido, que es lo propio del técnico. No fue más que en el curso de una segunda fase, suscitada por ellos y mantenida, en amplia medida, entre los diques preestablecidos, que se produjo el desencadenamiento del sub-suelo del antiguo Imperio ruso, el régimen del terror de la masa se aplicó a destruir y a extirpar frenéticamente todo lo que se relacionaba con las clases dominantes precedentes y con la civilización ruso-boyarda en general.

Otro hecho característico es que, mientras las revoluciones anteriores, en su demonismo, escaparon casi siempre de las manos de aquellos que las habían suscitado y devoraron a sus hijos, este fenómeno no se verificó en Rusia más que en una débil medida: el poder y el terror se estabilizan. Si la lógica inexorable de la revolución roja no duda en eliminar y abatir a los bolcheviques que intentaban alejarse de la dirección ortodoxa, sin respetar las personas y sin escrúpulos en cuanto a la elección de medios,

el centro no conoció crisis ni oscilaciones importantes. Rasgo este, tan característico como siniestro, pues prefigura la época en que las fuerzas tenebrosas cesarán de actuar, como anteriormente, tras los bastidores, porque formarán un todo con el mundo de los hombres, al haber encontrado una perfecta encarnación en seres en los que el demonismo se une a la inteligencia más lúcida, a un método, a un poder exacto de dominación. Una de las características más notables del punto final de cada ciclo es precisamente un fenómeno de este tipo.

En cuanto a la idea comunista, quien ignore que existen, en el comunismo, dos verdades, será inducido al error. Una de estas verdades, esotérica por así decirlo, presenta un carácter dogmático e inmutable; corresponde a los principios de base de la revolución y se encuentra formulada en los escritos y en las directivas del primer período bolchevique. La segunda es una verdad cambiante, "realista", forjada caso por caso, a menudo en oposición aparente con la primera y comporta eventuales compromisos con las ideas del mundo "burgués" (idea patriótica, suavizaciones aportadas al régimen de la propiedad colectiva, mito eslavo, etc.). Las diversas manifestaciones de esta segunda verdad son abandonadas en el momento que han realizado su fin táctico: no son mas que simples instrumentos al servicio de la primera verdad y quienes pensaron, en un momento cualquiera que el bolchevismo ha sido "superado", que ha "evolucionado" y se orienta hacia formas normales de gobierno y de relaciones internaciones, son muy ingenuos.

Pero es preciso no dejarse engañar tampoco por la primera verdad: no es el mito económico marxista el elemento primario, sino más bien la negación de todo valor de orden espiritual y trascendente. La filosofía y la sociología del materialismo histórico no son más que simples expresiones de esta negación; derivan de esta y no inversamente, como la práctica comunista correspondiente no representa más que uno de los métodos para realizarla sistemáticamente. El resultado al cual llegan siguiendo esta dirección hasta el fin -como lo hace el comunismo soviético- es importante: es la integración, es decir la desintegración del individuo, en lo que se ha llamado lo "colectivo" cuyo derecho es soberano. Y el fin que persigue el mundo soviético, es precisamente la eliminación, en el hombre, de todo lo que tiene un valor de personalidad autónoma, de todo lo que puede representar para él un interés independiente del colectivo. La mecanización, la desintelectualización y la racionalización de la actividad, en todos los planos, forman notablemente parte de los medios empleados para alcanzar este fin y no son considerados, tal como en la actual civilización europea, como consecuencias de procesos fatales que se han de sufrir pero que se deploran. Estando limitado todo horizonte a la economía, la máquina se

convierte en el centro de una nueva promesa mesiánica y la racionalización aparece igualmente como uno de los medios de liquidar los "residuos" y los "accidentes individualistas" de la "epoca burguesa".

En esta perspectiva, la abolición de la propiedad y de la iniciativa privadas, que sigue estando en la base de la doctrina interna del comunismo, a pesar de algunos compromisos de carácter contingente, no representa en la U.R.S.S., más que un episodio y un medio en vistas a la realización de un fin. El fin es precisamente la realización del hombre-masa y del materialismo integral, en todos los dominios, sin común medida con el contenido de un tipo puramente económico. Lo propio del sistema es considerar el "Yo", el "alma" y la noción de "mío" como ilusiones y prejuicios burgueses, como ideas fijas, principios de todo mal y de todo desorden, de los que una cultura realista y una pedagogía adecuadas deberán liberar al hombre de la nueva civilización soviética y socialista. Se procede así a la liquidación en bloque de todas las prevaricaciones individualistas, libertarias y humanistico-románticas de la fase que hemos llamado del irrealismo occidental. Se conoce la frase de Zinovieff: "En todo intelectual veo un enemigo del poder soviético". El arte debe convertirse en arte de masa, debe cesar de hacer "psicología", de ocuparse de los asuntos privados del individuo, servir al placer de las clases superiores parásitarias; no debe ser una creación individualista, sino despersonalizarse y transformarse en "un potente martillo que incita al proletario a la acción". Se contesta que la ciencia misma pueda hacer abstracción de la política, es decir, de la idea comunista como fuerza formadora, y ser "objetiva", algo que se ve como una peligrosa desviación ideológica "contra- revolucionaria". Un ejemplo característico es el de Vasileff y otros biólogos relegados a Siberia porque la teoría genética que sostenían reconociendo el factor "herencia" y "disposición innata", presentando al hombre de otra forma que como sustancia amorfa y tomando forma solo a través de la acción exterior del medio, como lo quiere el marxismo, no respondía a la idea central del comunismo. Lo más extremo del materialismo evolucionista y el cientifismo sociológico en el pensamiento occidental es utilizado como dogma del "pensamiento de Estado", a fin de producir un lavado de cerebro en las nuevas generaciones y para que tome forma una mentalidad adecuada, profundamenta arraigada. En cuanto a la campaña antireligiosa, no tiene el caracter de un simple ateismo, sino más bien de una verdadera contra-religión y puede percibirse que es en ella donde se delata la verdadera esencia del bolchevismo, es ella quien le facilita lo medios más eficaces de hacer desaparecer la gran enfermedad del hombre occidental, esta "fe" y esta necesidad de "creer" que sirvieron de sucedáneo mientras que se perdía la posibilidad de contactos reales con el mundo superior. Una "educación de los sentimientos", orientada de igual forma, es también contemplada, a fin de que las

complicaciones del "hombre burgués", el sentimentalismo, la obsesión del eros y de la pasión, sean "desdramatizadas". Estando niveladas las clases, los sexos lo están también, la igualdad completa de la mujer en relación al hombre está legalmente instituida en todos los dominios. El ideal consiste en que no existan ya mujeres frente a hombres, sino solo "camaradas" en el seno de una masa prácticamente asexuada. Así, incluso la familia, no solo tal como subsiste aún, bajo una forma residual, en la tradición burguesa del hogar, con sus sentimentalismos y su convencionalismo, es virtualmente disuelta, lo que se llama los **zags** han representado ya, a este respecto, una convulsión característica; y se conocen todas las medidas tomadas en la U.R.S.S. para que la educación devenga exclusivamente cuestión del Estado, para que, desde la infancia, la vida colectiva sea preferida a la vida familiar y para que las clases, el Estado y el partido suplanten el lazo familiar, al igual que a cualquier otro lazo de naturaleza particular.

En el aspecto interno de la ideología bolchevique no hay lugar para el concepto de patria o de nación; estas ideas son "contra- revolucionarias", incluso si, como hemos dicho, está permitido hacer un empleo táctico fuera de la Unión Soviética, tendente a ejercer una acción desagregadora preliminar. Según la primera constitución soviética, un extranjero forma parte obligatoria y automáticamente de la unión de los soviets si es un trabajador proletario, mientras que un ruso, si no es proletario, está excluido, y, por así decirlo, "desnaturalizado", convirtiéndose en un paria privado de personalidad jurídica (2). Segun la estricta ortodoxia comunista, Rusia no es más que la tierra donde la revolución mundial del Cuarto Estado ha triunfado y está organizada, para extenderse ulteriormente. El pueblo ruso se ha caracterizado siempre por una mística de la colectividad, al mismo tiempo que por un confuso impulso mesiánico: se ha considerado como el pueblo teóforo -portador de Dios- predestinado a una obra de redención universal. Todo esto fue recuperado, bajo una forma invertida y modernizada, por la teoría marxista. Dios se ha transformado identificándose con el hombre "terrestrificado" y colectivizado, y el "pueblo teóforo" es aquel que se aplica en hacer triunfar, por todos los medios, la civilización sobre el conjunto de la tierra.

Todo esto forma parte esencialmente de la verdad interna del bolchevismo; es su eje de marcha (3). Desde el punto de vista histórico, llegada la fase estalinista del bolchevismo, el mito de la "revolución" en sentido antiguo, asociado al caos y al desorden, aparece como ya lejano: es por el contrario hacia una nueva forma de orden, de sistema y de unidad a donde se encamina. La revolución se convierte, según la fórmula conocida, en "revolución permanente" y se manifiesta en el totalitarismo. La sociedad se vuelve una máquina que no comporta más que un solo motor, el Estado

comunista. El hombre no es más que una leva o un rodamiento de esta máquina y basta que alguien se oponga para ser inmediatamente arrastrado y barrido por el engranage, para el cual el valor de la vida humana es nulo y no importa que infamia lícita. Materia y espíritu están enrolados en la empresa única, de forma que la U.R.S.S. se presenta como un bloque que engloba todo, que es simultáneamente Estado, trust e Iglesia, sistema político, ideológico y económico-industrial, en el marco de estructuras integralmente centralizadas. Es el ideal del super- estado, inversión siniestra del ideal orgánico tradicional.

De forma general, en la civilización soviético-comunista se anuncia algo parecido a una **singular ascesis o catarsis en grande tendiendo a una superación radical del elemento individualista y humanista y a un retorno al principio de la realidad absoluta y de la impersonalidad, pero invertido, dirigido no hacia lo alto, sino hacia lo bajo, no hacia la supra-humanidad, sino hacia lo sub-personal, no hacia la organicidad sino hacia el mecanismo, no hacia la liberación espiritual, sino hacia el servilismo social total**. Tal es la característica del bolchevismo, su verdadero rostro, su sentido último.

Que el primitivismo de la gran masa heteróclita que compone la Unión Soviética, donde las masacres han hecho desaparecer casi todos los elementos racialmente superiores, contribuya a remitir a un futuro todavía lejano la formación efectiva del "hombre nuevo", del "hombre soviético", es algo que carece de importancia. La **dirección** está marcada. El mito terminal del mundo del Cuarto Estado ha cobrado una forma precisa y una de las mayores concentraciones de poder del mundo está a su servicio, una potencia que es al mismo tiempo el centro de una acción organizada, subterránea o abierta, de subordinación y de agitación de masas internacional o de pueblos de color contra la hegemonía europea.

B) AMERICA

Mientras que el bolchevismo, según las palabras de Lenin, considera el mundo romano-germánico como "el mayor obstáculo para el advenimiento del hombre nuevo" y alcanza -aprovechando la cruzada de las naciones democráticas cegadas- a restarle prácticamente toda influencia sobre la orientación de los destinos europeos, ha visto, ideológicamente, en los Estados Unidos, una especie de tierra prometida. Habiendo desaparecido los antiguos dioses, la exaltación del ideal técnico-mecánico debía tener por consecuencia una especie de "culto a América". "La tempestad revolucionaria de la

Rusia Soviética debe unirse al ritmo de la vida americana". "Intensificar la mecanización ya en curso en América y extenderla a todos los dominios, tal es la tarea de la nueva Rusia proletaria", fórmulas que corresponden a directivas casi oficiales. Es así como un Gasteff ha proclamado el "super-americanismo" y Maiakowski ha dirigido a Chicago, "metrólis electro-dinámo-mecánica", su himno colectivista (4). America en tanto que ciudadela del "imperialismo capitalista" pasa evidentemente aquí al segundo plano en relación a América que simboliza la civilización de la máquina, la cantidad y la técnica. Los elementos de similitud, lejos de ser extrínsecos, encuentran una confirmación en muchos otros dominios.

Todo el mundo conoce la naturaleza y el número de las divergencias que separan Rusia y América del Norte sobre el plano étnico, histórico, caractereológico, etc. No es necesario subrayarlos de nuevo. Estas divergencias, sin embargo, no modifican en nada este hecho fundamental: algunas partes de un "ideal" que, en el bolchevismo, no existe aun como tal, no ha sido impuesto por una fuerza exterior, se ha realizando en América en virtud de un proceso expontáneo. No son "teorías" sino realidades de hecho, naturales y evidentes. Es pues en un medio aun más amplio del que soñaba Engels, donde se ha realizado su profecía, a saber que sería el mundo del capitalismo quien allanaría la vía para el mundo del Cuarto Estado.

América también, en su forma esencial de considerar la vida y el mundo, ha creado una "civilización" que se encuentra en perfecta contradicción, con la antigua tradición europea. Definitivamente ha instaurado la religión del utilitarismo y del rendimiento, ha situado el interés por el beneficio, la gran producción industrial, la realización mecánica, visible, cuantitativa, por encima de cualquier otra. Ha dado nacimiento a una grandeza sin alma de naturaleza puramente técnico-colectica, privada de todo telón de fondo de trascendencia, de toda luz de interioridad y de verdadera espiritualidad. También ha opuesto a la concepción del hombre integrado en tanto que cualidad y personalidad en un sistema orgánico, una concepción donde no es más que un simple instrumento de producción y de rendimiento material en un conglomerado social conformista.

Mientras que en el proceso de formación de la nueva mentalidad soviético-comunista el "hombre masa" que vivía ya místicamente en el subsuelo de la raza eslava, ha jugado un papel importante, y no hay de moderno más que el plano que tiende a su encarnación racional en una estructura política omnipresente, en América el fenómeno procede del determinismo inflexible por el cual el hombre, separándose de lo espiritual para consagrarse a una voluntad de grandeza temporal, más alla de toda ilusión

individualista, cesa de pertenecerse a sí mismo, para convertirse en parte integrante de una entidad que termina por no poder dominar y que lo condiciona de forma múltiple. Fue precisamente el ideal de conquista material rápidamente asociado al del bienestar físico y a la "prosperity", quien determinó las transformaciones y la perversión que América presenta. Se dice con razón que en su carrera hacia la riqueza y el poder, América ha abandonado la vía de la libertad para seguir la del rendimiento. "Todas las energías, comprendidas las del ideal y casi las de la religión, concurren a este mismo fin productivo: se está en presencia de una sociedad del rendimiento, casi de una teocracia del rendimiento, que tiende finalmete a producir cosas aun mas que hombres", o de hombres, solamente en tanto que más eficaces productores de cosas. Una especie de mística exalta, en los Estados Unidos, los derecho supremos de la comunidad. "El ser humano, convertido en medio antes que fin, acepta este papel de engranage de la inmensa máquina, **sin pensar un instante que pueda verse disminuido**, de donde deriva "un colectivismo de hecho, querido por élites y alegremente aceptado por la masa, que mina subrepticiamente, la libertad del hombre y canaliza tan estrechamente su acción que, sin sufrir e incluso sin saber, confirma él mismo su abdicación". "La juventud, por su parte, no deja traslucir ninguna protesta, ninguna reacción contra la tiranía colectiva: lo acepta manifiestamente como algo implícito; en otras palabras, el régimen le conviene" (5).

Este estado de cosas provoca la aparición de temas idénticos en el el sentido que, incluso en el terreno más general de la cultura, se establece necesaria y expontáneamente una correspondencia con los principios formadores de la nueva "civilización" soviética.

Así, aunque América no piense en desplazar completamente todo lo que es intelectualidad, ciertamente experimenta en relación a esta y en la medida en que no aparece como instrumento de una realización práctica, una indiferencia instintiva, como respecto a un lujo ante el cual no debe entretenerse quien tiende hacia cosas serias tales como el **"get rich quick**", el **"servicio"**, o una campaña a favor de tal o cual prejuicio social y así sucesivamente. En general, mientras los hombres trabajan, son sobre todo las mujeres quienes se ocupan, en América, de "espiritualismo": de ahí el muy importante porcentage de miembros femeninos en los miles de sectas y sociedades en las que el espiritismo, el psicoanálisis y las doctrinas orientales deformadas se mezclan con el humanitarismo, el feminismo el sentimentalismo, ya que fuera del puritanismo socializado y del cientifismo, es poco más o menos a este nivel donde se sitúa la "espiritualidad" americana. E incluso cuando América atrae con sus dólares a los representantes y las obras de la antigua cultura europea, utilizados gustosamente

para diversión de los señores del Tercer Estado, el verdadero centro se encuentra en otra parte. En América, el "inventor" de algún nuevo ingenio que multiplique el "rendimiento" será siempre, de hecho, más considerado que el tipo tradicional de intelectual; no sucederá nunca que todo lo que es beneficio, realidad y acción en el sentido material, pese menos en la balanza de los valores que todo lo que puede proceder de una actitud de dignidad aristocrática. Si América no ha borrado oficialmente, como el comunismo, la antigua filosofía, ha hecho algo mejor: por boca de un William James, ha declarado que lo útil es el criterio de verdad y que el valor de toda concepción incluso metafísica, debe ser medida por su eficacia práctica, es decir, a fin de cuentas, según la mentalidad americana, por su eficacia económico-social. El **pragmatismo** es una de las señas de identidad más características de la civilización americana contemplada en su conjunto, al igual que la teoría de Dewey y el behaviorismo corresponden exactamente a las teorías extraidas, en la URSS, de los puntos de vista de Pavlov sobre los reflejos condicionados y, como este, excluye totalmente el Yo y la conciencia en tanto que principio sustancial. La esencia de esta teoría típicamente "democrática" es que no importa quien puede devenir no importa que -a través de un cierto adiestramiento y una cierta pedagogía- lo que equivale a decir que el hombre, en sí, es una sustancia informe, maleable, tal como la concibe el comunismo, que considera como anti-revolucionario y anti-marxista la teoría genética de las cualidades innatas. El poder de la publicidad, del **advertising**, en América, se explica por lo demás a través de la inconsistencia interior y la pasividad del alma americana, que, en varios aspectos, presenta las características bidimensionales, no de la juventud, sino del infantilismo.

El comunismo soviético profesa oficialmente el ateismo. América no ha llegado a tanto, pero sin percibirlo -y aun estando convencida incluso de lo contrario- se desliza a lo largo de una pendiente donde no subsiste nada de lo que incluso en el marco del catolicismo, tenía el sentido de una religión. Ya hemos visto a que se ha reducido la religiosidad en el protestantismo: habiendo rechazado todo principio de autoridad y de jerarquía, habiéndose liberado de todo interés metafísico, de dogmas, ritos, símbolos y sacramentos, se ha empobrecido en un simple moralismo que, en los países anglosajones puritanos y sobre todo en América pasa al servicio de la colectividad conformista.

Siegfried (6) señala justamente que la única verdadera religión americana es el calvinismo, el cual profesa que "la célula verdadera del organismo social... no es el individuo, sino el grupo". La fortuna es considerada como un signo de elección divina, siendo "difícil distinguir la aspiración religiosa de la persecución de la riqueza". Se

admite así como moral y deseable que el espíritu religioso se convierta en un factor de progreso social y de desarrollo económico. En consecuencia, las virtudes necesarias para la persecución de fines sobrenaturales terminan por aparecer inútiles e incluso nocivas. A los ojos de un americano puro, el asceta no es más que un hombre que pierde su tiempo, un parásito de la sociedad; el héroe en el sentido antiguo no es más que una especie de loco peligroso que conviene eliminar recurriendo a oportunas profilaxis pacifistas y humanitarias, mientras que el moralista puritano y fanático está rodeado de una aureola resplandeciente.

Todo esto ¿está muy alejado del principio de Lenin consistente en barrer "toda concepción sobrenatural o de alguna forma ajena a los interes de clase", a destruir como un mal infeccioso todo vestigio de espiritualidad independiente? ¿no es aprovechando la misma mística del hombre "terrestrificado" y todopoderoso que toma forma, en América como Rusia, la ideología del mesianismo técnico?

Hay otro punto sobre el cual conviene atraer la atención. Con la NEP, no se ha abolido el capitalismo privado en Rusia, más que para sustituirlo por un capitalismo de Estado, capitalismo centralizado sin capitalistas visibles, lanzado, por así decirlo, en una empresa gigantesca a fondo perdido. Teóricamente, todo ciudadano soviético es simultáneamente obrero y accionista del trust omnipotente y universal del Estado proletario. Prácticamente, sin embargo, es un accionista que no percibe dividendos: fuera de lo que recibe para vivir, el producto de su trabajo va inmediatamente al Partido que lo relanza en otras empresas sin permitir nunca que sea acumulado por el individuo, esforzándose por el contrario para que resulte un poder cada vez más grande del hombre colectivo, conforme a los planes de la revolución y de la subversión mundiales. Si se recuerda lo que hemos dicho a propósito de la ascesis capitalista -fenómeno sobre todo americano-, o sobre la riqueza que, en lugar de ser el fin del trabajo y el instrumento para una grandeza extra-económica o simplemente para el libre placer del individuo, se convierte en América, en el medio de producir un nuevo trabajo, una nueva riqueza y así sucesivamente, mediante procedimientos en cadena que van cada vez más lejos y no admiten tregua, llegamos así de nuevo a constatatar que en América, aquí y allí, de forma espontánea y en un régimen de "libertad", se afirma un estilo idéntico al que, de una forma sombría y violenta, las estructuras centralizadas de Rusia soviética están en vías de realizar. Así, en la talla inquietante de las metrópolis americanas donde el individuo, convertido en "nómada del asfalto", toma conciencia de su nulidad infinita ante el reino inmenso de la cantidad, ante los grupos, los trusts y los **standars** todopoderosos, la jungla tentacular de los rascacielos y de las fábricas, mientras que los dominadores son encadenados a las mismas cosas que

dominan, lo colectivo se manifiesta primeramente y bajo una forma aún más desprovista de rostro que en la tiranía ejercida por el régimen soviético sobre elementos primitivos y amenudo apáticos.

La standarización intelectual, el conformismo, la "moralización" obligatoria y organizada en grande sobre bases puritanas, son fenómenos típicamente americanos, pero que encajan sin embargo con el ideal soviético de un "pensamiento de Estado" válido para toda la colectividad. Se ha señalado con razón que todo americano -llámese Wilson o Roosevelt, Bryan o Rockefeller- es un evangelista que no puede dejar a sus semejantes tranquilos, que considera como su deber constante predicar y convertir, purificar, elevar a cada uno al nivel moral "standard" de los Estados Unidos, del cual no se duda que sea el más elevado. Se ha empezado por el abolicionismo en la guerra de Secesión, y se ha terminado por la doble "cruzada" democrática wilsoniana y rooseveltiana. Pero, incluso a una escala más pequeña, se trate de la prohibición, de la propaganda feminista, pacifista, naturista, del apostolado eugenésico y así sucesivamente, el espíritu sigue siendo el mismo, es siempre la misma voluntad de standarización, la intrusión insolente de lo colectivo y lo social en la esfera individual. Es absolutamente falso pretender que el alma americana sea "abierta" y sin prejuicios: no hay otra con tantos tabúes. Pero los asimila de tal forma, que termina por no percibirlos.

Ya hemos dicho que una de las razones del interés que tiene la ideología bolchevique por América, es la importante contribución que la técnica aporta, en este tipo de civilización, al ideal de la despersonalización. El "standard" moral corresponde al "standard" práctico del americano. El "confort" al alcance de todos y la superproducción que caracterizan América han sido pagados con un trágico precio: millones de hombres reducidos al automatismo en el trabajo, a una especialización a ultranza que restringe el campo mental y embota toda sensibilidad. En lugar del antiguo artesano, para quien todo oficio era un arte, de forma que todo objeto llevaba la marca de su personalidad y, en todo caso, era producto de sus propias manos, suponía un conocimiento personal, directo, cualitativo de este oficio, estamos ahora ante una "horda de parias que sirven estúpidamente a los mecanismo de los cuales uno solo, aquel que los repara, conoce sus secretos, con gestos casi tan automáticos y uniformes como los movimientos de sus máquinas". Stalin y Ford se dan aqui la mano y, naturalmente, se establece un circuito: la standarización inherente a todo producto mecánico y cuantitativo determina e impone la standarización de quien lo consume, la uniformidad de los gustos y la reducción progresiva a algunos tipos, conforme a las tendencias que se manifiestan directamente en la mentalidad. Y todo, en América,

converge en este fin: el conformismo bajo la forma de **matter-fact, likemindedness** es, sobre todos los planos, la consigna. Así, cuando los diques no se rompen por el fenómeno de la criminalidad organizada y por otras formas salvajes de "super-compensación" (ya hemos hecho alusión a la **beat generation**), el alma americana, aligerada por todos los medios del peso de una vida responsable de sí misma, llevada hacia la sensibilidad y la acción sobrelos railes ya colocados, claros y duros de Babbitt, se convierte en simple y natural como puede serlo una legumbre, sólidamente protegida contra toda preocupación trascendente por las ojeras del "ideal animal" y de la visión moralista, optimista y deportiva del mundo.

Se podría hablar, en lo que concierne a la masa de los americanos, de una refutación en grande del principio cartesiano **"cogito, ergo sum"**: "no piensan, pero son", "son", incluso, a menudo, como seres peligrosos y en ocasiones sucede que su primitivismo supera con mucho el del eslavo que no se ha transformado enteramente en "hombre soviético".

La nivelación, naturalmente, se extiende también a los sexos. La emancipación soviética de la mujer concuerda con la que en América la idiotez feminista, extrayendo de la "democracia" todas sus consecuencias lógicas, había ya realizado desde hacia tiempo, en relación con la degradación materialista y utilitarista del hombre. Con los divorcios en cadena y en repetición, la desintegración de la familia prosigue en América a un ritmo análogo al que puede esperarse en una sociedad que no conoce más que "compañeros" y "compañeras" de los dos sexos; mujeres que, han abdicado en tanto que tales de sí mismas, creen elevarse asumiendo y ejerciendo una forma cualquiera de actividad masculina; mujeres que parecen ser castas en su impudicia, en el culto narcisista de su cuerpo e incluso en las perversiones más extremas, o que encuentran en el alcohol el medio de descargar energías reprimidas o desviadas de su naturaleza (7); hombres y chicas jóvenes, en fin que, en una promiscuidad amistosa y deportiva, parecen no conocer nada de la polaridad y el magnetismo elemental del sexo. Todo esto son fenómenos de pura marca americana, incluso si su difusión infecciosa en la casi totalidad del mundo, a partir de ahora, no permite prácticamente conocer el origen. En el estado actual de cosas, si existe, a este respecto, una diferencia, en relacion a la promiscuidad deseada por el comunismo, esta diferencia no es a favor de América; corresponde en efecto a la preponderancia del factor ginecocrático que se constata en América y en los países anglo- sajones en general,donde toda mujer y toda joven consideran como perfectamente natural que se le reconozca de derecho una especie de preeminencia y de intangibilidad moral.

En los inicios del bolchevismo, alguien había propuesto el ideal de una música hecha de ruidos colectivos para purificar también en este campo las concreciones sentimentales burguesas. Es esto lo que América ha realizado en grande y difundido en el mundo entero bajo la forma de un fenómeno extremadamente significativo: el **jazz**. En las grandes salas de las ciudades americanas donde centenares de parejas se sacuden concertadamente como muñecos epilépticos y automáticos al son de los ritmos sincopados de una música negra, es verdaderamente un "estado masas", la vida de un ser colectivo mecanizado, quien despierta (8). Hay pocos fenómenos que expresan, como este, la estructura general del mundo moderno en su última fase: esta estructura se caracteriza, en efecto, por la coexistencia de un elemento mecánico, sin alma, esencialmente hecho de movimiento y de un elemento primitivista y sub-personal que arrastra al hombre a un clima de sensaciones turbulentas ("un bosque petrificado en el cual actúa el caos" H. Miller). Además, algunas representaciones "teatralizadas" del despertar del mundo proletario, que formaban parte del programa bolchevique, y han sido realizados, aquí y allí, como medio de activación sistemática de masas, tienen desde hace tiempo su equivalente, sobre una escala mayor y bajo una forma expontánea, en América: es el delirio insensato por los espectáculos deportivos, centrados en la degradación plebeya y materialista del culto a la acción, fenómeno de irrupción de lo colectivo y de regresión en lo colectivo, que por otra parte, como se sabe, han franqueado desde hace tiempo el océano.
El americano Walt Whitman, poeta y místico de las democracias sin rostro, puede ser considerado como un precursor de esta "poesía colectiva" incitando a la acción, que, como hemos dicho, es uno de los ideales del comunismo y forma parte de su programa. Es, en el fondo, el lirismo de este tipo que impregna numerosos aspectos de la vida americana: deporte, activismo, producción, servicio. Así como en la URSS basta esperar que los desarrollos adecuados disuelvan los residuos primitivos y caóticos del alma eslava, en los Estados Unidos hay que esperar solo, que los residuos individualistas del espíritu de los **rangers**, pioneros del Oeste, y de lo que se desencadena aun y busca una compensación en la gesta de los gansters, los existencialistas anárquicos, y otros fenómenos del mismo género, sean reducidos y recuperados en la corriente central.

Si el marco de esta obra lo permitiera, sería fácil aclarar otros puntos de correspondencia, permitiendo ver en Rusia y América **dos caras de una misma cosa**, dos movimientos correspondientes a los dos mayores centros de poder del mundo que convergen en su obra de destrucción. La una, realidad en vías de formación, bajo el puño de hierro de una dictadura, a través de una estatización y una racionalización integrales. La otra, realización expontánea (y por ello aun más preocupante) de una

humanidad que acepta ser y **quiere** ser lo que es, que se siente sana, libre y fuerte y llega sola al mismo punto, sin sombra casi personificada del "hombre colectivo" que sin embargo lo tiene en su red, sin el compromiso fanático-fatalista del eslavo comunista. Pero tras una y otra "civilización" tras una y otra grandeza, aquel que sabe ver reconoce los rasgos del advenimiento de la "Bestia sin Nombre".

A pesar de esto, existen quienes siguen defendiendo la idea de que la "democracia" americana es el antídoto del comunismo soviético, el otro término de la alternativa autotitulada "mundo libre". Se reconoce en general el peligro cuando se presenta bajo la forma de un ataque brutal, físico, exterior; no se le conoce, cuando sigue vias interiores. Desde hace tiempo ya, Europa sufre la influencia de América, y por tanto, la acción corruptora de los valores y de los ideales propios al mundo norte-americano. Esto por una especie de cotragolpe fatal. En efecto, como se ha dicho con razón, América no representa más que un "extremo Occidente", el desarrollo ulterior, hasta el absurdo de las tendencias de base de la civilización moderna, en general. Es por ello que una verdadera resistencia es imposible cuando se mantienen los principios de esta civilización y sobre todo el espejismo de la técnica y de la producción. Con el desarrollo de esta influencia aceleradora, podría suceder que el cierre de la tenaza de Oriente y Occidente en torno a una Europa que, tras la segunda guerra mundial, privada a partir de toda idea verdadera, ha cesado, políticamente también, de tener el rango de una potencia autónoma y hegemónica mundial, podría suceder, decimos, que no se experimente siquiera el sentimiento de una capitulación. El hundimiento final podrá no tener siquiera los caracteres de una tragedia.

El mundo comunista y America, en su certidumbre de estar investidos de una misión universal, expresan una realidad de hecho. Como hemos dicho, un conflicto eventual entre los dos países correspondería, en el plano de la subversión mundial, a la última de las operaciones violentas, e implicaría el holocausto bestial de millones de vidas humanas, para que se realizara completamente la última fase de involución y descenso del poder, hasta la más baja de las antiguas castas, y el advenimiento de una humanidad colectivizada. Y aun cuando no se verificase tal catástrofe temida por algunos, resultante de la utilización de armas atómicas, al cumplirse este destino, toda esta civilización de titanes, de metrópolis de acero, de vidrio y cemento, de masas pululantes, de álgebra y de máquinas encadenadoras de fuerzas de la materia, de dominadores de cielos y océanos, aparecerá como un mundo que oscila en su órbita y tiende a disolverse para alejarse y perderse definitivamente en los espacios, donde no existe ninguna luz, fuera de aquella siniestra que nacerá de la aceleración de su propia caida.