

OSWALD
SPENGLER

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE I



Lectulandia

La decadencia de Occidente se editó por primera vez en España en 1923. Oswald Spengler había comenzado a escribir esta obra cuando la Primera Guerra Mundial interrumpió su tarea, y claro, la extendió, en varios sentidos. Ortega firma el prólogo de la edición española y escribe, casi de paso hacia otra reflexión: «... la guerra mundial, que no ha sido tan mundial como se dice...»; con ello se hace eco del punto de vista/palanca que el autor propone como explicación de su trabajo: Occidente no lo es todo y, además, se acaba. Y lo demuestra. Spengler maneja una ingente cantidad de información: baraja números, música, catedrales e hipótesis científicas con lo mágico, el sino y las eternas preguntas sin respuesta del hombre; sitúa su luz sobre los hechos en ángulos distintos de los acostumbrados y ilumina diferentes aspectos de las mismas cosas. Para él la historia está habitada de seres/culturas que nacen, crecen, se multiplican y mueren. Un monumental intento de establecer una filosofía de la Historia que establezca un marco global de comprensión de los hombres y las sociedades en el transcurso del tiempo. El primer tomo se publicó en 1918 y el segundo en 1922.

Lectulandia

Oswald Spengler

La decadencia de Occidente I

ePub r1.0

Titivillus 01.01.16

PROEMIO

En los últimos años se oye por dondequiera un monótono treno sobre la cultura fracasada y concluida. Filisteos de todas las lenguas y todas las observancias se inclinan ficticiamente compungidos sobre el cadáver de esa cultura, que ellos no han engendrado ni nutrido. La guerra mundial, que no ha sido tan mundial como se dice, parece ser el síntoma y, al par, la causa de la defunción.

La verdad es que no se comprende cómo una guerra puede destruir la cultura. Lo más a que puede aspirar el bélico suceso es a suprimir las personas que la crean o transmiten, pero la cultura misma queda siempre intacta de la espada y el plomo. Ni se sospecha de qué otro modo pueda sucumbir una cultura que no sea por propia detención, dejando de producir nuevos pensamientos y nuevas normas. Mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural.

Y, en efecto, lejos de existir este, acontece que, al menos, la ciencia experimenta en nuestros días un incomparable crecimiento de vitalidad. Desde 1900, coincidiendo peregrinamente con la fecha inicial del nuevo siglo, comienzan a elevarse sobre el horizonte intelectual pensamientos de nueva trayectoria. Esporádicamente, sin percibir su radical parentesco, aparecen en unas y otras ciencias teóricas que se caracterizan por disentir de las dominantes en el siglo XIX y lograr su superación. Nadie hasta ahora se había fijado en que todas esas ideas que se hallan en su hora de oriente, a pesar de referirse a los asuntos más disparejos, poseen una fisonomía común, una rara y sugestiva unidad de estilo.

Desde hace tiempo sostengo en mis escritos que existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros. La ideología del siglo XIX, vista desde ese organismo, parece una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inteligente y sin remedio periclitada.

Esto, que era en mis escritos poco más que una privada afirmación, podrá recibir ahora una prueba brillante con la *Biblioteca de Ideas del siglo XX*.

En ella reúno las obras más características del tiempo nuevo, donde principian su vida pensamientos antes no pensados. Desde la matemática a la estética y la historia, procurará esta colección mostrar el nuevo espíritu labrando su miel futura sobre toda la flora intelectual. Claro es que tratándose de una ideología en plena mocedad, no podrá pedirse que existan ya tratados clásicos donde aparezca con una perfección sistemática. Es más; algunos de estos libros contienen, junto a las ideas de nuevo perfil, residuos de la antigua manera, y como las naves al ganar la ribera, mientras hincan ya la proa en la arena, aún se hunde su timón en la marina.

*

El libro de Oswald Spengler LA DECADENCIA DE OCCIDENTE es, sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años. El primer tomo se publicó

en julio de 1918: en abril de 1922 se habían vendido en Alemania 53.000 ejemplares, y en la misma fecha se imprimían 50.000 del segundo tomo. No hay duda de que influyeron en tal fortuna la ocasión y el título. Alemania derrotada sentía una transitoria depresión que el título del libro venía a acariciar, dándole una especie de consagración ideológica.

Sin embargo, conforme el tiempo avanzaba se ha ido viendo que la obra de Spengler no necesitaba apoyarse en la anecdótica coincidencia con un estado fugaz de la opinión pública alemana. Es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época. Hasta tal punto es así, que una de las graves faltas del estilo de Spengler es presentar como exclusivas y propias suyas ideas que, con más o menos mesura, habían sido expresadas antes por otros. Puede decirse que casi todos los temas fundamentales de Spengler le son ajenos, sin bien es preciso reconocer que ha adquirido sobre ellos el derecho de cuño. Spengler es un poderoso acuñador de ideas, y quienquiera penetre en las tupidas páginas de este libro se sentirá sacudido una y otra vez por el eléctrico dramatismo de que las ideas se cargan cuando son fuertemente pensadas.

¿Qué es la obra de Spengler? Ante todo, una filosofía de la historia. Los que siguen la publicación de esta biblioteca habrán podido advertir que la física de Einstein y la biología de Uexküll coinciden, por lo pronto, en un rasgo que ahora reaparece en Spengler y más tarde veremos en la nueva estética, en la ética, en la pura matemática. Este rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo xx, consiste en la autonomía de cada disciplina. Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uexküll y Driesch bogan hacia una biología que sea solo biología y no física aplicada a los organismos. Pues bien: desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo xix se seguía una propensión inversa: parecía obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos; Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía, Chamberlain, de la antropología, Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no hay una realidad última y propiamente histórica.

Por otra parte, los historiadores de profesión, desentendiéndose de aquellas teorías, se limitan a coleccionar los «hechos» históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero ¿«hechos» como este son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta, caemos en la cuenta de que su muerte es solo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo i antes de Jesucristo. Pero el siglo i no es comprensible sin el siglo ii, sin toda la existencia romana desde los tiempos

primeros. De este modo se advierte que el «hecho» de la muerte de César solo es históricamente real, es decir, solo es lo que en verdad es, solo está completo, cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo que es la vida toda del pueblo romano. Los «hechos» son solo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Esta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos. Más aún: que «hechos» acontezcan depende, en parte, del azar. Las heridas de César pudieron no ser mortales. Sin embargo, la significación histórica del atentado hubiera sido la misma.

Quiero decir que la realidad histórica latente de que el acto de Bruto surgió, como la fruta en el árbol, permanece idéntica más allá de la zona de los «hechos» —piel de la historia— en que la casualidad interviene. En este sentido es preciso decir que la realidad histórica no solo es fuente de los «hechos» que efectivamente han acontecido, sino también de otros muchos que con otro coeficiente de azar fueron posibles. ¡De tal modo rebosa la realidad histórica el área superficial de los «hechos»!

No basta, pues, con la historia de los historiadores. Spengler cree descubrir la verdadera sustancia, el verdadero «objeto» histórico, en la «cultura». La «cultura», esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. Spengler enumera hasta nueve culturas, cuya existencia ha ido sucesivamente llenando el tiempo histórico. Las «culturas» tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas —dice—. Y, como estas, tienen su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en la decrepitud.

Estamos hoy alojados en el último estadio —en la vejez, consunción o «decadencia» (*Untergang*)— de una de estas culturas: la occidental. De aquí el título del libro.

La riqueza y problematismo de las ideas spenglerianas impide que yo ahora intente ni un resumen ni una crítica. En otro lugar espero ocuparme largamente de esta obra, ya que su presente versión me permitirá darla por conocida de los lectores hispanoamericanos.

Solo añadiré dos palabras sobre esta traducción: el señor García Morente ha hecho un enorme y cuidadoso esfuerzo para conseguir transvasar al odre castellano la prosa de Spengler. El estilo del autor, su terminología, son tan bravamente tudescos que no era empresa dulce hallar sus equivalencias españolas. Yo mismo he colaborado un poco en la dura faena de esta versión. Hoy, al ofrecerla al público, me complace, sin embargo, pensar que, sin hallarse exenta de defectos, esta adaptación del libro alemán conserva fielmente el sentido y aun el gesto literario del original sin perder nada de su claridad. Cuando esta falta, puede el lector estar seguro de que no sobra en el texto alemán, y si alguna frase es equívoca en español, lo es también, y con idéntica ambigüedad, en tudesco.

*Cuando en el infinito lo idéntico
a compás eternamente fluye,
la bóveda de mil claves
las encaja con fuerza unas en otras.
Brotan a torrentes de todas las cosas la alegría de vivir,
de la estrella más pequeña como de la más grande,
y todo afán, toda porfía,
es paz eterna en el seno de Dios Nuestro Señor.*

GOETHE

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN ALEMANA

Este libro, resultado de tres años de labor, estaba ya terminado en su primera redacción cuando estalló la gran guerra. Hasta la primavera de 1917 seguí corrigiéndolo, añadiendo detalles y aclarando algunas de sus partes. Las coyunturas tan extraordinarias de estos últimos tiempos han ido demorando su publicación.

Aun cuando trata de una filosofía general de la historia, constituye, sin embargo, un comentario, en sentido profundo, a la gran época bajo cuyo signo se han formado sus ideas directrices.

El título, decidido desde 1912, designa con estricta terminología, y correspondiendo a la decadencia u ocaso de la «Antigüedad», una fase de la historia universal que comprende varios siglos y en cuyos comienzos nos encontramos al presente.

Los acontecimientos han confirmado mucho y no han refutado nada de lo que digo. Más bien han revelado que estas ideas tenían que surgir precisamente ahora y en Alemania, y que la guerra misma era uno de los supuestos necesarios para que se llegase a predecir en sus menores rasgos la nueva imagen del mundo.

Se trata, en efecto, según mi convicción, no de una filosofía más, como hay tantas posibles, fundadas y justificadas solo por la lógica, sino de la filosofía de nuestro tiempo, filosofía en cierta manera espontánea y presentida confusamente por todos. Puedo decir esto sin presunción. Una idea históricamente necesaria, una idea que no cae en una época, sino que hace época, es solo un sentido limitado propiedad de quien la engendra. Pertenece al tiempo; actúa inconsciente en el pensamiento de todos, y solo su concepción personal, contingente, sin la cual no sería posible ninguna filosofía, es, con sus flaquezas y sus ventajas, lo que constituye el sino —y la buena fortuna— de un individuo.

Me resta únicamente expresar el deseo de que este libro no desmerezca por completo de los esfuerzos militares de Alemania.

OSWALD SPENGLER
Múnich, diciembre de 1917

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN ALEMANA

Habiendo llegado al término de este libro, que empezó siendo un breve bosquejo y se ha convertido, al cabo de diez años, en una obra de conjunto, cuya extensión ha superado todas mis previsiones, cúmpleme volver la mirada hacia atrás y explicar cuáles han sido mis propósitos, qué es lo que he conseguido, cómo lo he hallado y cuál es la actitud que hoy mantengo.

En la Introducción a la edición de 1918 —un fragmento en lo externo como en lo interno— hube de decir que, a mi entender, este libro contenía la fórmula de un pensamiento que, una vez expuesto, no podría ser atacado. Pero hubiera debido decir: una vez comprendido. En efecto, para ello hace falta, según voy viendo —y no solo en este caso, sino en general en la historia del pensamiento—, una nueva generación, que *nazca* con las disposiciones necesarias.

Dije también entonces que se trataba de un primer ensayo, con los defectos inherentes a todos los ensayos, incompleto y no exento seguramente de contradicciones internas. Esta observación no ha sido tomada tan en serio como fue hecha, ni mucho menos. El que haya penetrado hasta las raíces más profundas del pensamiento vivo, sabrá que no nos es dado conocer sin contradicción los últimos fundamentos de la vida. Un pensador es un hombre cuyo destino consiste en representar simbólicamente su tiempo por medio de sus intuiciones y conceptos personales. No puede elegir. Piensa como tiene que pensar, y lo verdadero para él es, en último término, lo que con él ha nacido, constituyendo la imagen de su mundo. La verdad no la construye él, sino que la descubre en sí mismo. La verdad es el pensador mismo; es su esencia propia reducida a palabras, el sentido de su personalidad vaciado en una doctrina. Y la verdad es inmutable para toda su vida, porque es *idéntica* a su vida. Lo único *necesario* es este simbolismo, vaso y expresión de la historia humana. La labor filosófica profesional es superflua y solo sirve para alargar las listas bibliográficas.

Así, pues, el núcleo de lo que he encontrado, solo puedo calificarlo de «verdadero», es decir, de verdadero para mí y, según creo, también para los espíritus directores del futuro; pero no de verdadero «en sí», esto es, independientemente de las condiciones impuestas por la sangre y por la historia, pues tales «verdades» no existen. Mas lo que *escribí* en la tormentosa impetuosidad de aquellos años era, sin duda, una manifestación muy imperfecta de lo que aparecía claramente ante mis ojos; y en los años siguientes ha consistido mi labor en ordenar los hechos y en dar a la expresión verbal de mis pensamientos la forma más penetrante que me ha sido posible conseguir.

Nada se acaba nunca plenamente; la vida misma no se acaba hasta la muerte. Pero he vuelto sobre las partes más antiguas del libro y he intentado elevarlas a la misma altitud de exposición intuitiva a que hoy he llegado. Y ahora me despido definitivamente de este trabajo, con sus esperanzas y sus decepciones, sus cualidades

y sus defectos.

El resultado ha sido feliz *para mí*, y también para otros, a juzgar por los efectos que comienzan lentamente a producirse en amplias esferas del saber. Por eso debo acentuar con energía los límites que me he impuesto yo mismo en este libro. No se busque todo en él. Solo contiene *un aspecto* de lo que tengo ante mis ojos, una visión nueva *de la historia y solo de ella*, una *filosofía del sino*, la primera de su clase. Es intuitivo en todas sus partes. Está escrito en un lenguaje que trata de reproducir con imágenes sensibles las cosas y las relaciones, en lugar de sustituirlas por series de conceptos. Se dirige solamente a aquellos lectores que saben también dar vida a los sonidos verbales y a las imágenes. Esto es difícil, ciertamente, sobre todo cuando la veneración del misterio —la veneración de Goethe— nos impide trocar las intuiciones profundas por los análisis de conceptos.

Se ha clamado sobre el pesimismo de mi libro. Es el clamor de los eternos rezagados, que persiguen cuantos pensamientos se brindan a los que en la vanguardia buscan la senda del futuro. Pero yo no he escrito para los que toman por una hazaña el cavilar sobre la esencia de las hazañas. El que define no sabe lo que es el sino.

Comprender el mundo es, para mí, *estar a la altura* del mundo. Esencial es la *dureza* de la vida, no el concepto de la vida, como enseña la filosofía a lo avestruz del idealismo. El que no se deje deslumbrar por los conceptos, no tendrá la sensación de que esto sea pesimismo. Los demás no me preocupan. Para los lectores serios que quieran tener una *visión*, no una definición, de la vida, he citado en nota algunas obras que no tenían cabida en el texto, dada su forma harto concisa, y que podrán orientarlos sobre temas de nuestro conocimiento que se hallan algo apartados.

Para terminar, no puedo por menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche, los problemas. Y para reducir a una fórmula mi relación con los dos citados, diré que yo he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz. Goethe, empero, fue, por su modo de pensar, un discípulo de Leibniz, sin saberlo. De suerte que este caudal de ideas que, para mi propia sorpresa, se me ha venido a las manos, me aparece como algo que, a pesar de la miseria y el asco de estos últimos años, quiero designar, orgulloso, con el nombre de: *una filosofía alemana*.

OSWALD SPENGLER

Blankenburgo, en el Harz, diciembre de 1922

INTRODUCCIÓN

En este libro se acomete por vez primera el intento de predecir la historia. Pretende vislumbrar el destino de una cultura, la única de la Tierra que se halla hoy camino de la plenitud: la cultura de América y de Europa occidental. Se trata, digo, de perseguirla en aquellos estadios de su desarrollo que todavía no han transcurrido.

Nadie hasta ahora ha parado mientes en la posibilidad de resolver problema de tan enorme trascendencia, y si alguna vez fue intentado, no se conocieron bien los medios propios para tratarlo o se usó de ellos en forma deficiente.

¿Hay una lógica de la historia? ¿Hay más allá de los hechos singulares, que son contingentes e imprevisibles, una estructura de la humanidad histórica, por decirlo así, metafísica, que sea en lo esencial independiente de las manifestaciones políticoespirituales tan patentes y de todos conocidas? ¿Una estructura que es, en rigor, la generadora de esa otra menos profunda? ¿No ocurre que los grandes monumentos de la historia universal se presentan siempre ante la pupila inteligente con una configuración que permite deducir ciertas conclusiones? Y si esto es así, ¿cuáles son los límites de tales deducciones? ¿Es posible descubrir en la vida misma —porque historia humana no es sino el conjunto de enormes ciclos vitales, cada cual con un yo y una personalidad, que el mismo lenguaje usual concibe indeliberadamente como individuos de orden superior, activos y pensantes y llama «la Antigüedad», «la cultura china» o «la civilización moderna»—, es posible, digo, descubrir en la vida misma los estadios por que ha de pasar y un orden en ellos que no admite excepción?

Los conceptos fundamentales de todo lo orgánico: nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida, ¿no tendrán también en esta esfera un sentido riguroso que nadie aún ha desentrañado? ¿No habrá, en suma, a la base de todo lo histórico, ciertas protoformas biográficas universales?

La decadencia de Occidente, que, por lo pronto, no es sino un fenómeno limitado en lugar y tiempo, como lo es su correspondiente la decadencia de la «Antigüedad», resulta, pues, un tema filosófico que, considerado en todo su peso, implica todos los grandes problemas de la realidad.

Si queremos saber en qué forma se está verificando la extinción de la cultura occidental, habrá que averiguar primero qué sea cultura; en qué relación se halle la cultura con la historia visible, con la vida, con el alma, con la naturaleza, con el espíritu; en qué formas se manifieste, y hasta qué punto sean esas formas —pueblos, idiomas y épocas, batallas e ideas, Estados y dioses, artes y obras, ciencias, derechos, organizaciones económicas y concepciones del universo, grandes hombres y grandes acontecimientos— símbolos y, por lo tanto, cuál deba ser su interpretación legítima.

2

El medio por el cual concebimos las formas muertas es la ley matemática. El medio por el cual comprendemos las formas vivientes es la analogía. De esta suerte distinguimos en el mundo polaridad y periodicidad.

Siempre se ha tenido conciencia de que el número de las formas en que se manifiesta la historia es limitado; de que las edades, las épocas, las situaciones, las personas, se repiten en forma típica. Al estudiar la aparición de Napoleón, raro es que no se dirija una mirada a César y otra a Alejandro; la primera de estas miradas es, como veremos, morfológicamente inadmisibile; la segunda es, en cambio, certera. Napoleón mismo advirtió que su posición tenía ciertas afinidades con la de Carlomagno. La Convención hablaba de Cartago, refiriéndose a Inglaterra; y los jacobinos se llamaban a sí mismos romanos. Se ha comparado, con muy diferente legitimidad, a Florencia con Atenas, a Buda con Cristo, al cristianismo primitivo con el socialismo moderno, a los potentados financieros del tiempo de César con los yanquis. Petrarca, que fue el primer arqueólogo apasionado —la arqueología misma es una expresión del sentimiento de que la historia se repite—, pensaba en Cicerón al pensar en sí mismo; y no hace mucho tiempo, Cecil Rhodes, el organizador del África inglesa del sur, el que poseía en su biblioteca las antiguas biografías de los césares, traducidas expresamente para él, pensaba en el emperador Adriano, al pensar en sí mismo. La desdicha de Carlos XII de Suecia fue que desde muy joven llevó en el bolsillo la *Vida de Alejandro*, por Curcio Rufo, y quiso copiar a este conquistador.

Federico el Grande, en sus escritos políticos —como las *Considérations*, de 1738 —, se mueve con seguridad perfecta entre analogías, para formular su concepto de la situación política del mundo; por ejemplo, cuando compara a los franceses con los macedonios del tiempo de Filipo y a los alemanes con los griegos. «Ya las Termópilas de Alemania, Alsacia y Lorena, hállanse en manos de Filipo». Quedaba perfectamente definida de ese modo la política del cardenal Fleury. En el mismo lugar encontramos la comparación entre la política de las Casas de Habsburgo y de Borbón y las proscripciones de Antonio y Octaviano.

Pero todo esto no pasa de ser fragmentado y caprichoso. Obedece generalmente a un momentáneo afán de expresarse en forma poética e ingeniosa, más que a un profundo sentido de la forma histórica.

Así sucede que los paralelos de Ranke, maestro de la analogía ingeniosa, entre Ciájares y Enrique I, entre las invasiones de los cimbrios y las de los magiares, son insignificantes en sentido morfológico; y no vale mucho más tampoco la tan repetida comparación entre las ciudades-Estados de los griegos y las repúblicas del Renacimiento. En cambio, el paralelo entre Alcibíades y Napoleón es de una

exactitud profunda, aunque fortuita. Ranke, como otros muchos, ha seguido en esto cierto gusto plutarquiano, es decir, cierto romanticismo vulgar, que se limita a considerar la semejanza de la escena en el teatro del mundo; pero sin darle el sentido estricto del matemático, que conoce la íntima afinidad de dos grupos de ecuaciones diferenciales, en las cuales el lego no ve sino diferencias.

Adviértese fácilmente que, en el fondo, es el capricho y no una idea, no el sentimiento de una necesidad, el que determina la elección de estos cuadros. Estamos todavía muy lejos de poseer una *técnica* de la comparación. Precisamente hoy se producen comparaciones al por mayor, pero sin plan y sin nexo; y si alguna vez son certeras en un sentido profundo, que luego fijaremos, ello se debe al azar, rara vez al instinto, y nunca a un principio. A nadie se le ha ocurrido todavía instituir un *método* en esta cuestión. Nadie ha sospechado siquiera que hay aquí un manantial, el único de donde puede surgir una gran solución para el problema de la historia.

Las comparaciones podrían ser la ventura del pensamiento histórico, ya que sirven para manifestar la estructura orgánica del proceso de la historia. Para ello sería preciso afinar su técnica, sometiéndola a una idea comprensiva que la condujese hasta un grado de necesidad exento de vacilaciones, hasta la lógica maestría. Pero las comparaciones no han sido hasta ahora más que una desdicha; pues tenidas por simple *cuestión* de gustos, han eximido al historiador de la intuición y del esfuerzo necesarios para reconocer en el lenguaje de *las formas* históricas y su análisis el problema más difícil e inmediato, un problema que se encuentra, no ya sin resolver, pero ni siquiera comprendido todavía. Las comparaciones han sido unas veces superficiales, como cuando se ha llamado a César el fundador de una *Gaceta* oficial de Roma, o cuando, lo que es peor, se han puesto nombres de moda, como socialismo, impresionismo, capitalismo, clericalismo, a fenómenos de la existencia antigua, tan lejanos y complicados, tan íntimamente heterogéneos de nuestro modo de ser actual. Otras veces han consistido en extrañas tergiversaciones, como el culto tributado por el Club de los Jacobinos a Bruto, millonario y usurero, que, en nombre de una ideología oligárquica y con aplauso del Senado patricio, había apuñalado al hombre de la democracia^[1].

3

Nuestra tarea, pues, se amplifica. Al principio abarcaba solo un problema particular de la civilización moderna, y ahora se convierte en una filosofía enteramente nueva, la filosofía del porvenir, si es que de nuestro suelo, metafísicamente exhausto, puede aún brotar una. Esta filosofía es la única que puede contarse al menos entre las *posibilidades* que aún quedan al espíritu occidental en sus postreros estadios. Nuestra tarea se agranda hasta convertirse en la *idea de una*

morfología de la historia universal, del universo como historia. En oposición a la morfología de la naturaleza, tema único, hasta hoy, de la filosofía, comprenderá todas las formas y movimientos del mundo, en su significación última y más profunda; pero ordenándolas muy de otra manera, a fin de constituir, no un panorama de las cosas conocidas, sino un cuadro de la vida misma, no de lo que se ha producido, sino del producirse mismo.

¡El *universo como historia*, comprendido, intuitivo, elaborado en oposición al *universo como naturaleza*! Es este un nuevo aspecto de la existencia humana, cuya aplicación práctica y teórica no ha sido nunca hecha hasta hoy. Y aunque se haya quizá sentido y a veces sospechado, nunca se arriesgó nadie a precisarla con todas sus consecuencias. Se manifiestan aquí dos maneras posibles, para el hombre, de poseer y vivir su derredor. Yo distingo radicalmente según su forma, no según su sustancia, la impresión orgánica de la impresión mecánica que el mundo produce; el conjunto de las formas, del conjunto de las leyes; la imagen y el símbolo, de la fórmula y el sistema; la realidad singular, de la posibilidad general; el fin que persigue la imaginación ordenando las cosas según un plan, y el que establece la experiencia en sus análisis prácticos; o, para declarar desde luego una contraposición muy importante y aun desconocida, el dominio del número *cronológico* y el del número *matemático*^[2].

En una investigación como esta no puede tratarse, por consiguiente, de tomar los sucesos politicoespirituales tal como se dejan ver a la faz del día, para ordenarlos según causa y efecto y perseguir su tendencia aparente, fácil de captar por medios intelectualistas. Este tratamiento —«pragmático»— de la historia no sería más que un pedazo de física disfrazada, cosa que los partidarios de la concepción materialista de la historia no ocultan, mientras sus adversarios no llegan a percatarse de la identidad de su método con el de aquellos. No se trata, pues, de determinar qué sean los hechos tangibles de la historia en sí y por sí, en cuanto fenómenos acontecidos en un tiempo; se trata de *desentrañar lo que por medio de su apariencia significan*. Los historiadores del presente creen que han realizado su cometido con aducir hechos singulares, religiosos, sociales y, a lo sumo, artísticos, para «ilustrar» el sentido político de una época. Pero olvidan lo decisivo; decisivo, efectivamente, en cuanto que la historia visible es expresión, signo, alma hecha forma. Todavía no he encontrado a nadie que haya acometido con seriedad el estudio de esas *afinidades morfológicas* que traban íntimamente las formas *todas* de una misma cultura; nadie que, saliéndose de la esfera de los hechos políticos, haya conocido a fondo los últimos y más profundos pensamientos matemáticos de los griegos, árabes, indios y europeos; el sentido de sus primeras ornamentaciones, de las formas primarias de su arquitectura, de su metafísica, de su dramática, de su lírica; los principios selectivos y la tendencia de sus artes mayores; las particularidades de su técnica artística y de la elección de materiales. Y mucho menos aún ha penetrado nadie la importancia decisiva de estas cuestiones para el problema de la forma histórica. ¿Quién sabe que

existe una profunda conexión formal entre el cálculo diferencial y el principio dinástico del Estado en la época de Luis XIV; o entre la antigua forma política de la *polis* (ciudad) y la geometría euclidiana; o entre la perspectiva del espacio, en la pintura occidental, y la superación del espacio por ferrocarriles, teléfonos y armamentos; o entre la música instrumental contrapuntística y el sistema económico del crédito? Incluso los factores más reales de la política, considerados en esta perspectiva, adquieren un carácter simbólico y hasta metafísico. Y acaso por vez primera sucede ahora que cosas tan varias como el sistema administrativo de Egipto, el sistema monetario antiguo, la geometría analítica, el cheque, el canal de Suez, la imprenta china, el ejército prusiano y la técnica romana de construir vías son parejamente entendidas como símbolos e interpretadas como tales.

En este punto se hace manifiesto que no existe todavía un arte bien definido del conocimiento histórico. Lo que recibe este nombre toma sus métodos casi exclusivamente de una esfera científica, que es la única en donde los métodos del conocimiento han llegado a una rigurosa perfección: la física. Los historiadores creen que llevan a cabo una investigación histórica cuando persiguen e indagan el nexo objetivo de causa y efecto. Y es sobremanera extraño que la filosofía de estilo añejo no haya pensado nunca en que puede haber para la inteligencia vigilante otro modo de enfrentarse con el mundo. Kant, que en su obra capital determinó las reglas formales del conocimiento, no tomó en consideración como objeto de la actividad intelectual más que a la *naturaleza*. Ni él mismo ni ningún otro pensador cayó en la cuenta de esta limitación. El saber es para Kant saber matemático. Cuando habla de formas innatas de la intuición y de categorías del entendimiento, no piensa nunca en que concebimos los fenómenos históricos con otros medios. Y Schopenhauer que, de modo harto significativo, conserva solo la causalidad de las categorías kantianas, habla de la historia con desprecio^[3]. Todavía no ha penetrado en nuestras fórmulas intelectuales la convicción de que, además de la necesidad que une la causa con el efecto —y que yo llamaría *lógica del espacio*—, hay en la vida otra necesidad: la necesidad orgánica *del sino* —*lógica del tiempo*—, que es un hecho de profunda certidumbre interior, un hecho que llena el pensamiento mitológico, religioso y artístico, un hecho que constituye el ser y núcleo de toda historia, en oposición a la naturaleza, pero que es inaccesible para las formas del conocimiento analizadas en la *Crítica de la razón pura*. La filosofía, como dice Galileo en un pasaje famoso de su *Saggiatore*, está *scritta in lingua matematica* en el gran libro de la naturaleza. Aún estamos aguardando al filósofo que conteste a estas preguntas: ¿En qué lengua está escrita la historia? ¿Cómo leerla?

La matemática y el principio de causalidad conducen a una ordenación naturalista de los fenómenos. La cronología y la idea del sino conducen a una ordenación histórica. Ambas ordenaciones abarcan el *mundo íntegro*. Solo varían los ojos en los cuales y por los cuales se realiza ese mundo.

Naturaleza es la forma en que el hombre de las culturas elevadas da unidad y significación a las impresiones inmediatas de sus sentidos. *Historia* es la forma en que su imaginación trata de comprender la existencia viviente del universo con relación a su propia vida, prestándole así una realidad más profunda. ¿Es el hombre capaz de constituir esas formas? ¿Cuál de ellas es la que domina en su conciencia vigilante? He aquí un problema primario de toda existencia humana. Hay para el hombre dos *posibilidades* de formar un mundo. Con esto queda dicho que no son necesariamente *realidades*. Por lo tanto, si nos preguntamos cuál sea el sentido de toda historia, habrá que resolver previamente una cuestión que hasta ahora no ha sido planteada. ¿Para *quién* hay historia? ¡Pregunta paradójica, a lo que parece! Sin duda hay historia para todos, por cuanto cada hombre, con la totalidad de su existencia vigilante, es miembro de la historia. Pero hay una gran diferencia entre vivir bajo la impresión continua de que la propia vida es un elemento de un ciclo vital mucho más amplio, que se extiende sobre siglos o milenios, y sentir la vida como algo completo, redondo, bien delimitado. Es seguro que para esta última clase de conciencia no hay historia universal, no existe *el universo como historia*.

¿Y qué ocurrirá cuando toda una cultura, cuando un alma colectiva se desarrolla según este espíritu ahistórico? ¿Cómo ha de aparecerle la realidad, el mundo, la vida? En la conciencia que los helenos tenían del universo, todo lo vivido, no solo el propio y personal pasado, sino el pasado universal, convertíase al punto en un segundo plano intemporal, inmóvil, de forma mítica, que servía de fondo al presente momentáneo; de tal suerte, que la historia de Alejandro Magno, aun antes de morir este rey, comenzó a fundirse, para el sentir antiguo, con la leyenda de Dioniso, y que César consideraba su descendencia de Venus como cosa, por lo menos, absurda. Ante esto habremos de confesar que a nosotros, hombres de Occidente, teniendo como tenemos un fuerte sentimiento de las distancias en el tiempo, nos es casi imposible revivir tales estados de alma. Mas no por eso nos es lícito prescindir, sin más ni más, de este hecho, cuando nos situamos frente al problema de la historia.

Lo que para el individuo significan los diarios íntimos, las autobiografías, las confesiones, significa para el alma de culturas enteras la investigación histórica, en aquel sentido amplio que incluye todos los modos del análisis psicológico de pueblos extraños, de épocas y costumbres. Pero la cultura «antigua» no tenía *memoria*, en este sentido específico; no tenía órgano histórico. La memoria del hombre «antiguo» —y al decir esto que vamos a decir no hay duda que imprimimos en un alma extraña a la nuestra un concepto derivado de nuestros propios hábitos anímicos— es cosa muy distinta de la nuestra, porque en la conciencia del antiguo faltan el pasado y el futuro, como perspectivas creadoras de un cierto orden; y el «presente» puro, que Goethe

admiraba tanto en las manifestaciones de la vida antigua, en la plástica sobre todo, llena esa vida con una plenitud que nos es por completo desconocida. Ese presente puro, cuyo símbolo supremo es la columna dórica, representa en realidad una *negación del tiempo* (de la dirección). Para Heródoto y Sófocles, como para Temístocles y para un cónsul romano, el pasado se desvanece al punto en una impresión inmóvil, intemporal, de estructura *polar, no periódica*, que tal es el último sentido de toda mitología perespiritualizada. En cambio, para nuestro sentimiento del mundo, para nuestra íntima visión, es el pasado un organismo de siglos o milenios, dividido claramente en períodos y enderezado hacia una meta. Ahora bien: este fondo diverso es el que da a la vida, tanto a la antigua como a la occidental, su especialísimo color. Lo que el griego llamaba *cosmos* era la imagen de un universo que no va *siendo*, sino que *es*. *Por consiguiente*, era el griego mismo un hombre que nunca *fue siendo*, sino que siempre *fue*.

El hombre antiguo conoció muy bien la cronología, el cómputo del calendario y, por lo tanto, aquel fuerte sentimiento de la eternidad y de la nulidad del presente, que se manifiesta en la cultura babilónica y egipcia por la observación grandiosa de los astros y la exacta medición de enormes transcurso del tiempo. Pero lo curioso es advertir que, sin embargo, no pudo apropiarse *íntimamente* nada de eso. Lo que sus filósofos, en ocasiones, refieren, lo han oído, pero no lo han comprobado. Y los descubrimientos de algunos ingenios brillantes, pero aislados, oriundos de las ciudades griegas de Asia, como Hiparco y Aristarco, fueron rechazados por la corriente estoica y aristotélica, sin que nadie, salvo los científicos profesionales, les concediese la menor atención. Ni Platón ni Aristóteles poseían un observatorio astronómico. En los últimos años de Pericles votó el pueblo de Atenas una ley en la que se amenazaba con la grave acusación de *eisangelia*^[4] a quien propagase teorías astronómicas. Fue este un acto de profundo simbolismo, en el que se manifestó la voluntad del alma antigua, decidida a borrar de su conciencia la lejanía en todos los sentidos de esta.

Por lo que se refiere a la historiografía antigua, fijémonos en Tucídides. Consiste su maestría en la fuerza netamente «antigua» con que viven los acontecimientos del *presente*, comprendiéndolos por el presente mismo; a lo cual debe añadirse una magnífica visión de los hechos, muy propia de un hombre de Estado que fue también general y funcionario. Esta *experiencia práctica*, que suele confundirse con el sentido histórico, hace que los historiadores lo consideren con justicia como un modelo que nadie ha podido todavía igualar. Pero hay algo que le falta en absoluto; es esa manera de mirar la historia desde la perspectiva de muchos siglos, que para nosotros constituye un elemento evidentemente esencial en el concepto del historiador. Los buenos trozos de la historiografía antigua se limitan al presente político del autor; en cambio, las obras maestras de la historia en nuestra época tratan, sin excepción, del pasado remoto. Tucídides habría fracasado si hubiese elegido por tema las guerras médicas; no hay que hablar de una historia general de Grecia o de Egipto. Tanto él

como Polibio y Tácito, que también fueron políticos prácticos, pierden su certera visión cuando vuelven la cara hacia el pasado, a veces a pocos decenios de distancia, y tropiezan con fuerzas que no conocen por no haberlas hallado en su propia experiencia práctica. Polibio no entiende ya la primera guerra púnica. Para Tácito, Augusto es incomprensible. Y el sentido ahistórico de Tucídides —según el criterio de nuestra investigación histórica, toda llena de amplias perspectivas— se revela en la afirmación inaudita, estampada en la primera página de su libro, de que antes de su época —hacia 400— no han ocurrido en el mundo acontecimientos de importancia (οὐ μεγάλα γενέσθαι)[5].

A consecuencia de esto, la historia antigua, hasta las guerras médicas, y aun la estructura de períodos muy posteriores, es el producto de una manera de pensar esencialmente mítica. La historia constitucional de Esparta —Licurgo, cuya biografía se refiere con todo detalle, fue probablemente una insignificante deidad silvestre del Taigeto— es un poema de la época helenística; y la invención de la historia romana anterior a Aníbal no había cesado aún en la época de César. La expulsión de los Tarquinos por Bruto es una invención, para la cual sirvió de modelo un contemporáneo del censor Apio Claudio (310). Los nombres de los reyes de Roma fueron forjados en esa misma época, siguiendo los nombres de las familias plebeyas que se habían enriquecido (K. J. Neumann). Prescindiendo totalmente de la «Constitución serviana», la famosa ley agraria de Licinio, del 376, no existía aún en época de Aníbal (B. Niese). Cuando Epaminondas hubo libertado a los mesinos y a los arcadios, haciendo de estos pueblos un Estado independiente, en seguida se empezó a imaginar una historia de sus tiempos primitivos. Lo extraordinario no es que ello sucediera, sino que esta fuese la única «historia» que había. Para manifestar la oposición entre el sentido occidental y el sentido antiguo de la historia basta con decir que la historia romana anterior al año 250, tal como la conocían los romanos en tiempos de César, es en lo esencial una falsificación; y que lo poco que nosotros hemos podido averiguar lo ignoraban por completo los romanos. Caracteriza el sentido antiguo de la palabra «historia» el hecho de que la literatura novelesca alejandrina haya ejercido, por su materia misma, el más poderoso influjo sobre los que escribieron en serio la historia política y religiosa. A nadie se le ocurrió distinguir con el rigor de un principio esas novelas de los datos documentales. Cuando Varrón, hacia el final de la República, se ocupó en fijar la religión romana, que iba desvaneciéndose rápidamente de la conciencia del pueblo, dividió las deidades, cuyo servicio celebraba el Estado con meticuloso cuidado, en *di certi* y *di incerti*, dioses de los cuales se sabía algo todavía y dioses de los cuales, a pesar del persistente culto público, solo quedaba el nombre. En realidad, la religión de la sociedad romana de su tiempo —tal como no solo Goethe, sino el mismo Nietzsche, la aceptaron de los poetas romanos sin vacilación ni sospecha— era en su mayor parte un producto de la literatura helenizante y casi no la unía nexo alguno al antiguo culto, que ya nadie comprendía.

Mommsen ha formulado claramente el punto de vista europeo occidental, cuando llama a los historiadores romanos —aludiendo principalmente a Tácito— «unos hombres que dicen lo que merecía callarse y callan lo que era necesario decir».

La cultura india, cuya idea del nirvana (brahmánico) es la expresión más decisiva que puede haber de un alma perfectamente ahistórica, no ha poseído nunca el menor sentimiento del «cuando» en ningún sentido. No hay astronomía india; no hay calendario indio; no hay, pues, historia india, en cuanto por historia se entiende la conciencia de una evolución vital. Del transcurso visible de esta cultura, cuya parte orgánica estaba ya concluida antes del advenimiento del budismo, sabemos mucho menos aún que de la historia «antigua», no obstante haber sido, de seguro, muy rica en grandes acontecimientos entre los siglos XII y VIII a. C. Ambas se han conservado exclusivamente en la forma de un ensueño mítico. Un milenio después de Buda, hacia el año 500 d. C., fue cuando en Ceilán, en el *Mahavamsa*^[6], se produjo algo que recuerda de lejos la narración histórica.

La conciencia del hombre indio era de tal modo ahistórica, que ni siquiera conoció el fenómeno de un libro escrito por un autor, como acontecimiento determinado en el tiempo. En lugar de una serie orgánica de obras literarias, delimitadas por sus autores personales, fue formándose poco a poco una masa vaga de textos, en los que cada cual escribía lo que quería, sin que nadie tuviese para nada en cuenta las nociones de propiedad intelectual del individuo, o evolución de un pensamiento, o época espiritual. En esta misma forma *anónima* —la de toda la historia india— se presenta la filosofía india. Considérese, en cambio, la historia filosófica del Occidente, elaborada con la máxima precisión fisiognómica, en libros y personas.

El hombre indio lo olvidaba todo; en cambio, el egipcio no podía olvidar *nada*. No ha habido nunca un arte indio del retrato, de la biografía *in nuce*. La plástica egipcia, en cambio, no conoció apenas otro tema.

El alma egipcia, dotada excelentemente para la historia e impulsada hacia el infinito con primigenia pasión, sintió el pasado y el futuro como la *totalidad* de su universo; en cuanto al presente, que se identifica con la conciencia vigilante, le apareció como el límite estricto entre dos inconmensurables lejanías. La cultura egipcia es la *preocupación encarnada* —correlato anímico de la lejanía—; preocupación por lo futuro, que se manifiesta en la elección del granito y el basalto para materiales plásticos^[7], en los documentos tallados sobre piedra, en la organización de un magistral sistema administrativo, en la red de canales de irrigación^[8]. Iba unida necesariamente a la preocupación por el pasado. La momia egipcia es un símbolo de orden máximo; *eternizábase* en ella el cuerpo de los muertos, del mismo modo que la personalidad, el *ka*, adquiría duración eterna por medio de las estatuas, repetidas a veces en numerosos ejemplares y labradas con una semejanza o parecido al que los egipcios daban un sentido muy elevado.

Existe una profunda relación entre la manera de interpretar el pasado histórico y

la concepción de la muerte, que se manifiesta en las formas *funerarias*. El egipcio *niega* la corrupción; el antiguo la *afirma* mediante todo el lenguaje de formas de su cultura. Los egipcios conservan la momia de su historia; fechas y números cronológicos. De la historia griega anterior a Solón no nos queda nada, ni un año fechado, ni un nombre cierto, ni un suceso tangible —lo cual da al resto conocido un acento exagerado—; y en cambio sabemos casi todos los nombres y números de los reyes egipcios del milenio tercero, y los egipcios posteriores los conocían, naturalmente, sin excepción alguna. Como terrible símbolo de esa voluntad de durar yacen hoy en nuestros museos los cuerpos de los grandes faraones, con sus rasgos personales perfectamente reconocibles. Sobre la refulgente cúspide de granito pulimentado, en la pirámide de Amenemeht III, se leen aún hoy estas palabras: «Amenemeht contempla la belleza del Sol». Y del otro lado: «Más alta es el alma de Amenemeht que la altura de Orión, y se reúne con el universo subterráneo». Esto significa la superación de todo lo transitorio y actual, y es lo menos «antiguo» que cabe imaginar.

5

Frente a este poderoso grupo que forman los símbolos vitales egipcios, aparece en el umbral de la cultura antigua *la costumbre de quemar los muertos*, como respondiendo al olvido que deja extenderse sobre toda porción de su pasado interno y externo. La época miceniana desconoció por completo esta preferente consagración de la ceremonia entre las demás formas de sepelio, que los pueblos primitivos suelen usar indiferentemente. Las tumbas regias de Micenas revelan más bien cierta preferencia por la inhumación. Pero en la época homérica, como en la védica, se pasa súbitamente, por ciertos motivos espirituales, del enterramiento a la cremación, la cual, como nos muestra la *Ilíada*, se celebraba con todo el *pathos* de un acto que era al mismo tiempo imagen simbólica de un solemne aniquilamiento y negación de la permanencia histórica.

Desde este momento queda suprimida toda representación plástica de la evolución del alma individual. El drama «antiguo» no tolera motivos verdaderamente históricos ni admite el tema de la evolución interna, y es sabido que el instinto helénico se oponía resueltamente al retrato en el arte plástico. Hasta la época imperial no conoció el arte «antiguo» más que una materia que le fuese en cierto modo natural: el mito^[9]. Los retratos ideales de la plástica helenística son también míticos, como lo son las biografías típicas, a la manera de Plutarco. Ninguno de los grandes griegos escribió memorias que fijasen ante la mirada de su espíritu una época ya superada. Ni siquiera Sócrates ha dicho sobre su vida interior nada que nosotros podamos juzgar importante. Cabe preguntarse si en un alma «antigua» hubiera sido

posible algo parejo a lo que supone la concepción de Parsifal, Hamlet, Werther. En Platón echamos de menos la conciencia de una evolución en su propia doctrina. Sus escritos, individualmente considerados, no hacen sino formular los muy diferentes puntos de vista que adoptó en diferentes épocas. El nexo genético que los une no fue objeto de su reflexión. En cambio, ya en los comienzos de la historia del espíritu occidental encontramos un trozo donde se hace la más profunda investigación de la propia intimidad: la *Vita nuova* de Dante. Esto bastaría para colegir cuán poco de la Antigüedad, es decir, del presente puro, tenía realmente Goethe, quien no olvidó nunca que sus obras —son sus propias palabras— eran «fragmentos» de una gran confesión.

Destruída Atenas por los persas, fueron las viejas obras de arte arrojadas a la basura —de donde ahora las estamos sacando—, y nunca se vio a nadie, en la Hélade, que se preocupase de las ruinas de Micenas o de Festos, con el objeto de descubrir hechos históricos.

Leían los antiguos a Homero; pero a ninguno se le ocurrió, como a Schliemann, excavar la colina de Troya. Los griegos querían mitos, no historia. Ya en la época helenística se habían perdido parte de las obras de Esquilo y de los filósofos presocráticos. En cambio, Petrarca coleccionaba antigüedades, monedas, manuscritos, con una piedad, con una contemplativa devoción, que son propias solo de esta cultura. Petrarca sentía lo histórico, volvía la mirada hacia los mundos lejanos, anhelaba toda lontananza —fue el primero que emprendió la ascensión a una montaña alpina—; en rigor, fue un extranjero en su tiempo. En esta conexión con el problema del tiempo inicia su desarrollo la psicología del *coleccionista*. Más apasionada todavía, aunque de distinto matiz, es quizá la afición de los chicos a las colecciones. El viajero que viaja por China va en busca de los «viejos rastros», *ku-tsi*. Para interpretar el concepto fundamental del alma china, el *tao*, intraducible a nuestro idioma, hace falta referirlo a un profundo sentimiento histórico^[10]. En la época helenística se coleccionaba también y se viajaba; pero el interés recaía sobre curiosidades mitológicas, como las que describe Pausanias, sin tener en cuenta para nada el valor estrictamente histórico, el cuándo y el porqué. En cambio, la tierra egipcia, ya en tiempos del gran Tutmosis, habíase convertido en un ingente museo de tradición y arquitectura.

En los pueblos occidentales fueron los alemanes los inventores del *reloj* mecánico, símbolo terrible del tiempo raudo, cuyos latidos, resonando noche y día en las innumerables torres de Europa, son acaso la expresión más formidable que ha podido hallar el sentido histórico del universo^[11]. Nada de esto vemos en los campos y las ciudades antiguas, *que no tenían tiempo*. Hasta Pericles, la hora del día se estimaba por la longitud de la sombra; y solo desde Aristóteles tiene la palabra *ώρα* la significación —babilónica— de ahora. Antes de esta época no había una división exacta del tiempo diurno. Los relojes de agua y de sol fueron descubiertos en Babilonia y Egipto. El primero que introdujo en Atenas la clepsidra fue Platón; más

tarde se adoptaron también los relojes de sol, pero como simples herramientas para fines habituales, sin que variase en lo más mínimo el *sentimiento antiguo de la vida*.

Hay que mencionar aquí la diferencia, paralela a esta, que existe entre la matemática antigua y la matemática occidental. Esta diferencia es muy profunda y no ha sido nunca justamente valorada. El antiguo pensar numérico concibe las cosas *como son*, como *magnitudes*, ajenas al tiempo, en puro presente. Esto conduce a la geometría euclidiana, a la estática matemática y a rematar todo el sistema con la teoría de las secciones cónicas. Nosotros, en cambio, concebimos las cosas según *devienen* y se *comportan*, es decir, como *funciones*. Esto nos ha conducido a la dinámica, a la geometría analítica, y de aquí al cálculo diferencial^[12]. La teoría moderna de las funciones es la ordenación gigantesca de toda esa masa de pensamientos. Es un hecho extraño, pero sólidamente fundado en determinada predisposición espiritual, que la física helénica —como estática y no dinámica— desconoce el uso del reloj y no lo echa de menos. Mientras nosotros contamos fracciones mínimas de segundo, ellos prescinden enteramente de medir el tiempo. La entelequia aristotélica es su único concepto evolutivo, y es un concepto intemporal, totalmente ahistórico.

De esta manera queda delimitado nuestro problema. Nosotros, hombres de la cultura europea occidental, con nuestro sentido histórico, somos la excepción y no la regla. La historia universal es *nuestra* imagen del mundo, no la imagen de la «humanidad». El indio y el antiguo no se representaban el mundo en su devenir. Y cuando se extinga la civilización del Occidente, acaso no vuelva a existir otra cultura y, por lo tanto, otro tipo humano, para quien la «historia universal» sea una forma tan enérgica de la conciencia vigilante.

6

Pero... ¿qué es historia universal? Una representación ordenada del pasado, un postulado interior, la expresión de un sentimiento de la forma. Sin duda. Pero un sentimiento, por muy concreto que sea, no es una forma acabada, y si es cierto que todos creemos sentir la historia universal y creemos vivirla y abarcar con plena seguridad su configuración, también lo es que hasta hoy solo conocemos formas y no *la* forma de ellas.

Sin duda alguna, todo el que sea preguntado afirmará que percibe clara y distintamente la estructura periódica de la historia. Esta ilusión obedece a que nadie ha reflexionado seriamente sobre ella, a que nadie pone en duda lo que ya sabe, porque nadie sospecha de las dudas a que este punto da lugar. En realidad, la configuración de la historia universal es una *adquisición espiritual que no está garantida ni demostrada*. Se perpetúa intacta de generación en generación, aun entre

los historiadores profesionales. Pero le vendría muy bien una pequeña parte de ese escepticismo que desde Galileo ha servido para analizar y hacer más honda la imagen espontánea que tenemos de la naturaleza.

Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna: tal es el esquema, increíblemente mezquino y *falto de sentido*, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que desde la época de los emperadores alemanes se ha desarrollado sobre el suelo de la Europa occidental. A él, más que a nada, debemos el no haber conseguido aún concebir nuestra historia en su relación con la historia universal —es decir, con toda la historia de la humanidad íntegra—, descubriendo su rango, su forma y la duración de su vida. Las culturas venideras tendrán por casi creíble que ese esquema, sin embargo, no haya sido puesto nunca en duda, a pesar de su simple curso rectilíneo y sus absurdas proporciones, a pesar de que de siglo en siglo se va haciendo más insensato y de que se opone a una incorporación natural de los nuevos territorios traídos a la luz de nuestra conciencia histórica. Nada importa, en efecto, que los historiadores hayan tomado la costumbre de criticar el citado esquema. Con eso lo que consiguen es hacer más borrosa la única pauta de que disponemos, en lugar de sustituirla por otra. Por mucho que se hable de Edad Media griega y de Antigüedad germánica, no se llegará a establecer un cuadro claro y preciso de la historia, en el que China y México, el imperio de Axum y el de los sasánidas encuentren su lugar orgánico. Trasladar el comienzo de la Edad Moderna desde las Cruzadas al Renacimiento y de aquí al principio del siglo XIX, es un recurso que demuestra tan solo que el esquema mismo se ha considerado inmovible.

No solo reduce la extensión de la historia, sino, lo que es peor aún, empequeñece la escena histórica. El territorio de la Europa occidental^[13] constituye así como un polo inmóvil o, hablando en términos matemáticos, un punto particular de una superficie esférica; no se sabe por qué, a no ser porque nosotros, los constructores de esa imagen histórica, nos sentimos aquí en nuestra propia casa. Alrededor de ese polo giran, con singular modestia, milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas. Es este un sistema planetario de invención muy particular. Se elige un paraje único como punto central de un sistema histórico; he aquí el Sol, de donde los acontecimientos históricos reciben la mejor luz; desde este lugar se formará la perspectiva que va a servir para evaluar la significación e importancia de cada suceso. Pero quien aquí habla es, en rigor, la vanidad, por ningún escepticismo contenida, del occidental, en cuyo espíritu se va desenvolviendo ese fantasma de «la historia universal». A ella se debe la enorme ilusión óptica, desde hace tiempo ya transformada en costumbre, que reduce la materia histórica de los milenios lejanos —por ejemplo, el antiguo Egipto y la China— al tamaño de una miniatura, mientras que los decenios más próximos, desde Lutero y principalmente desde Napoleón, se agrandan como gigantescos fantasmas. Sabemos muy bien que si

una nube que va muy alta camina más despacio que una baja, es esto mera apariencia, y que si vemos al tren arrastrarse lentamente por la lejanía, es esto también un engaño de la visión, y sin embargo, creemos que el ritmo de la remota historia india, babilónica, egipcia, era realmente más lento que el de nuestro pasado próximo, y encontramos más tenue su sustancia, más borrosas y más estiradas sus formas, porque no hemos aprendido a calcular la distancia exterior e interior.

Para la cultura de Occidente se comprende que la existencia de Atenas, Florencia, París, sea más importante que la de Lo-yang y Pataliputra. Pero ¿es lícito fundar sobre tales valoraciones un esquema de la historia universal? Sería dar la razón al historiador chino que, por su parte, construyese una historia universal en donde las Cruzadas y el Renacimiento, César y Federico el Grande quedaran, por insignificantes, sepultados en el silencio. ¿Por qué ha de ser el siglo XVIII, morfológicamente considerado, más importante que uno cualquiera de los que preceden al XVI? ¿No es ridículo oponer la «Edad Moderna», con sus escasos siglos de extensión, localizada además esencialmente en la Europa occidental, a la «Edad Antigua», que comprende otros tantos milenios, y en la cual la masa de las culturas prehelénicas, sin intentar de ellas una profunda división, se aprecia como un simple apéndice? Para salvar el caduco esquema, ¿no se ha despachado a Egipto y a Babilonia —cuyas historias forman cada una un todo concluso, cualquiera de los cuales pesa tanto por sí solo como la supuesta historia universal desde Carlomagno hasta la guerra mundial, y aun más allá— calificándolas de preludios de la Antigüedad? ¿No se han recluso a las estrecheces de una nota, con una mueca de perplejidad, los poderosos complejos de las culturas india y china? Y en cuanto a las grandes culturas americanas, han sido, sin más ni más, ignoradas, so pretexto de que les falta «toda conexión»; ¿con qué?

Este esquema, tan corriente en la Europa occidental, hace girar las grandes culturas en torno nuestro, como si fuéramos nosotros el centro de todo el proceso universal. Yo le llamo *sistema tolemaico* de la historia. Y considero como el *descubrimiento copernicano*, en el terreno de la historia, el nuevo sistema que este libro propone, sistema en el cual la Antigüedad y el Occidente aparecen junto a la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura mexicana, sin adoptar en modo alguno una posición privilegiada. Todas estas culturas son manifestaciones y expresiones cambiantes de *una* vida que reposa en el centro; todas son orbes distintos en el devenir universal, que pesan tanto como Grecia en la imagen total de la historia y la superan con mucho en grandeza de concepciones y en potencia ascensional.

una creación del sentimiento semítico, que se manifiesta primero en la religión pérsica y judía, desde Ciro^[14], que recibe luego una acepción apocalíptica en la doctrina del libro de Daniel sobre las cuatro edades del mundo, y que adopta, en fin, la forma de una historia universal en las religiones postcristianas de Oriente, sobre todo en los sistemas gnósticos^[15].

Dentro de los estrechísimos límites que constituyen las premisas intelectuales de esta importante concepción, no le falta fundamento legítimo. Ni la historia india, ni aun la egipcia, entran aquí en el círculo de la consideración, pues la expresión «historia universal» significa, en boca de aquellos pensadores gnósticos, una acción única, sobremanera dramática, cuyo teatro fue el territorio entre la Hélade y Persia. En esa acción logra expresarse el sentimiento estrictamente dualista del universo, que es propio del oriental, y lo logra, no en sentido popular, como en la metafísica de ese mismo tiempo, por la oposición de alma y espíritu, sino en sentido periódico^[16], vista como una catástrofe, como un bisel que separa dos edades, entre la creación del mundo y el fin del mismo, prescindiendo de todos los elementos que no habían sido fijados, de una parte, por la literatura antigua, y, de otra, por la Biblia o por el libro sacro que hace las veces de la Biblia en el sistema de que se trate. En esta imagen del mundo aparecen la «Edad Antigua» y la «Edad Moderna» como la oposición, entonces tan obvia, entre pagano y cristiano, antiguo y oriental, estatua y dogma, naturaleza y espíritu; y esta oposición se alarga y se transforma en una concepción *temporal*, en un proceso de superación del uno por el otro. La transición histórica adquiere los caracteres religiosos de una salvación. Hállase esta concepción, sin duda, fundada en nociones harto estrechas y provincianas; pero era lógica y perfecta en sí, bien que adscrita a aquel territorio y a aquellos hombres, e incapaz de toda *natural* ampliación.

Solo por acoplamiento adicional de una tercera época —nuestra «Edad Moderna»—, en el territorio de Occidente, se ha introducido en la imagen una tendencia de movimiento. La imagen oriental, con sus dos épocas contrapuestas, era *inmóvil*, era una antítesis cerrada, permanentemente equilibrada, con una acción divina singular en el centro. Pero este fragmento de historia esterilizado así, fue recogido y sustentado por una nueva especie de hombres, y recibió de pronto —sin que se diera cuenta nadie de lo extraño de tal mutación— una prolongación en forma de una línea que, partiendo de Homero o de Adán (las posibilidades se han aumentado hoy grandemente con los indogermanos, la edad de piedra y el hombre mono), pasaba luego por Jerusalén, Roma, Florencia y París, subiendo o bajando, según el gusto personal del historiador, pensador o artista que interpretaba la imagen tripartita con ilimitada libertad.

Así, pues, a los conceptos *complementarios* de «paganismo» y «cristianismo» —concebidos como sucesivas edades del mundo— se añadió luego el concepto *finalizador* de «Edad Moderna», la cual, por su parte, tiene la gracia de no permitir una prosecución del mismo método, pues habiéndose «alargado» repetidas veces

desde las Cruzadas, no parece ya capaz de nuevos estirones^[17]. Sin declararlo, se pensaba que, pasada la Edad Antigua y la Edad Media, empezaba algo definitivo, un tercer reino, en que algo había de cumplirse, un punto supremo, un fin, cuyo reconocimiento ha ido atribuyéndose cada cual a sí mismo, desde los escolásticos hasta los socialistas de nuestros días. Y esta intuición del curso de las cosas resultaba comodísima y siempre muy halagüeña para su descubridor. Sencillamente consistía en identificar el espíritu de Occidente con el sentido del universo. De una necesidad espiritual hicieron luego algunos grandes pensadores una virtud metafísica, convirtiendo, sin seria crítica previa, el esquema consagrado por el *consensus omnium* en base de una filosofía, y cargando a Dios la paternidad de su propio «plan universal». El tres, número místico de las viejas edades, tenía algo de seductor para el gusto metafísico. Herder llamó a la historia una educación del género humano; Kant, una evolución del concepto de libertad; Hegel, un desenvolvimiento del espíritu universal; otros emplearon otros términos. Pero todo el que supo introducir un sentido abstracto en los tres trozos absolutamente dados, creyó que ya había meditado bastante sobre la forma fundamental de la historia.

En el umbral mismo de la cultura occidental aparece la gran figura de Joaquín de Floris († 1202)^[18], primer pensador del calibre de Hegel, que deshace la imagen dualista de san Agustín y, lleno de un sentimiento verdaderamente gótico, opone el nuevo cristianismo de su tiempo, como tercer momento, a la religión del Viejo y del Nuevo Testamento: la edad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Joaquín de Floris conmovió a los mejores de entre los franciscanos y dominicos, a Dante y a santo Tomás, y provocó una visión del mundo que poco a poco fue invadiendo todo el pensamiento histórico de nuestra cultura. Lessing, que muchas veces designa su propia época, oponiéndola a la Antigüedad, con el nombre de «posmundo»^[19], tomó la idea en los místicos del siglo XVI y la aplicó a su *Educación del género humano* con las etapas de niñez, juventud, virilidad. Ibsen, que trató a fondo ese tema en su drama *Emperador y Galileo* —en donde la idea gnóstica del mundo surge encarnada en la figura del mago Máximo—, no ha dado un paso más allá en su conocido discurso de Estocolmo de 1887. Por lo visto, la soberbia de los europeos occidentales exige que se considere su propia aparición como una especie de final.

Pero la creación del abad de Floris era una visión mítica que penetraba en los misterios del orden dado por Dios al universo. Al ser interpretada en sentido intelectualista y considerada como una premisa del pensamiento *científico*, hubo, pues, de perder toda significación. Y, en efecto, eso es lo que ha ocurrido desde el siglo XVII. Es completamente inaceptable el modo de interpretar la historia universal que consiste en dar rienda suelta a las propias convicciones políticas, religiosas y sociales, y en las tres fases que nadie se atreve a tocar, discernir una dirección que conduce justamente al punto en que el interpretador se encuentra. Unas veces será la madurez del intelecto, otras la humanidad, o la felicidad del mayor número, o la evolución económica, o la ilustración, o la libertad de los pueblos, o la victoria sobre

la naturaleza, o la concepción científica del universo, o cualquier otra noción por el estilo la que sirva de unidad absoluta para medir los milenios y demostrar que los antepasados, o no supieron concebir la verdad, o no pudieron alcanzarla. Pero lo que realmente sucede es que esas épocas pretéritas no quisieron lo mismo que queremos nosotros. «Lo que importa en la vida es la vida, y no un resultado de la vida». Esta frase de Goethe debiera oponerse a todos los que intentan neciamente desentrañar el secreto de la forma histórica, suponiendo en ella implícito un *programa*.

Igual cuadro histórico pergeñan los historiadores de las artes o de las ciencias particulares, sin olvidar la economía nacional o la filosofía. Nos presentan *la* pintura desde los egipcios —o desde el hombre cavernario— hasta el impresionismo; *la* música, desde el cantor ciego Homero hasta Bayreuth; *el* orden social, desde las ciudades lacustres hasta el socialismo, y todo ello progresa en línea recta y sigue una tendencia que el propio historiador insinúa en el curso de ese progreso. Nadie concibe la posibilidad de que las artes tengan una vida circunscrita, adherida a un territorio y a una determinada especie de hombres, cuya expresión ellas sean; nadie comprende que todas esas historias de conjunto no son, en realidad, sino una adición extrínseca de múltiples fenómenos aislados, de artes peculiares que nada tienen entre sí de común sino el nombre y algo de la técnica manual.

Es bien sabido que todo organismo tiene su ritmo, su figura, su duración determinada, e igual sucede a todas las manifestaciones de su vida. Nadie supondrá que un roble centenario se halle ahora a punto de comenzar su evolución. Nadie creerá que un gusano, al que se ve crecer todos los días, vaya a seguir creciendo así un par de años más. Todo el mundo, en tales casos, posee con absoluta certeza el sentimiento de un *límite*, que es idéntico al sentimiento de las formas orgánicas. Pero cuando se trata de la historia de las grandes formas humanas, domina un optimismo ilimitadamente trivial respecto al futuro. Entonces enmudece toda experiencia histórica y orgánica y cada cual acierta a descubrir en el presente, cualquiera que sea, los síntomas o iniciaciones de un magnífico «progreso» lineal, no porque lo demuestre la ciencia, sino porque así lo desea él. Entonces se cuenta con posibilidades ilimitadas —nunca con un término natural—, y partiendo de la situación del momento, se bosqueja una ingenua construcción de lo que ha de seguir.

Pero «la humanidad» no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. «Humanidad» es un concepto zoológico o una palabra vana^[20]. Que desaparezca este fantasma del círculo de problemas referentes a la forma histórica, y se verán surgir con sorprendente abundancia las *verdaderas* formas. Hay aquí una insondable riqueza, profundidad y movilidad de lo viviente, que hasta ahora ha permanecido oculta bajo una frase vacía, un esquema seco, o unos «ideales» personales. En lugar de la monótona imagen de una historia universal en línea recta, que solo se mantiene porque cerramos los ojos ante el número abrumador de los hechos, veo yo el fenómeno de múltiples culturas poderosas, que florecen con vigor cósmico en el seno de una tierra madre, a la que

cada una de ellas está unida por todo el curso de su existencia. Cada una de esas culturas imprime a su materia, que es el hombre, su forma *propia*; cada una tiene su *propia* idea, sus *propias* pasiones, su *propia* vida, su querer, su sentir, su morir *propios*. Hay aquí colores, luces, movimientos, que ninguna contemplación intelectual ha descubierto aún. Hay culturas, pueblos, idiomas, verdades, dioses, paisajes, que son jóvenes y florecientes; otros que son ya viejos y decadentes; como hay robles, tallos, ramas, hojas, flores, que son viejos y otros que son jóvenes. Pero no hay «humanidad» vieja. Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia. Esas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. Pertenecen, cual plantas y animales, a la naturaleza viviente de Goethe, no a la naturaleza muerta de Newton. Yo veo en la historia universal la imagen de una eterna formación y deformación, de un maravilloso advenimiento y perecimiento de formas orgánicas. El historiador de oficio, en cambio, concibe la historia a la manera de una tenia que, incansablemente, va añadiendo época tras época.

Pero la combinación Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna ha agotado, finalmente, su eficacia. Era estrecha y mísera; sin embargo, fue la única concepción no enteramente desprovista de filosofía que poseíamos, y lo que literariamente se ha coordinado en forma de historia universal debe a esa concepción el resto que aún le queda de contenido filosófico. Pero el número de siglos que podían *a lo sumo* contenerse bajo tal esquema ha sido ya alcanzado hace tiempo. Con el rápido aumento del material histórico, sobre todo del que cae fuera de ese esquema, comienza la imagen tradicional a deshacerse en un caos que la vista no puede abarcar. Todo historiador que no esté completamente ciego sabe y siente esto; y para no naufragar por completo, mantiene vigente con gran esfuerzo el único esquema que conoce. La expresión «Edad Media»^[21], acuñada en 1667 por el profesor Horn, en Leyden, cubre hoy una masa informe de historia, que se halla en continuo aumento, y que se limita de modo puramente negativo, por aquello que no cabe, bajo ningún pretexto, en los otros dos conjuntos, ordenados tolerablemente al menos. Ejemplos de lo que digo son el tratamiento inseguro y la vacilante estimación de las historias de Persia, Arabia y Rusia. Pero sobre todo hay una circunstancia que no puede desconocerse por más tiempo, y es que esa supuesta historia del mundo se limita de hecho, en un principio, a la región del Mediterráneo oriental, y luego, a partir de las irrupciones germánicas, con un súbito traslado de la escena a la Europa occidental, queda reducida a unos sucesos importantes solo para nosotros y, en consecuencia, sobremanera aumentados de tamaño, siendo así que, en realidad, se trata de

acontecimientos meramente locales, indiferentes, por ejemplo, a la cultura árabe, que es la más próxima. Hegel había declarado con toda ingenuidad, que los pueblos que no tuvieran acomodo en su sistema de la historia los ignoraría. Esta fue simplemente la honrada declaración de sus premisas metódicas, sin las cuales ningún historiador llega nunca a su fin. Basándose en ellas cabe estimar y apreciar la disposición de todas las obras de historia. Hoy, en realidad, es pura cuestión de tacto científico el decidir cuál de los fenómenos históricos se toma *seriamente* en cuenta y cuál no. Ranke es un buen ejemplo de ello.

8

Pensamos hoy por partes del mundo. Los únicos que aún no han aprendido a hacerlo son nuestros filósofos e historiadores. ¿Qué pueden significar para nosotros esas ideas y perspectivas que se presentan con la pretensión de una validez universal y cuyo horizonte no excede en realidad los límites de la atmósfera ideológica del europeo occidental?

Véanse sobre este punto nuestros mejores libros. Cuando Platón habla de la humanidad, se refiere a los helenos, en oposición a los bárbaros. Corresponde ello perfectamente al estilo ahistórico del «antiguo» vivir y pensar, y dentro de esta suposición limitativa conduce a resultados que son exactos y significativos *para los griegos*. Pero cuando Kant filosofa sobre ideales éticos, por ejemplo, afirma la validez de sus proposiciones para los hombres de todas clases y tiempos. Y si no lo declara explícitamente es porque para él y sus lectores la cosa es harto evidente. En su estética no formula el principio del arte de Fidias o de Rembrandt, sino el de todo arte en general. Y, sin embargo, las formas del pensar que él determina como necesarias son las formas necesarias del pensar occidental exclusivamente. Con solo referirse a Aristóteles y considerar a cuán distintos resultados llega este filósofo, hubiera debido comprenderse que el pensador griego, al reflexionar acerca de sí mismo, es un espíritu no menos claro que el pensador alemán, aunque de diferente temple y disposición. Las categorías del pensamiento occidental son tan inaccesibles al pensamiento ruso como las del griego al nuestro. Una inteligencia verdadera, integral, de los términos antiguos, es para nosotros tan imposible como de los términos rusos^[22] e indios; y para el chino o el árabe moderno, cuyos intelectos son muy diferentes del nuestro, la filosofía de Bacon o de Kant tiene el valor de una simple curiosidad.

He aquí lo que le falta al pensador occidental y lo que no debiera faltarle *precisamente a él*: la comprensión de que sus conclusiones tienen un carácter *histórico-relativo*, de que no son sino la expresión *de un modo de ser singular y solo de él*. El pensador occidental ignora los necesarios límites en que se encierra la

validez de sus asertos; no sabe que sus «verdades incommovibles», sus «verdades eternas», son verdaderas solo para él y son eternas solo para su propia visión del mundo; no cree que sea su deber salir de ellas para considerar las otras que el hombre de otras culturas ha extraído de sí y afirmado con idéntica certeza. Pero esto justamente tendrá que hacerlo la filosofía del futuro si quiere preciarse de *integral*. Eso es lo que significa comprender el lenguaje de las formas históricas, del mundo *viviente*. Nada es aquí perdurable, nada universal. No se hable más de formas *del* pensamiento, del principio de *lo* trágico, del problema *del* Estado. La validez universal es siempre una conclusión falsa que verificamos extendiendo a los demás lo que solo para nosotros vale.

Y esta imagen nos aparecerá todavía más vacilante y sospechosa si volvemos la mirada hacia los pensadores modernos occidentales posteriores a Schopenhauer. En estos el centro de gravedad de los filosofemas se desplaza y se aleja de la abstracción sistemática para acercarse a la práctica ética; en el lugar del problema del conocimiento viene a situarse ahora el problema de la vida: voluntad de vida, de potencia, de acción. La consideración se dirige aquí, no ya a la abstracción ideal «hombre», como en Kant, sino al hombre real, al hombre tal como, en tiempos históricos y agrupado en pueblos primitivos o en núcleos de cultura, habita la superficie de la tierra. Y resulta altamente ridículo que en este punto siga determinándose la forma de los conceptos supremos por el esquema Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna y la limitación local consiguiente a este esquema. Tal es, sin embargo, el caso.

Contemplemos el horizonte histórico de Nietzsche. Sus conceptos de decadencia, de nihilismo, de transmutación de los valores, están fundados en la entraña de la civilización occidental y poseen un valor decisivo para el análisis de esta civilización. Mas ¿cuál fue la base sobre la que Nietzsche se apoyó para formularlos? Los romanos y los griegos, el Renacimiento y la actualidad europea, una mirada rauda, de soslayo, sobre la filosofía india —mal interpretada—; en suma: la Edad Antigua, la Edad Media, la Edad Moderna. Nietzsche, en puridad, no se ha salido de este marco. Y otro tanto les sucede a los demás pensadores de su época.

¿En qué relación se encuentra su concepto de lo dionisiaco... con la vida interna del civilizadísimo chino, en la época de Confucio, o del americano moderno? ¿Qué significa el tipo del superhombre... para el mundo del Islam? Los conceptos de naturaleza y espíritu, paganismo y cristianismo, antigüedad y modernidad, concebidos como antítesis de las formas, ¿qué sentido pueden tener en el alma del indio y del ruso? ¿Qué tiene que ver Tolstoi —quien en lo más profundo de su humanidad rechazó todo el universo ideológico de Occidente como cosa extraña y lejana— con la «Edad Media», con Dante, con Lutero? ¿Qué tiene que ver un japonés con Parsifal y Zaratustra? ¿Qué un indio con Sófocles? Y el mundo de los pensamientos de Schopenhauer, de Comte, de Feuerbach, de Hebbel, de Strindberg, ¿es acaso más extenso? ¿No es su psicología, pese a todas sus aspiraciones cósmicas,

de pura cepa y significación occidental? Los problemas de la mujer, planteados por Ibsen con la pretensión asimismo de fijar sobre ellos el interés de la «humanidad» entera, ¡qué efectos tan cómicos no nos producirían si en lugar de la famosa Nora — que vive en una gran ciudad de la Europa occidental, que se mueve en el limitado horizonte de una casa de 2.000 a 6.000 marcos anuales, y que ha recibido una educación burguesa y protestante— pusiéramos, por ejemplo, la mujer de César, madame de Sévigné, una japonesa o una aldeana del Tirol! Y es que el mismo Ibsen ve las cosas con la perspectiva de la clase media de ayer y de hoy en las grandes urbes europeas. Sus conflictos, cuyas premisas psicológicas proceden poco más o menos de 1850, y acaso no valgan ya en 1950, no son los del gran mundo, ni los de la masa inferior, y no hay que decir los de las ciudades habitadas por no europeos.

Todos esos valores son episódicos y locales, limitados casi siempre a la inteligencia momentánea de las grandes urbes de tipo occidental; no son, ni mucho menos, históricouniversales, eternos. Y si todavía aparecen esencialísimos a las generaciones de Ibsen y de Nietzsche, es porque, en realidad, estas generaciones desconocen el sentido de la expresión «historia universal» —que no es una selección, sino una totalidad—, puesto que subordinan los factores ajenos al interés propio, moderno, rebajándolos o desconociéndolos. Y así ha acontecido, efectivamente, en grado sumo. Todo lo que el Occidente ha dicho y pensado hasta ahora sobre los problemas del tiempo, del espacio, del movimiento, del número, de la voluntad, del matrimonio, de la propiedad, de la tragedia, de la ciencia, tiene un indeleble matiz de estrechez e inseguridad, que procede de que se ha procurado ante todo encontrar la solución de los problemas, sin comprender que a múltiples interrogadores corresponden contestaciones múltiples, que una pregunta filosófica no es más que el deseo encubierto de recibir determinada respuesta, ya incluso en la pregunta misma, que nunca pueden concebirse como bastante efímeros los grandes problemas de una época y que, por lo tanto, es preciso elegir un grupo de *soluciones históricamente condicionadas*, cuya *visión panorámica* —prescindiendo de todas las convicciones propias— será la que nos descubra los últimos secretos. Para el pensador —el legítimo pensador— ningún punto de vista es absolutamente verdadero o falso. Frente a problemas tan difíciles como el del tiempo o el del matrimonio no basta consultar la experiencia personal, la voz íntima, la razón, la opinión de los antecesores o de los contemporáneos. Por este camino se llegará, sin duda, a conocer lo que es verdadero para uno mismo o para la época en que uno vive. Pero esto no es todo. Las manifestaciones de otras culturas hablan otra lengua. A distintos hombres, distintas verdades. Y para el pensador todas son válidas o no lo es ninguna.

¿Se comprende ahora de qué amplificaciones y ahondamientos es capaz la crítica del universo usada hasta ahora en Occidente, y cuántas cosas pueden incluirse, en el círculo de la investigación, rebasando el mísero relativismo de Nietzsche y su generación? ¡Cuánta finura en el sentimiento de la forma, qué grado de psicología, qué renuncia e independencia de los intereses prácticos, qué ilimitación del horizonte

habrá de conseguirse antes de poder decir que se ha entendido lo que es la historia universal, *el universo como historia*!

9

Frente a todo eso, frente a las formas caprichosas, estrechas, externas, dictadas por el propio interés e impuestas a la historia, coloco yo la figura natural, «copernicana», del suceder universal, la que está profundamente impresa en lo más hondo, y no se manifiesta sino a los que miran la historia libres de todo prejuicio.

Recuérdese a Goethe. Lo que Goethe llamó la *naturaleza viviente*, eso es lo que yo aquí llamo la historia universal, en el más amplio sentido: *el universo como historia*. Goethe, que, como artista, dio formas a la vida, a la evolución de sus figuras, al devenir y no a lo ya hecho, y así lo demuestran *Wilhelm Meister* y *Poesía y realidad*, odiaba la matemática. Percibía la oposición entre el mundo como mecanismo y el mundo como organismo, entre la naturaleza muerta y la naturaleza viva, entre la ley y la forma. Cada línea de las que escribió como naturalista iba encaminada a ponernos ante los ojos la figura de lo que deviene, «forma esencial que viviendo se desenvuelve». Sentimientos, intuiciones, comparaciones, inmediata certeza, exacta fantasía sensible, tales eran los medios con que se acercaba al misterio de las inquietas apariencias. *Tales son precisamente los medios de la investigación histórica en general*. No hay otros. Esa *divina* mirada es la que le empuja a decir la noche de la batalla de Valmy, en el campamento: «A partir de hoy comienza una nueva época de la historia universal; podéis decir que lo habéis presenciado». Ningún general, ningún diplomático y, por supuesto, ningún filósofo, ha sentido tan inmediatamente el hacerse mismo de la historia. Este es el juicio más profundo que se ha pronunciado nunca sobre un gran hecho histórico, en el momento mismo de verificarse.

Y así como Goethe perseguía la evolución de la forma vegetal partiendo de la hoja, buscaba el origen y nacimiento del tipo vertebrado, inquiría la génesis de las capas geológicas —*el sino de la naturaleza, no su causalidad*—, así también hemos de desenvolver nosotros aquí el lenguaje de las formas que nos habla de la historia humana, su estructura periódica, el hálito de la historia, partiendo de la muchedumbre de particularidades perceptibles.

Con razón se ha contado al hombre entre los organismos de la superficie terrestre. Su estructura corporal, sus funciones naturales, todo su aspecto sensible, pertenecen a una unidad más amplia. Solo aquí se hace una excepción, a pesar de la afinidad profundamente sentida entre el sino de las plantas y el sino del hombre, tema eterno de toda lírica, y a pesar de la semejanza de la historia humana con la de cualquier otro grupo de seres vivos de orden superior, tema de innumerables cuentos, leyendas y

fábulas. Compárense, pues, unos y otros organismos, dejando que el mundo de las culturas humanas actúe puro y hondo sobre la imaginación, sin forzarlo a acomodarse en un esquema prefijado; considérense las palabras «juventud», «crecimiento», «florecimiento», «decadencia», que han sido hasta ahora, y hoy más que nunca, la expresión de estimaciones subjetivas e intereses personalísimos de índole social, moral y estética; considérense, digo, esas palabras como designaciones objetivas de estados orgánicos; colóquese la cultura «antigua», como fenómeno cerrado en sí mismo, como cuerpo y expresión del alma «antigua», junto a la cultura egipcia, a la cultura india, a la babilónica, a la china, a la occidental, y búsquese lo típico en los mudables destinos de estos grandes individuos, lo necesario en el indomable tropel de las contingencias, y a la postre se verá abrirse ante nosotros mismos el cuadro de la historia universal; cuadro natural para nosotros, pero solo para nosotros.

10

Pero, volviendo a nuestro tema estricto, intentemos desde este punto de vista determinar morfológicamente la estructura de la época actual, ante todo entre los años 1800 y 2000. Tenemos que fijar el momento de esta época en el conjunto de la cultura occidental; tenemos que definir su sentido como período biográfico, que debe hallarse necesariamente, bajo una u otra forma, en toda cultura, y desentrañar la significación orgánica y simbólica de los complejos morfológicos de carácter político, artístico, espiritual, social, que le son propios.

Desde luego resalta la identidad entre este período y el helenismo; particularmente la identidad entre el actual momento culminante de este período — señalado por la guerra mundial— y el tránsito de la época helenística a la romana. El *romanismo*, con su estricto sentido de los hechos, desprovisto de genio, bárbaro, disciplinado, práctico, protestante, *prusiano*, nos dará siempre la clave —ya que estamos atentos a las comparaciones— para comprender nuestro propio futuro. *¡Griegos y romanos! Así, efectivamente, se diferencia el sino que ya se ha cumplido para nosotros y el sino que va a cumplirse ahora.* En la «Antigüedad» hubiera podido, hubiera debido hallarse ya hace tiempo una evolución enteramente pareja a la de nuestra propia cultura occidental; esa evolución es diferente en los detalles superficiales, pero idéntica por el impulso íntimo, que conduce el gran organismo a su acabamiento. Habríamos entonces encontrado en la Antigüedad un constante *álgter ego* comparable, rasgo por rasgo, con nuestra propia realidad, desde la guerra de Troya y las Cruzadas, desde Homero y los Nibelungos, pasando por el dórico y el gótico, el movimiento dionisiaco y el Renacimiento, Policleto y Sebastián Bach, Atenas y París, Aristóteles y Kant, Alejandro y Napoleón, hasta el predominio de la gran ciudad moderna y el imperialismo de ambas culturas.

Mas para esto era condición previa la justa interpretación de la historia antigua. ¡Y con qué parcialidad, con qué superficialidad, con qué ligereza y estrechez de miras se ha hecho siempre esa interpretación! Porque nos sentíamos demasiado emparentados con los «antiguos» hemos arreglado el problema a nuestra comodidad. La semejanza *superficial* es el escollo en que naufraga la ciencia de la Antigüedad cuando cesa de ordenar y determinar sus hallazgos —tarea en la que es maestra— y pasa a interpretar el espíritu que los anima. El eterno prejuicio, que debiéramos al cabo desechar, consiste en creer que la Antigüedad nos es íntimamente próxima porque hemos sido o pretendemos ser sus discípulos y sucesores, cuando en realidad solo somos sus adoradores. La labor toda que el siglo XIX ha realizado en la filosofía de la religión, en la historia del arte, en la crítica social, era muy necesaria, y ha servido de mucho, no para enseñarnos a comprender los dramas de Esquilo, las teorías de Platón, Apolo y Dioniso, el Estado ateniense, el cesarismo —que estamos muy lejos de comprender—, sino para hacernos sentir, por fin, lo extraño y lejano que nos es todo eso, más extraño quizá que los dioses mexicanos y la arquitectura india.

Nuestras opiniones sobre la cultura grecorromana han oscilado siempre entre dos extremos, y siempre, por supuesto, bajo una perspectiva dominada, cualquiera que fuese el «punto de vista», por el esquema Edad Antigua-Media-Moderna. Los unos, hombres de vida pública, economistas, políticos, juristas, encuentran que la «humanidad actual» se halla en lúcido progreso; la valoran altamente y con ella miden todo lo anterior. No hay ningún partido moderno cuyas doctrinas no hayan servido de criterio para «valorar» a Cleón, a Mario, a Temístocles, a Catilina y a los Gracos. Los otros, en cambio, artistas, poetas, filólogos y filósofos, no se sienten a gusto en el presente; buscan en el pasado un punto de referencia absoluto, desde el cual condenan el hoy con igual dogmatismo. Aquellos consideran a los griegos como un «todavía no»; estos consideran a los modernos como un «ya no»; ambos, empero, están sugestionados por una misma imagen histórica que enlaza las dos edades en una línea recta.

En esta oposición se encarnan las dos almas de Fausto. El peligro de la una es la superficialidad inteligente. De todo lo que fue la cultura antigua, del brillante fulgor del alma antigua, no quedan, a la postre, entre sus manos, sino «hechos» sociales, económicos, jurídicos, políticos, filológicos. Todo lo demás adquiere el carácter de «consecuencias secundarias», «reflejos», «fenómenos concomitantes». En sus libros no se percibe el menor rastro de aquella mítica gravedad que acompaña a los coros de Esquilo, de aquella colosal fuerza telúrica que anima a la plástica arcaica, a la columna dórica; de aquel fuego que arde en el culto apolíneo; de aquella profundidad que aún manifiesta el mismo culto romano de los césares. Los otros, en cambio, románticos rezagados, como los tres profesores de Basilea, Bachofen, Burckhardt y Nietzsche, sucumben al peligro de toda ideología. Se pierden en las regiones nebulosas de una Antigüedad que no es sino la imagen de su propia sensibilidad regulada por la filología. Se entregan a los restos de la literatura antigua, único

testimonio que les parece suficientemente prócer, aunque no ha habido cultura más imperfectamente representada por sus grandes escritores que la cultura de los antiguos^[23].

Aquellos se apoyan principalmente en el material prosaico; documentos jurídicos, inscripciones y monedas, que Burckhardt y Nietzsche habían despreciado, exponiéndose por ello a graves errores; subordinan a estos materiales la literatura, manifestando así su sentido muchas veces mínimo de la verdad y de la realidad. Sucedió, pues, que no se tomaron en serio unos a otros, a causa del fundamento mismo sobre el que se asentaba su crítica. Que yo sepa, no han sentido Nietzsche y Mommsen la menor estimación mutua.

Pero ninguno de los dos grupos llegó a la altura desde la cual esta oposición se disipa. Y, sin embargo, hubiera sido posible llegar a ella. Es esta la venganza que toma el principio de causalidad, por haber sido trasladado ilícitamente de la física a la historia. Se estableció un pragmatismo superficial, copia de la concepción física del mundo, que lejos de esclarecer, encubre y confunde el lenguaje de las formas históricas, distinto totalmente del de la naturaleza. Para someter la masa de los materiales históricos a una concepción ordenada y profunda, no se encontró nada mejor que destacar como lo primario, como la causa, cierto conjunto de fenómenos, y tratar luego como lo secundario, como consecuencias o efectos, los demás fenómenos. No solo los prácticos, sino también los románticos han acudido a este medio, porque la historia seguía ocultando su lógica *propia* a las miradas miopes, y además porque apremiaba harto la exigencia de fijar una necesidad inmanente, cuya presencia *se sentía* sin poderla definir. Era, pues, inevitable aquel recurso, so pena de volver, como Schopenhauer, la espalda a la historia, haciendo una mueca de mal humor.

11

Podemos decir sin más que hay dos modos de ver la Antigüedad: uno materialista y otro ideológico. El materialista explica el descenso de un platillo de la balanza por la subida del otro. Demuestra que siempre acaece así, sin excepción alguna, y la prueba, a no dudarlo, es decisiva. He aquí, pues, causas y efectos, y las causas están representadas evidentemente por los fenómenos sociales y sexuales o, a lo sumo, los puramente políticos; los efectos son los hechos religiosos, espirituales, artísticos, si es que para estos admite el materialista la denominación de hechos. Los ideólogos demuestran, en cambio, que la subida de uno de los platillos es consecuencia del descenso del otro, y lo demuestran con igual exactitud. Penetran en los cultos, misterios y usos; escudriñan el secreto de los versos y de las líneas. La vida diaria, con su trivialidad, la consideran como una consecuencia dolorosa de la imperfección

terrestre, y no le conceden sino escasamente una mirada de soslayo. Cada una de las partes, pues, señalando insistentemente al nexo causal, demuestra que la contraria no percibe, o no quiere percibir, la verdadera relación entre las cosas, y terminan todos tachándose mutuamente de ciegos, ligeros, tontos, absurdos, frívolos, extravagantes y filisteos. El ideólogo se indigna cuando ve que alguien toma en serio los problemas económicos de Grecia, y que habla, por ejemplo, no de las sentencias profundas del oráculo delfico, sino de las amplias operaciones financieras que los sacerdotes de Delfos realizaban con las sumas que tenían en depósito. El político, a su vez, se sonríe suavemente del infeliz que despilfarra su entusiasmo en el estudio de las fórmulas sagradas y el ornamento de los áticos efebos, en vez de escribir acerca de la lucha de clases en la Antigüedad un libro bien repleto de copiosas fórmulas modernas.

Uno de estos tipos está ya preformado en Petrarca. Petrarca ha creado Florencia, y Weimar el concepto del Renacimiento y el clasicismo occidental. El otro tipo aparece a mediados del siglo XVII, al iniciarse una política «civilizada»^[24], una política económica de gran ciudad; por lo tanto, antes que en otra parte, en Inglaterra (Grote). En el fondo se enfrentan aquí la concepción del hombre culto y la del hombre civilizado; oposición demasiado profunda, demasiado humana para que deje advertir la inferioridad de *ambos* puntos de vista y mucho menos la posibilidad de superarlos.

También el materialismo procede en este punto con sesgo idealista. También él, sin saberlo ni quererlo, ha subordinado sus concepciones a sus íntimos deseos. En realidad, nuestros mejores ingenios, sin excepción, se han inclinado llenos de respeto ante la imagen de la Antigüedad, y en este único caso han renunciado al uso habitual de una crítica sin límites. El análisis de la Antigüedad ha sido siempre oscurecido por cierta tímida contención. No hay en toda la historia otro ejemplo de culto tan entusiasta, tributado por una cultura a la memoria de otra cultura. Cuando enlazamos idealmente la Antigüedad y la Edad Moderna por medio de una «Edad Media», que ocupa un milenio de mal apreciada, casi despreciada historia, no hacemos sino expresar esa involuntaria devoción. Nosotros, europeos occidentales, hemos sacrificado a los «antiguos» la pureza e independencia de nuestro arte, no atreviéndonos a crear nada sin antes alzar la vista hacia el augusto «modelo». En nuestra imagen de los griegos y de los romanos hemos *proyectado* siempre lo que en lo más profundo de nuestra alma anhelábamos o esperábamos alcanzar. Llegará un día en que algún agudo psicólogo nos refiera la historia de nuestra más fatal ilusión, la historia de lo que en cada momento íbamos reverenciando como «antiguo». Pocos problemas habrá más instructivos para el conocimiento íntimo del alma occidental, desde el emperador Otón III hasta Nietzsche, primera y última víctimas del Sur.

En su *Viaje a Italia* habla Goethe con entusiasmo de las construcciones de Palladio, cuyo helado academismo nos deja hoy bastante escépticos. Ve luego Pompeya, y habla con franco descontento de la impresión «extraña, casi desagradable», que allí recibió. Lo que dice de los templos de Pesto y Segesta, obras

maestras del arte helénico, es vacilante y de poca sustancia. Se advierte bien que no ha reconocido la Antigüedad, al verla ahora corporalmente, en toda su fuerza. Y otro tanto les ha sucedido a los demás. No han querido ver muchos de los aspectos antiguos, y así han conseguido salvar la imagen íntima que se habían formado de la Antigüedad. Su «Antigüedad» ha sido, pues, el horizonte de un ideal vital que ellos mismos han creado y alimentado con su sangre, un vaso donde han vertido su propio sentimiento del mundo, un fantasma, un ídolo. En las celdas de los pensadores, en las tertulias de los poetas, entusiasman las crudas descripciones que hace Aristófanes de la vida en las grandes ciudades antiguas; producen admiración Juvenal y Petronio, la suciedad y la plebe del sur, el ruido y la violencia, los mancebos y las Frinés, el culto del falo y las orgías de los césares. Sin embargo, ante esos mismos aspectos de la realidad, en nuestras urbes actuales pasamos de largo profiriendo lamentos y tapándonos las narices. «En las ciudades es malo vivir: hay demasiados rijosos». Así habló Zaratustra. Enaltecen la ciudadanía de los romanos y desprecian a quienes hoy no evitan todo contacto con los negocios públicos. Hay una clase de hombres, versados en estas cosas, para quienes la diferencia entre la toga y la levita, el circo bizantino y la pista inglesa de deportes, las antiguas vías de los Alpes y el ferrocarril transcontinental, las trieras y los vapores, las lanzas romanas y las bayonetas prusianas, el canal de Suez, hecho por un faraón, y el mismo canal hecho por un ingeniero moderno, posee tal fuerza de magia, que les nubla la vista y les impide sin remisión mirar libremente las cosas. No admitirían la máquina de vapor como símbolo de pasión humana y expresión de energía vital, a menos que la hubiese inventado Hierón de Alejandría. Consideran que es una blasfemia hablar de la calefacción central y teneduría de libros en Roma, en vez de hablar del culto de la Gran Madre en Pesinonte.

Los otros, en cambio, no ven *más que eso*. Se figuran que agotan la esencia de esa cultura, tan extraña para nosotros, tratando a los griegos, sin más, como si fueran sus iguales. Al sacar conclusiones psicológicas se mueven en un sistema de identidades que no tiene el menor contacto con el *alma* antigua. No sospechan que las palabras «república», «libertad», «propiedad», designan allá y acá cosas que no poseen el más leve parentesco entre sí. Se burlan de los historiadores de la época de Goethe porque manifiestan sus ideales políticos al escribir la historia de la Antigüedad, expresando en los nombres de Licurgo, Bruto, Catón, Cicerón, Augusto, y en la condenación o absolución de estos personajes, su propio programa o su personal misticismo; mas los mismos que así se burlan no son capaces de escribir un capítulo sin que se conozca en seguida a qué partido pertenece el periódico que leen por las mañanas.

Pero lo mismo da contemplar el pasado con los ojos de don Quijote que con los de Sancho. Ninguno de los dos caminos conduce a buena meta. A la postre, cada cual se ha permitido poner en el primer plano aquel trocito de Antigüedad que casualmente concuerda mejor con las intenciones propias; Nietzsche, la Atenas presocrática; los economistas, el período helenístico; los políticos, la Roma

republicana; los poetas, el imperio.

Ni los fenómenos religiosos o artísticos son más originales y primarios que los sociales y económicos, ni viceversa. Para quien haya logrado conquistar en este punto la absoluta libertad de la contemplación; para quien se sitúe más allá de *todo* interés personal, sea cual fuere, no hay, entre los distintos fenómenos, subordinación, ni prioridad, ni causa, ni efecto, ni diferencia de valor o de importancia. Lo que al fenómeno particular le confiere rango es simplemente la mayor o menor pureza y energía del lenguaje formal que nos habla, la mayor o menor potencia de su simbolismo, sin que debamos tener en cuenta para nada bondad y maldad, superioridad o vileza, utilidad o idealidad.

12

La decadencia de Occidente, considerada así, significa nada menos que el *problema de la civilización*. Nos hallamos frente a una de las cuestiones fundamentales de toda historia. ¿Qué es «civilización», concebida como secuencia lógica, como plenitud y término de una «cultura»?

Porque cada «cultura» tiene su «civilización» *propia*. Por primera vez se toman aquí estas dos palabras —que hasta ahora designaban una vaga distinción ética de índole personal— en un sentido periódico, como expresiones de una *orgánica sucesión* estricta y necesaria. La «civilización» es el inevitable *sino* de toda «cultura». Hemos subido a la cima desde donde se hacen solubles los últimos y más difíciles problemas de la morfología histórica. «Civilización» es el *extremo* y más *artificial* estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte, a la evolución como el anquilosamiento, al campo y a la infancia de las almas —que se manifiesta, por ejemplo, en el dórico y en el gótico— como la decrepitud espiritual y la urbe mundial, petrificada y petrificante. Es un *final* irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad.

Solo así puede comprenderse a los romanos en cuanto sucesores de los griegos. Solo así se coloca la última etapa de la Antigüedad bajo una luz que revela sus más hondos secretos. Pues ¿qué significa —lo que solo con palabras vanas cabría negar— que los romanos hayan sido bárbaros, bárbaros que no preceden a una época de gran crecimiento, sino que, al contrario, la terminan? Sin alma, sin filosofía, sin arte, animales hasta la brutalidad, sin escrúpulos, pendientes del éxito material, se hallan situados los romanos entre la cultura helénica y la nada. Su imaginación, enderezada exclusivamente a lo práctico —poseían un derecho sacro que regulaba las relaciones entre dioses y hombres como si fueran personas privadas y no tuvieron nunca mitos—, es una facultad que en Atenas no se encuentra. Los griegos tienen alma; los

romanos, intelecto. Así se diferencian la «cultura» y la «civilización». Y esto no vale solo para la «Antigüedad». Una y otra vez, en la historia, se presenta ese mismo tipo de hombres de espíritu fuerte, completamente ametafísico. En sus manos está el destino espiritual y material de toda época postrimera. Ellos son los que han llevado a cabo el imperialismo babilónico, egipcio, indio, chino, romano. En tales períodos se desarrollan el budismo, el estoicismo, el socialismo, emociones definitivas que pueden, por última vez, captar y transformar en toda su sustancia una humanidad mortecina y decadente. La civilización *pura*, como proceso histórico, consiste en una gradual *disolución* de formas ya muertas, de formas que se han tornado inorgánicas.

El tránsito de la «cultura» a la «civilización» se lleva a cabo, en la Antigüedad, hacia el siglo IV; en el Occidente, hacia el XIX. A partir de estos momentos, las grandes decisiones espirituales no se toman ya «en el mundo entero», como sucedía en tiempos del movimiento órfico y de la Reforma, en que no había una sola aldea que no tuviese su importancia. Ahora tómanse esas decisiones en tres o cuatro grandes urbes que han absorbido el jugo todo de la historia, y frente a las cuales el territorio restante de la cultura queda rebajado al rango de «provincia»; la cual, por su parte, no tiene ya otra misión que alimentar a las grandes urbes con sus restos de humanidad superior. ¡*Ciudad mundial y provincial*^[25]!. Estos dos conceptos fundamentales de toda civilización plantean ahora para la historia un nuevo problema de forma. Estamos viviéndolo justamente los hombres de hoy, sin haberlo comprendido, ni siquiera de lejos, en todo su alcance. En lugar de un mundo tenemos una *ciudad*, un *punto*, en donde se compendia la vida de extensos países, que mientras tanto se marchitan. En lugar de un pueblo lleno de formas, creciendo con la tierra misma, tenemos un nuevo nómada, un parásito, el habitante de la gran urbe, hombre puramente atendido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes; hombre sin religión, inteligente, improductivo, imbuido de una profunda aversión a la vida agrícola —y su forma superior, la nobleza rural—, hombre que representa un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin. ¿Qué significa esto? Francia e Inglaterra han franqueado ya ese paso; Alemania está franqueándolo. A Siracusa, Atenas, Alejandría, siguió Roma. A Madrid, París, Londres, sigue Berlín. Transformarse en provincia, tal es el sino de los territorios que no radican en el círculo irradiante de esas ciudades: «antiguamente» fueron Creta y Macedonia, y hoy el norte de Escandinavia^[26].

Antaño se desarrolló la lucha por la concepción ideal de la época, en una esfera de problemas universales, impregnados de temas metafísicos, litúrgicos o dogmáticos, y esa lucha fue entre el espíritu telúrico de los aldeanos —nobleza y clase sacerdotal— y el espíritu «mundano» y patricio de las viejas, pequeñas y famosas ciudades de la primitiva época dórica y gótica. Tales fueron las luchas por la religión de Dioniso —por ejemplo, bajo el tirano Clístenes, de Sicione^[27]— y por la Reforma en las ciudades imperiales alemanas y en las guerras de los hugonotes. Pero así como esas ciudades por fin dominaron el campo —ya Parménides y Descartes

representan una conciencia puramente ciudadana—, de igual manera la urbe las domina a ellas. Tal es el proceso espiritual de todas las postrimerías, la jónica y la barroca. Hoy, como en la época del helenismo, en cuyo umbral se halla la fundación de Alejandría, gran urbe artificial, es decir, ajena al campo, se han transformado esas ciudades de cultura —Florencia, Nuremberg, Salamanca, Brujas, Praga— en ciudades provincianas que actúan en una desesperada oposición intelectual frente al espíritu de la gran urbe. La urbe mundial significa el cosmopolitismo ocupando el puesto del «terruño^[28]», el sentido frío de los hechos sustituyendo a la veneración de lo tradicional; significa la irreligión científica como petrificación de la anterior religión del alma, «sociedades» en lugar del Estado, los derechos naturales en lugar de los adquiridos. El *dinero* como factor abstracto inorgánico, desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía de la vida, esto es lo que ya los romanos tienen antes que los griegos y sobre los griegos. A partir de este momento, una concepción distinguida y elegante del mundo es también *cuestión de dinero*. No el estoicismo griego de Crisipo, pero sí el romano de Catón y Séneca presupone como fundamento una fortuna^[29]; no los sentimientos éticosociales del siglo XVIII, pero sí los del siglo XX son, sin duda alguna —si han de traducirse en hechos que excedan los límites de una agitación profesional y lucrativa—, cosas de millonarios. En la urbe mundial no vive un pueblo, sino una masa. La incompreensión de toda tradición que, al ser atacada, arrastra en su ruina a la cultura misma —nobleza, iglesia, privilegios, dinastía, convenciones artísticas, límites científicos de la posibilidad del conocimiento—, la inteligencia aguda y fría, muy superior a la prudencia aldeana, el naturalismo de sentido novísimo que saltando por encima de Sócrates y Rousseau va a enlazarse, en lo que toca a lo sexual y social, con los instintos y estados más primitivos, el *panem et circenses* que se manifiesta de nuevo hoy en los concursos de boxeo y en la pista de deportes, todo eso caracteriza bien, frente a la cultura definitivamente conclusa, frente a la provincia, una forma nueva, postrera y sin porvenir, pero inevitable, de la existencia humana.

Esto es lo que hay que ver —no con los ojos del partidista, del ideólogo, del moralista que se acomoda a su tiempo; no desde el ángulo de un «punto de vista» particular, sino desde la altura intemporal en donde la mirada domina el mundo de las formas históricas repartido por miles de años— si se quiere comprender realmente la gran crisis de la época actual.

Símbolo de primer orden es para mí el hecho de que en Roma, donde por el año 60 a. C. fue el triunviro Craso el primer especulador de solares, aquel pueblo romano, que ostentaba sus iniciales ilustres en todas las inscripciones; aquel pueblo romano ante el cual temblaban en lejanas tierras los galos, los griegos, los partos, los sirios; aquel pueblo romano vivía en una miseria espantosa, hacinado en edificios enormes, de muchos pisos, contruidos en barrios lóbregos^[30] y escuchaba con indiferencia o con una especie de interés deportivo las noticias de los éxitos militares y de las conquistas.

Al mismo rango simbólico pertenece el hecho de que muchas grandes familias de la nobleza primitiva, descendientes de los que vencieron a los celtas, a los samnitas, a Aníbal, no habiendo tomado parte en la orgía de las especulaciones, hubieron de vender sus casas solariegas y trasladarse a míseros cuartos de alquiler. Mientras a lo largo de la vía Apia se alzaban los mausoleos, aún hoy admirados, de los grandes financieros romanos, los cadáveres del pueblo, juntos con cuerpos de animales y basura de la ciudad, iban amontonándose en horribles escombreras, hasta que durante el reinado de Augusto, para evitar las epidemias, se limpió y aplanó el lugar, donde luego Mecenas construyó sus famosos jardines. En la despoblada Atenas, que vivía de los turistas y de las fundaciones de extranjeros opulentos —como el rey Herodes de Judea—, se enseñaba a la plebe viajera de los nuevos ricos romanos las obras del siglo de Pericles, de las cuales entendía el ricachón romano tan poco como los americanos que visitan hoy la capilla Sixtina entienden de Miguel Ángel. Ya entonces todas las obras de arte habían sido sustraídas o compradas a precios fabulosos, a precios de moda, levantándose, en cambio, colosales y presuntuosos edificios romanos, junto a las profundas y humildes obras del tiempo pasado. En tales cosas, que el historiador no debe ni aplaudir ni censurar, sino estudiar morfológicamente, se expresa clarísima una *idea* para quien ha aprendido a mirar y a ver.

En efecto, habrá de evidenciarse que, a partir de este momento, todos los grandes conflictos de la filosofía, de la política, del arte, del saber, del sentimiento, se hallan dominados por la mencionada oposición. ¿Qué es la política civilizada de mañana en oposición a la culta de ayer? En la Antigüedad, retórica; en el Occidente, periodismo; ambos al servicio de esa abstracción que representa el poder de la civilización: el *dinero*^[31]. Su espíritu es el que penetra, sin ser notado, en las formas históricas de la existencia popular, muchas veces sin alterarlas ni descomponerlas en lo más mínimo. El mecanismo del Estado romano, desde Escipión el Africano hasta Augusto, permaneció mucho más estacionario de lo que generalmente se cree. Pero los grandes partidos son solo en apariencia el centro de las acciones decisivas. Lo decide todo un pequeño número de cerebros superiores, cuyos nombres en este momento no son acaso los más conocidos, mientras que la gran masa de los políticos de segunda fila: retores y tribunos, abogados y periodistas, mantiene una selección para los horizontes provincianos y, hacia abajo, la ilusión de que el pueblo se determina a sí mismo. ¿Y el arte? ¿Y la filosofía? Los ideales de la época de Platón y de Kant valían para una humanidad superior. Pero los ideales del helenismo y de la época actual solo existen para el habitante de la gran urbe. El socialismo y el darwinismo, próximos parientes por su origen, con sus fórmulas de lucha por la vida y de selección, tan contrarias a Goethe; los problemas femeninos y matrimoniales —también afines entre sí— que se encuentran en Ibsen, Strindberg y Shaw; las tendencias impresionistas de una sensibilidad anárquica; el montón de los modernos anhelos, excitaciones, dolores, expresados en la lírica de Baudelaire y en la música de Wagner, todo esto es inexistente para el sentimiento del hombre de la aldea y, en general, de la naturaleza;

todo ello es patrimonio exclusivo del hombre cerebral de las grandes urbes. Cuanto más pequeña sea una ciudad, menos sentido tiene para ella el ocuparse de esa música y de esa pintura. A la cultura corresponde la gimnasia, el torneo, el certamen agonal; a la civilización, el deporte. He aquí la diferencia entre la palestra griega y el circo romano^[32]. El arte mismo se convierte en deporte —no otra cosa es *l'art pour l'art*— ante un público inteligente de aficionados y compradores, ya se trate de dominar masas instrumentales absurdas, ya de vencer dificultades armónicas o de resolver un problema de colorido. Surge una nueva filosofía de los hechos que para las especulaciones metafísicas tiene solo una sonrisa; una nueva literatura que para el intelecto, el gusto y los nervios de los habitantes de las grandes urbes es una necesidad y, en cambio, para el provinciano resulta incomprensible y odiosa. Ni la poesía alejandrina ni la pintura al aire libre le importan nada al «pueblo». El tránsito se caracteriza, entonces como hoy, por una serie de escándalos que solo en estas épocas pueden darse. La indignación de los atenienses contra Eurípides y contra la técnica revolucionaria de la pintura, por ejemplo, de Apolodoro, se repite en la oposición a Wagner, a Manet, a Ibsen y a Nietzsche.

Puede comprenderse a los griegos sin hablar de su economía. Pero a los romanos solo por su economía cabe entenderlos. La última vez que se peleó por una idea fue en Queronea y en Leipzig. En la primera guerra púnica y en Sedán no pueden ya desconocerse los elementos económicos. Los romanos, con su energía práctica, fueron los primeros en dar al trabajo de los esclavos ese estilo gigantesco que para muchos determina el tipo de la economía, del derecho y de la vida antiguos, y que en todo caso rebaja notablemente la dignidad interior del trabajo libre asalariado. Han sido los pueblos germánicos, no los románicos, los primeros que en la Europa occidental han sacado de la máquina de vapor una industria grande que cambia el aspecto de las comarcas. Adviertan cómo estos dos fenómenos, hondamente simbólicos, se relacionan con el estoicismo y el socialismo. El cesarismo romano, anunciado en Cayo Flaminio, formado ya por vez primera en Mario, es el que dentro del mundo antiguo da a conocer la *sublimidad del dinero*, en manos de hombres eficaces, de fuerte espíritu y grandes capacidades. Sin eso, ni César ni el romanismo serían inteligibles. Todo griego tiene algo de don Quijote; todo romano, algo de Sancho Panza. Lo que fueron además de eso, pasa a segundo término.

13

El dominio del mundo por los romanos es un fenómeno *negativo*. No resulta de un exceso de fuerza —que después de Zama ya Roma no poseía—, sino de la falta de resistencia en el lado opuesto. Los romanos no conquistaron el mundo^[33]. Se apoderaron de un botín que estaba en disposición del primero que llegase. Surgió el

imperio romano, no de una suprema tensión de todos los resortes militares y financieros, como cuando Roma se enfrentó contra Cartago, sino de la renuncia del viejo Oriente a regir su vida externa. No nos dejemos engañar por la apariencia de los brillantes éxitos militares. Con un par de legiones mal aguerridas, mal mandadas, malhumoradas, conquistaron reinos enteros Lúculo y Pompeyo; cosa que no hubiera sido posible en la época de las batallas de Ipso. Mitrídates, que fue un peligro verdadero para ese sistema de fuerzas materiales, nunca seriamente puesto a prueba, no hubiera sido peligroso para los vencedores de Aníbal. Después de Zama, los romanos no hicieron ya ninguna guerra contra una gran potencia militar, ni hubieran podido sostenerla^[34]. Las guerras *clásicas* de Roma fueron las de los samnitas, la de Pirro y la de Cartago. La hora grande de Roma fue Cannas. No hay pueblo que esté siglos y siglos con el coturno calzado. El pueblo alemán-prusiano que vivió los momentos poderosos de 1813, 1870 y 1914 tiene más que ninguno en su historia tales horas fuertes.

Es el *imperialismo*, según mi concepto, el símbolo típico de las postrimerías. Produce petrificaciones como los imperios egipcio, chino, romano, indio, islámico, que perduran siglos y siglos, pasando de las manos de un conquistador a las de otro; cuerpos muertos, masas amorfas de hombres, masas sin alma, materiales viejos y gastados de una gran historia. El imperialismo es civilización pura. El sino del Occidente condena a este, irremediablemente, a tomar el mismo aspecto. El hombre culto dirige su energía hacia dentro; el civilizado, hacia fuera. Por eso considero yo a Cecil Rhodes como el primer hombre de una época nueva. Representa el estilo político de un futuro lejano, occidental, germánico, y particularmente alemán. Sus palabras «la expansión es todo» encierran en esa misma construcción napoleónica la tendencia más característica de toda civilización madura. Lo mismo puede decirse de los romanos, de los árabes, de los chinos. Aquí no cabe elección. Aquí no decide ni siquiera la voluntad consciente del individuo o de clases y pueblos enteros. La tendencia expansiva es una fatalidad, algo demoníaco y monstruoso, que se apodera del hombre en el postrer estadio de la gran urbe y, quiéralo o no, súpalo o no^[35], le constriñe y le utiliza en su servicio. La vida es la realización de posibilidades, y para el hombre cerebral no hay más que *posibilidades expansivas*^[36]. El socialismo actual, poco desarrollado aún, rechaza la expansión; pero llegará un día en que, con la vehemencia de un sino, sea él su principal vehículo. El lenguaje de las formas políticas —como expresión intelectual inmediata de una índole humana— toca aquí a un problema profundo de la metafísica: el hecho, confirmado por la absoluta validez del principio causal, de que el *espíritu es el complemento de la extensión*.

El mundo de los Estados chinos caminaba derechamente hacia el imperialismo entre los años 500 y 300 —que corresponden, morfológicamente, a los 300 a 100 de la Antigüedad—, y era por lo tanto inútil toda oposición al principio imperialista (*lienheng*), que estaba representado principalmente en la práctica por el estado Tsin^[37] —la Roma del mundo chino— y en la teoría por el filósofo Chang Yi. Los

enemigos de la tendencia imperialista defendían la idea de una liga de pueblos (*hohtsung*), fundándose en ciertos pensamientos de Wang Hū, profundo escéptico y gran conocedor de los hombres y de las posibilidades políticas de esta época posterior. Ambos eran enemigos de la ideología de Lao-tsé, que se manifestaba contraria a la actividad política; pero el *lienheng* tenía a su favor el curso natural de la civilización expansiva^[38].

Rhodes aparece como el precursor primero de un tipo de César occidental a quien todavía no le ha llegado su hora. Se halla en la mitad de la distancia que existe entre Napoleón y el hombre de la fuerza que ha de surgir en el próximo siglo; así, entre Alejandro y César se encuentra aquel Flaminio que en 232 empujó a los romanos a la conquista de la Galia cisalpina y señaló de esa suerte el comienzo de la política expansiva colonial. Flaminio era propiamente un personaje privado, particular^[39], que gozaba de un influjo dominante en el Estado, en un tiempo en que la idea del Estado empezaba a sucumbir bajo el poder de los factores económicos; fue, de seguro, en Roma, el primer hombre que representa el tipo de la oposición cesárea. Con él termina la *idea del servicio al Estado* y comienza la voluntad de potencia, que solo cuenta con fuerzas, no con tradiciones. Alejandro y Napoleón fueron románticos, en el umbral mismo de la civilización, envueltos ya en su atmósfera clara y fría; pero aquel se complacía en representar el papel de Aquiles y este leía el *Werther*, César en cambio, fue exclusivamente hombre de acción, un hombre de enorme intelecto.

Ya Rhodes entendía por política eficaz y triunfante la política de éxitos territoriales y financieros. Esto es lo que tenía de romano, y él mismo se daba cuenta de ello. La civilización occidental europea no se ha encarnado nunca en nadie con tanta energía y pureza. Solo, delante de sus mapas, llegaba a sumirse en una especie de éxtasis poético, él, el hijo de un pastor puritano que marchó al África del Sur sin recursos y conquistó una colosal fortuna para ponerla al servicio de sus fines políticos. Su pensamiento de un ferrocarril transafricano del Cabo a El Cairo; su plan de un imperio sudafricano; su poder espiritual sobre los magnates mineros, férreos hombres de negocios a quienes obligó a poner sus fortunas al servicio de sus ideas; su capital, Buluwayo, que él mismo, omnipotente hombre de Estado sin relación definible con el Estado, dispuso en proporciones regias para residencia futura; sus guerras; sus negociaciones diplomáticas; su sistema de carreteras; sus sindicatos; su ejército; su concepto de «gran deber de los hombres cerebrales para con la civilización», todo eso es, en su grandeza y calidad, el preludio del futuro que nos aguarda y con el cual se *cerrará* definitivamente la historia del hombre occidental.

Quien no comprenda que nada puede alterarse a ese resultado final, que hay que querer eso o no querer nada, que hay que amar ese sino o desesperar del futuro y de la vida; quien no sienta la grandeza que reside en esa eficacia de las inteligencias magnas, en esa energía y disciplina de las naturalezas férreas, en esa lucha con los más fríos y abstractos medios; quien se entretenga en idealismos provincianos y busque para la vida estilos de tiempos pretéritos, ese..., que renuncie a comprender la

historia, a vivir la historia, a crear la historia.

Así aparece el imperio romano, no como un fenómeno único, sino como el producto normal de una espiritualidad severa y enérgica, urbana y eminentemente práctica, estadio final típico que ya ha existido varias veces, pero que no había sido nunca identificado hasta ahora. Comprendamos, por fin, que el misterio de la forma histórica no reside en la superficie y que no puede resolverse por semejanzas de traje o de escena; que en la historia humana, como en la historia de los animales y de las plantas, existen fenómenos de falaz parecido, que, sin embargo, interiormente no poseen ninguna afinidad real —Carlomagno y Harun al-Raschid, Alejandro y César, las guerras de los germanos contra Roma y los ataques de los mongoles contra la Europa occidental—, y que hay otros, en cambio, que, a pesar de una gran diferencia externa, expresan cosa idéntica, como Trajano y Ramsés II, los Borbones y el *demos* ateniense, Mahoma y Pitágoras. Convenzámonos de que el siglo XIX y el XX, supuesta cima de una historia universal progresiva en línea recta, constituyen un fenómeno que puede registrarse en toda cultura cuando llega a su madurez. No se trata aquí, ciertamente, de nuestros socialistas, impresionistas, ferrocarriles eléctricos, torpedos y ecuaciones diferenciales, todo lo cual pertenece tan solo a la *corporeidad* de esta época; se trata de una misma *espiritualidad* civilizada, preñada además de muy otras posibilidades de externa configuración. Debemos convencernos de que la época actual representa un estadio de tránsito que se produce irremisiblemente en determinadas condiciones; que hay, por lo tanto, otros determinados estados *postreros*, no solo los modernos occidentales, y que esos estados postreros han existido ya en la historia pasada más de una vez, y que el porvenir del Occidente no consiste en una marcha adelante sin término, en la dirección de nuestros ideales presentes y con espacios fantásticos de tiempo, sino que es *un fenómeno normal de la historia, limitado en su forma y duración; fenómeno inevitable que se extiende a pocos siglos y que, por los ejemplos antecedentes, puede ser estudiado y previsto en sus rasgos esenciales*.

814

Cuando se ha alcanzado esta altitud contemplativa, todos los frutos se le vienen a uno a las manos. En un *solo* pensamiento se anudan y resuelven sin esfuerzo todos los problemas particulares de la historia de las religiones, de la historia del arte, de la crítica del conocimiento, de la ética, de la política, de la economía, que preocupan a los pensadores modernos desde hace años con pasión, pero sin éxito definitivo.

Este pensamiento es una verdad que, si se expresa con toda claridad, no podrá ser combatida. Pertenece a las necesidades íntimas de la cultura occidental, a su modo de sentir el universo. Es capaz de cambiar por completo la concepción de la vida de

quienes lo comprendan en su integridad, es decir, se lo apropien íntimamente. Hoy ya podemos prever las grandes líneas futuras de la evolución histórica presente, que hasta ahora hemos considerado retrospectivamente, como un todo orgánico; y esta nueva posibilidad hace más profunda la imagen del mundo, que nos es natural y necesaria. Solo el físico, con sus cálculos, pudo hacerse la ilusión de conseguir semejantes resultados. Esto significa, repito, sustituir en la historia la visión de Tolomeo por la de Copérnico, es decir, ensanchar infinitamente el horizonte de la vida.

Hasta hoy éramos libres de esperar del futuro lo que quisiéramos. Donde no hay hechos manda el sentimiento. Pero en adelante será un deber para todos preguntar al porvenir qué es lo que *puede* suceder, lo que *sucederá* con la invariable forzosidad de un sino, y qué lo que no depende de nuestros ideales privados, de nuestras esperanzas y deseos. Empleando la palabra «libertad», tan equívoca y peligrosa, podemos decir que ya no tenemos libertad para realizar esto o aquello, sino lo prefijado o nada. Sentir esta situación como «buena» es, en última instancia, lo que caracteriza al realista. Lamentarla y censurarla no significa cambiarla. El nacimiento trae consigo la muerte, y la juventud la vejez. La vida tiene su forma y una duración prefijada. La época actual es una fase civilizada, no una fase culta; lo cual excluye por imposible toda una serie de contenidos vitales. Ello podrá lamentarse, y los lamentos podrán revestir la forma de una filosofía o de una lírica pesimista —como en efecto sucederá—; pero no es posible evitarlo. De aquí en adelante nadie podrá sinceramente abrigar la convicción de que hoy o mañana van a realizarse o tomar vuelos sus ideales predilectos, aun cuando la experiencia histórica se pronuncie en contra.

Estoy preparado contra la objeción de que un cuadro del mundo que, como este, da seguridades sobre las directivas generales del futuro y corta de raíz largas esperanzas es enemigo de la vida. Muchos pensarán que habría de resultar fatal, si en lugar de una simple teoría llegase a ser la concepción práctica del grupo de personalidades que verdaderamente influyen en la formación del futuro.

No es esa mi opinión. Somos hombres civilizados, no hombres del gótico o del rococó. Hemos de contar con los hechos duros y fríos de una vida que está en sus *postrimerías* y cuyo paralelo no se halla en la Atenas de Pericles, sino en la Roma de César. El hombre del Occidente europeo no puede ya tener ni una gran pintura ni una gran música, y sus posibilidades arquitectónicas están agotadas desde hace cien años. No le quedan más que posibilidades extensivas. Pero yo no veo qué perjuicios puede acarrear el que una generación robusta y llena de ilimitadas esperanzas se entere a tiempo de que una parte de esas esperanzas corren al fracaso. ¡Y aunque fuesen las más preciadas! El que valga algo, sabrá salvarse. Sin duda, para algunos será una tragedia el convencerse, en los años decisivos, de que ya no queda nada que hacer ni en la arquitectura, ni en el drama, ni en la pintura. Pues bien: ¡que sucumban! Hasta ahora se había convenido unánimemente no admitir en esto limitación alguna; se creía que cada época tiene, en cada esfera, su propio problema; se descubría este

problema, a veces con violencia y mal talante; y en todo caso, solo después de la muerte se comprobaba si aquella creencia era o no fundada, y si la labor de una vida había sido *necesaria* o *superflua*. Pero el que no sea un simple romántico rechazará tal subterfugio. No es este el orgullo que caracterizaba a los romanos. ¿Qué nos importan los que prefieren, ante una mina agotada, que les digan: «mañana se descubrirá aquí un nuevo filón» —como hace ahora el arte con la creación de insinceros estilos— en lugar de enseñarles los ricos yacimientos de arcilla que están al lado sin explotar? Considero esta doctrina como un gran beneficio para las generaciones venideras, porque les enseñará a discernir entre lo que es posible y, por lo tanto, necesario, y lo que no cuenta entre las posibilidades internas de la época. Estamos desperdiciando enormes cantidades de espíritu y de fuerza en empresas mal orientadas. El europeo occidental, por históricamente que sienta y piense, cuando llega a cierta edad, no tiene conciencia clara de su propia dirección. Tantea, bucea y se desvía si las circunstancias exteriores no le son favorables. Pero la labor de los siglos le da por fin ahora la posibilidad de contemplar su vida en relación con toda la cultura, y de averiguar lo que puede y debe hacer. Si bajo la influencia de este libro, algunos hombres de la nueva generación se dedican a la técnica en vez de al lirismo, a la marina en vez de a la pintura, a la política en vez de a la lógica, harán lo que yo deseo, y nada mejor, en efecto, puede deseárseles.

15

Nos queda determinar la relación entre la morfología de la historia universal y la filosofía. Toda auténtica reflexión histórica es auténtica filosofía, o es solo labor de hormigas. Pero el filósofo sistemático comete un grave error cuando piensa en lo que van a durar sus conclusiones. No advierte que los pensamientos viven en un mundo histórico, y que, por lo tanto, comparten el sino general y son también efímeros. Cree que el pensamiento superior tiene un objeto eterno e inmutable, que las grandes preguntas son siempre las mismas y que al cabo podrán ser contestadas algún día.

Pero pregunta y respuesta son en este orden una misma cosa. Toda gran pregunta, que lleva en su seno el apasionado deseo de una determinada respuesta, posee la exclusiva significación de un símbolo vital. No hay verdades eternas. Toda filosofía es expresión de su tiempo y *solo* de él. No hay dos épocas que tengan las mismas intenciones filosóficas; claro es que me refiero a la verdadera filosofía y no a minucias académicas sobre las formas del juicio o las categorías del sentimiento. La diferencia no debe establecerse entre teorías inmortales y teorías efímeras, sino entre teorías que viven un cierto tiempo y teorías que no viven nunca. La inmortalidad de los pensamientos que se producen en el mundo es una ilusión. Lo esencial es el hombre que en ellos se realiza. Cuanto más grande es el hombre, más verdadera es la

filosofía, en el sentido de esa verdad interior de las grandes obras artísticas, que es independiente de la certidumbre y coherencia lógica. A lo sumo puede la filosofía absorber el contenido de una época, realizarlo, y habiéndole dado forma, habiéndolo encarnado en personalidad e idea, entregarlo a la evolución subsecuente. La vestidura y máscara científicas de una filosofía no significan nada. No hay nada más sencillo que construir un sistema, en sustitución de pensamientos que no se tienen. Y hasta un buen pensamiento posee escaso valor si es pensado por un espíritu superficial. Lo que le da importancia a una teoría es su necesidad para la vida.

Por eso me parece que el mejor medio para apreciar lo que vale un pensador es estudiar cómo ha visto los grandes hechos de su tiempo. Pronto se advertirá, en efecto, si se trata simplemente de un hábil constructor de sistemas y principios, que se mueve con maña y erudición entre definiciones y análisis, o si es el alma misma de su época la que habla por su obra e intuiciones. Un filósofo que no se apodera también de la realidad y la domina no es nunca de primera fila. Los presocráticos fueron grandes mercaderes y políticos. Platón estuvo a punto de perder la vida por querer realizar sus ideales políticos en Siracusa. El mismo Platón descubrió la serie de teoremas geométricos que permitieron a Euclides construir el sistema de la matemática antigua. Pascal —a quien Nietzsche conoce tan solo por «el cristiano roto»—, Descartes, Leibniz, fueron los primeros matemáticos y técnicos de su tiempo.

Los grandes «presocráticos» de China, desde Kwantsi (670) hasta Confucio (550-478), fueron hombres de Estado, gobernantes, legisladores, como Pitágoras y Parménides, Hobbes y Leibniz. Hasta Lao-tse, enemigo de todo poder público y de toda gran política, místico defensor de un ideal de pequeñas comunidades pacíficas, no aparece en la filosofía china la tendencia a separarse del mundo y de la vida activa y a formar una filosofía de cátedra y de escuela. Pero Lao-tse fue en su tiempo —el *ancien régime* de China— una excepción que se contrapone a aquel tiempo fuerte de filósofos para quienes la teoría del conocimiento era la ciencia de los grandes problemas de la vida real.

Y en esto encuentro yo una grave objeción contra todos los filósofos del pasado reciente: carecen de rango, de importancia en la vida real. Ninguno de ellos ha influido, por medio de un acto o de una idea poderosa, en faceta alguna de la *gran* realidad, ni en la alta política, ni en el desarrollo de la técnica moderna, de las comunicaciones o de la economía. Ninguno cuyo nombre se cite en la matemática, en la física, en la ciencia política, como aún se citaba el nombre de Kant en la ciencia de su tiempo. Basta volver la mirada hacia otras épocas para comprender lo que esto significa. Confucio fue ministro varias veces. Pitágoras organizó un movimiento político muy importante^[40], que recuerda el Estado de Cromwell; desgraciadamente, la ciencia de la Antigüedad no le ha concedido la atención que merece. Goethe, cuya gestión ministerial es un modelo, y a quien por desgracia faltó una gran ciudad en donde desarrollar sus iniciativas, sintió vivo interés por la construcción de los canales

de Suez y de Panamá y predijo con notable exactitud la fecha en que habían de hacerse y los efectos que tendrían para el comercio. La vida económica de América, su repercusión en la vieja Europa, el florecimiento de la industria fabril, preocuparon mucho a Goethe. Hobbes fue uno de los que idearon el plan gigantesco de la conquista de Sudamérica para Inglaterra; y aunque no llegó a ejecutarse y se redujo a la ocupación de Jamaica, queda a su autor la gloria de haber sido uno de los fundadores del imperio colonial inglés. Leibniz, el espíritu más poderoso de la filosofía occidental, fundador del cálculo diferencial y del *analysis situs*, colaboró en numerosos planes de alta política y compuso para Luis XIV una memoria, en la que, con el fin de desviar de Alemania las ambiciones del Rey Sol, exponía la importancia de Egipto para la política mundial francesa. Sus pensamientos se adelantaron tanto a su época (1672), que se ha llegado a creer si Napoleón los conocía cuando planeó la expedición a Oriente. Leibniz demostraba ya entonces lo que Napoleón empezó a ver claramente desde Wagram; esto es, que las conquistas sobre el Rin y Bélgica no podían mejorar a la larga la posición de Francia y que el istmo de Suez iba a ser la clave del dominio sobre el mundo. Sin duda el rey no estuvo a la altura de las profundas reflexiones políticas y estratégicas del filósofo.

Mas si dejando a estos grandes hombres volvemos la mirada hacia los filósofos actuales, ¡qué vergüenza!, ¡qué insignificancia personal!, ¡qué mezquino horizonte práctico y espiritual! El mero hecho de figurarnos a uno de ellos en el trance de demostrar su principado espiritual en la política, en la diplomacia, en la organización, en la dirección de alguna gran empresa colonial, comercial o de transportes, nos produce un sentimiento de verdadera compasión. Y esto no es señal de riqueza interior, es falta de enjundia. En vano busco a uno que se haya hecho ilustre por algún juicio profundo y previsor sobre cualquier cuestión decisiva del presente. No encuentro más que opiniones provincianas, como las que puede tener cualquiera. Cuando tomo en las manos un libro de un pensador moderno, me pregunto si el autor tiene alguna idea de las realidades políticas mundiales, de los grandes problemas urbanos, del capitalismo, del porvenir del Estado, de las relaciones entre la técnica y la marcha de la civilización, de los rusos, de la ciencia. Goethe hubiera entendido y amado todas estas cosas. Entre los filósofos vivientes no hay uno solo capaz de dominarlas con la mirada. Todo ello, lo repito, no es contenido de la filosofía; pero es un síntoma indudable de su interior necesidad, de su fertilidad, de su rango simbólico.

No nos forjemos ilusiones sobre la importancia de este resultado negativo. Es evidente que se ha perdido la visión para el sentido último de la actividad filosófica. Se confunde esta con la predicación, la propaganda, el folletón o la ciencia especializada. Se ha descendido de la perspectiva del pájaro a la perspectiva de la rana. Se trata nada menos que de saber si una verdadera filosofía es en absoluto *posible* hoy o mañana. Si no lo es, más valiera hacerse ingeniero o plantador, dedicarse a algo verdadero y real, en vez de andar machacando añejos temas con el pretexto de dar «un nuevo impulso al pensamiento filosófico». Mejor es construir un

motor de aviación que una nueva y superflua teoría de la percepción. Mísero en verdad es el contenido de la vida que consiste en formular una vez más, cambiándolas un poco, las viejas opiniones de cien predecesores sobre el concepto de la voluntad y el paralelismo psicofísico. Puede que tal cosa sea un oficio, pero no es filosofía. Lo que no apresa y transforma la vida toda de una época hasta sus más hondas profundidades, mejor es callarlo. Y lo que aún ayer era posible, hoy ya no es, cuando menos, necesario.

Amo la hondura y sutileza de las teorías matemáticas y físicas, frente a las cuales la estética y la filología resultan unos tanteos burdos, con aciertos fortuitos. Por las formas suntuosamente claras e intelectuales de un transatlántico, o un horno alto, o una máquina de precisión; por la sutileza y elegancia de ciertos procedimientos químicos y ópticos, doy con gusto toda la guardarropía estilística del arte actual, incluso la pintura y la arquitectura. Prefiero un acueducto romano a todos los templos y estatuas imperiales. Amo el Coliseo y las bóvedas gigantescas del Palatino porque la masa parda de sus cuerpos de ladrillo representa el *verdadero* romanismo, el grandioso sentido de los hechos que tenían sus constructores. En cambio, esos edificios me dejarían indiferente si hubieran conservado la pompa vana y presuntuosa de los mármoles cesáreos en sus estatuas, frisos y recargados arquitrabes. Contemplad una reconstrucción de los foros imperiales y veréis en ella la fiel correspondencia de las modernas exposiciones universales, donde todo es llamativo y enorme, vana ostentación de materiales y dimensiones, extraña por completo a los griegos del tiempo de Pericles o a los hombres del rococó. De igual manera las ruinas de Luksor y de Karnak, época de Ramsés II, representan la modernidad egipcia en el año 1300 a. C. Con razón despreciaba el buen romano al *graeculus histro*, «artista» y «filósofo» trasplantado al suelo de la civilización latina. La filosofía y las artes no eran ya de aquel tiempo; estaban agotadas, gastadas y, además, eran superfluas. El instinto de las realidades vitales se lo decía al romano. Una ley romana pesaba entonces más que todas las líricas y metafísicas de las escuelas. Y yo sostengo que muchos inventores diplomáticos y financieros de hoy son mejores filósofos que todos esos que se dedican al vulgar oficio de la psicología experimental. Esta es una situación que se repite siempre en cierto estadio de la historia. Sería absurdo que un romano de alto valer espiritual, en vez de mandar un ejército como cónsul o pretor, o de organizar una provincia, o de construir ciudades y vías, o de «ser el primero» en Roma, se hubiera marchado a Atenas o a Rodas a empollar tal o cual matiz nuevo de las escuelas postplatónicas. Naturalmente, ninguno lo hizo. Repugnaba al curso del tiempo; solo podía atraer a hombres de tercera fila, siempre detenidos en el espíritu de anteayer. Y es un problema muy grave el de averiguar si este estadio ha comenzado ya para nosotros o todavía no.

Un siglo de actuación puramente extensiva, que excluye toda elevada producción artística y metafísica —digámoslo en dos palabras: una época irreligiosa, pues tal es precisamente el concepto de la gran urbe—, es una época de decadencia. Sin duda.

Pero nosotros no hemos *elegido* esta época. ¿Qué le vamos a hacer, si hemos venido al mundo en el ocaso de la civilización y no en el mediodía de la cultura, en la época de Fidias o de Mozart? Todo depende de que nos demos claramente cuenta de esta situación, de este *sino*, y comprendamos que el engañarse a sí mismo no cambia en nada el estado de las cosas. El que no lo comprenda así, no cuenta entre los hombres de su generación. Es un necio, un charlatán o un pedante.

Antes, pues, de abordar un problema, debe cada cual preguntarse —pregunta a la que ya contesta por instinto el que tiene verdadera vocación— qué cosas son posibles para un hombre de nuestro tiempo y cuáles debe abstenerse de querer. Siempre es pequeño el número de los problemas metafísicos cuya solución le está reservada a una época del pensamiento. Ha transcurrido ya una eternidad entre la época de Nietzsche, en que aún vibraba un postrer destello de romanticismo, y la presente, que ha vuelto la espalda definitivamente a todo lo romántico.

La filosofía sistemática llegó a su plenitud al finalizar el siglo XVIII. Kant dio a sus extremas posibilidades una forma grandiosa y —para el espíritu occidental— definitiva en muchos puntos. Tras él viene, como tras Platón y Aristóteles, una filosofía específicamente urbana, no especulativa, sino práctica, irreligiosa, eticosocial. Esta filosofía, que en la civilización china corresponde a las escuelas del «epicúreo» Yangchu, del «socialista» Mohdsi, del «pesimista» Chvang-tsi, del «positivista» Meng-tse, y en la antigua a los cínicos, cirenaicos, estoicos y epicúreos, comienza en Occidente con Schopenhauer, que fue el primero que puso en el centro mismo de su pensamiento la *voluntad de vivir*, fuerza creadora de la vida. Pero lo que oscurece la tendencia profunda de su doctrina es el haber conservado, bajo el influjo de una gran tradición, las vetustas distinciones entre el fenómeno y la cosa en sí, la forma y el contenido de la intuición, el entendimiento y la razón. Esa voluntad vital, creadora, es la que Tristán niega, a la manera de Schopenhauer, y Sigfredo afirma, a la manera de Darwin; es la que Nietzsche ha formulado en *Zaratustra* con brillante teatralidad; es la que ha dado ocasión al hegeliano Marx para una hipótesis económica y al maltusiano Darwin para una hipótesis zoológica, las cuales, de consuno y sin ser notadas, han transformado el sentido del universo que anima al europeo occidental, habitante de las grandes urbes; es, en fin, la que, desde la *Judit*, de Hebbel, hasta el *Epílogo*, de Ibsen, ha producido una serie de concepciones trágicas de idéntico tipo, agotando de este modo el círculo de las verdaderas posibilidades filosóficas.

La filosofía sistemática queda ya para nosotros infinitamente lejos. Y la filosofía ética ha terminado. Resta *una tercera posibilidad para el espíritu occidental, la que corresponde al escepticismo helénico*, la que se caracteriza por el método, hasta ahora desconocido, de la morfología histórica comparativa. Una posibilidad quiere decir una necesidad. El antiguo escepticismo es ahistórico; duda, diciendo simplemente «no».

El escepticismo occidental deberá ser absolutamente histórico si ha de poseer

necesidad interna, si ha de ser símbolo de esta nuestra alma que declina hacia su término. Su nervio consiste en comprenderlo todo como relativo, como fenómeno histórico. Procede psicológicamente. La filosofía escéptica aparece en el helenismo como negación de la filosofía, que declara inútil y sin finalidad. Nosotros, en cambio, tomamos la *historia de la filosofía* como último tema serio de la filosofía. La *skepsis* es eso: renunciar a los puntos de vista absolutos. La renuncia griega consiste en sonreír sobre el pasado intelectual; la renuncia nuestra, en concebirlo como un organismo.

En el presente libro intentamos bosquejar esa «filosofía afilosófica» del futuro, la última del occidente europeo. El escepticismo es la expresión de una civilización pura; descompone la imagen del mundo, que nos ha legado la cultura pasada. Todos los viejos problemas se disuelven en la investigación de las génesis. La convicción de que todo lo *real* es un *producto*, de que todo lo cognoscible, que nos parece naturaleza, procede de algo histórico, el mundo, en cuanto realidad, de un yo en cuanto posibilidad que en aquel se realiza; el conocimiento de que no solo el «qué», sino también el «cuándo» y el «cómo» encierran un profundo secreto, nos conduce al hecho siguiente: todo, sea lo que fuere, debe ser también *expresión de algo que vive*. Los conocimientos y las valoraciones son también actos de hombres vivos. Para la anterior filosofía, la realidad externa era un producto del conocimiento y una ocasión de valoraciones éticas; para la filosofía de este estadio final, la realidad es ante todo un *símbolo*. *La morfología de la historia universal se convierte necesariamente en una simbólica universal*.

Así se derrumba también la pretensión del pensamiento, que se jacta de descubrir verdades universales y eternas. No hay verdades sino con relación a un determinado tipo de hombres. Mi filosofía es ella misma expresión y reflejo del alma occidental, a diferencia, por ejemplo, de la antigua y de la india; y lo es solo en su actual estadio de civilización. Con esto quedan definidos su contenido, como concepción del mundo, su importancia práctica y los límites de su validez.

16

Por último, permítaseme hacer una observación personal. En el año 1911 concebí el propósito de escribir un libro de amplios horizontes, sobre ciertos fenómenos políticos del presente, con las conclusiones que para el futuro pudieran sacarse. La guerra mundial, forma exterior inevitable de la crisis histórica, era entonces inminente; y se trataba de comprenderla por el espíritu de los siglos —no de los años— antecedentes. En el curso de aquel primer trabajo^[41] fue arraigando en mí la convicción de que para comprender verdaderamente la época actual era necesario partir de una base mucho más amplia, y de que era imposible en absoluto limitar una

investigación de esta índole a una sola época y al solo círculo de los hechos políticos. Mantenerse en la esfera de las reflexiones pragmáticas y renunciar a consideraciones metafísicas y trascendentes era tanto como renunciar también a que los resultados llevasen el sello de una profunda necesidad. Comprendí claramente que un problema político no puede entenderse partiendo de la política misma; hay muchos rasgos esenciales que actúan en las profundidades y que solo se manifiestan en la esfera del arte y aun en la forma de pensamientos científicos y puramente filosóficos. Me pareció imposible hacer un análisis políticosocial de los últimos decenios del siglo XIX —época de paz expectante entre dos magnos sucesos, visibles a gran distancia, uno la revolución y el imperio napoleónico, que determinó para cien años el cuadro de la Europa occidental, y otro de igual importancia, por lo menos, que venía acercándose a gran velocidad— a menos de incluir en él los problemas de la realidad en toda su amplitud. Efectivamente, la imagen histórica, como la imagen natural del mundo, no contiene nada que no sea la encarnación de las más profundas tendencias. Así, el tema primitivo hubo de adquirir enormes dimensiones. Muchos problemas sorprendentes y en gran parte nuevos, muchos nexos y relaciones imprevistas, se presentaron ante mis ojos. Por último, comprendí claramente que ningún fragmento de la historia puede ser iluminado por completo si antes no se ha descubierto el secreto de la historia universal, o, mejor dicho, de la historia de la humanidad superior, como unidad orgánica de estructura regular. Y esto justamente era lo que nadie había conseguido hasta entonces.

A partir de aquel instante aparecieron ante mis ojos, cada vez en mayor abundancia, las relaciones —vislumbradas a veces y hasta estudiadas en algunos casos, pero nunca bien comprendidas— que enlazan las formas de las artes plásticas con las de la guerra y la administración del Estado. Comprendí la profunda afinidad que existe entre las formaciones políticas y matemáticas de una misma cultura, entre las intuiciones religiosas y técnicas, entre la matemática, la música y la plástica, entre las formas económicas y las del conocimiento. La íntima dependencia que une las más modernas teorías de la física y la química a las representaciones mitológicas de nuestros antepasados germánicos; la perfecta congruencia que se manifiesta en el estilo de la tragedia, de la técnica dinámica y de la actual circulación del dinero; el hecho, al parecer extraño, pero evidente, si se aquilata un poco, de que la perspectiva pictórica, la imprenta, el sistema del crédito, las armas de largo alcance, la música contrapuntística, por una parte, y la estatua desnuda, la *polis*, la *moneda*, que inventaron los griegos, por otra parte, son expresiones idénticas de una misma tendencia espiritual; todo eso me apareció con claridad indudable y trajo a plena luz el hecho de que esos poderosos *grupos de afinidades morfológicas*, cada uno de los cuales expresa simbólicamente una índole humana en el conjunto de la historia, tienen una estructura rigurosamente simétrica. Esta perspectiva es la que descubre el verdadero concepto de la historia. Y como ella, a su vez, es síntoma y expresión de una época; como no es interiormente posible y, por lo tanto, necesaria, sino hoy y

para el europeo occidental solo puede compararse con ciertas intuiciones de la matemática novísima, en la esfera de los grupos de transformación, y aun eso de lejos. Estos pensamientos eran los mismos que venían asaltándome desde hacía varios años, si bien con muchas oscuridades e imprecisiones. Pero en esta ocasión se me presentaron, en fin, en forma palpable.

Vi la época presente —la guerra mundial que se acercaba— bajo un prisma muy distinto. Ya no fue para mí una constelación singular de hechos fortuitos, consecuencia de aspiraciones nacionales, actuaciones personales, tendencias económicas, a los que el historiador imprime una unidad y una necesidad aparentes, aplicándoles un esquema mecánico de índole política o social; fue el *tipo de un acto histórico* que, dentro de un gran organismo histórico, de extensión exactamente delimitada, ocupa *un lugar* que la vida misma tiene prefijado desde *hace siglos*. La gran crisis se manifiesta por un sinnúmero de apasionantes problemas e intuiciones que han salido a la luz del día en mil libros y proclamas. Estos problemas, dispersos, aislados, estudiados en el reducido marco de una disciplina particular, han podido a veces excitar, deprimir y confundir el espíritu, nunca, empero, libertarlo. Son conocidos, pero nadie comprende su identidad. Me refiero a los problemas del arte, que no han sido planteados en su verdadera significación y que constituyen la base de todas las discusiones sobre forma y contenido, línea o espacio, dibujo o pintura, concepto del estilo, sentido del impresionismo, música de Wagner; me refiero a la decadencia del arte, a la creciente duda sobre el valor de la ciencia, a los difíciles problemas que nacen del predominio de la urbe sobre la aldea, a la falta de hijos, al abandono de los campos, a la importancia social de la fluctuante cuarta clase; a la crisis del socialismo, del parlamentarismo, del racionalismo; a la relación del individuo con el Estado; al problema de la propiedad y al del matrimonio, que de la propiedad depende; y, en esferas al parecer totalmente distintas, a los numerosos trabajos sobre psicología de los pueblos, sobre mitos y cultos, sobre los orígenes del arte, de la religión y del pensamiento, que súbitamente aparecen tratados, no en sentido ideológico, sino en sentido estrictamente morfológico. Todos estos problemas aspiran a descifrar el misterio *único* de la historia, misterio que nunca se ha manifestado a la conciencia con suficiente claridad. Todos estos no son múltiples y distintos problemas, sino *uno y el mismo* problema. Cada investigador ha vislumbrado algo; mas ninguno ha sabido salir de su punto de vista estrecho para hallar la única solución comprensiva, que estaba en el aire desde los tiempos de Nietzsche. Pero este, que tuvo ya en sus manos los problemas decisivos, no se atrevió —¡romántico!— a mirar cara a cara la severa realidad.

He aquí por qué era también profundamente necesaria esta teoría; tenía que producirse, como remate y conclusión de las anteriores, y no podía producirse más que en este momento. No es un ataque a las ideas y obras del presente. Es más bien una *confirmación* de todo cuanto viene haciéndose y buscándose desde hace varias generaciones. Este escepticismo manifiesta el núcleo de las tendencias vivas que

actúan en todas las disciplinas particulares, sea cual sea su propósito especial.

Pero, sobre todo, logré formular al fin la oposición que nos permite descubrir la esencia de la historia: la oposición entre *historia* y *naturaleza*. Repito: el hombre, como elemento y sustentáculo del universo, no solo es miembro de la naturaleza, sino también de la historia, que es un *segundo cosmos* de distinto orden y distinto porte, hartamente descuidado por la metafísica, en favor del primero. Lo que me condujo a mis iniciales reflexiones sobre este *problema fundamental* de nuestra conciencia del universo fue el observar que el historiador actual se aplica a conocer los sucesos aprehensibles por los sentidos, los productos, creyendo que así ha captado la historia, es decir, el producirse, el acontecer, el devenir mismo; prejuicio común a todos los que conocen por el entendimiento solo, sin acudir a la intuición^[42], prejuicio que desconcertó ya a los grandes eleáticos, cuando afirmaron que no hay devenir, para el que conoce, sino solamente ser. Dicho de otro modo: el historiador ha visto la historia como si esta fuera naturaleza, en el sentido del objeto del físico, y la trata en consecuencia. De aquí el gravísimo error que consiste en aplicar al cuadro del acontecer los principios de causalidad, ley, sistema; esto es, la estructura de la realidad mecánica. El historiador se ha conducido como si hubiera una cultura humana, única, universal, semejante a la electricidad o a la gravitación y con iguales posibilidades de análisis en lo esencial; ha sentido la ambición de copiar los hábitos del físico, indagando, por ejemplo, qué sea lo lógico, el Islam, la antigua *polis*, y no ha pensado en averiguar por qué esos símbolos de un ser viviente *tuvieron* que aparecer justamente *entonces y allí, en tal forma y con tal duración*. Cuando ha percibido alguna de las innumerables semejanzas entre dos fenómenos históricos, separados por mucho tiempo y espacio, el historiador se ha contentado con registrarla, escribiendo una ingeniosa nota sobre lo admirable de la coincidencia, por ejemplo, sobre Rodas, «Venecia de la Antigüedad», o Napoleón, nuevo Alejandro; pero sin comprender que ahí precisamente es donde surge el *problema del sino*, el problema propio de la historia —el *problema del tiempo*—; que ahí es donde hace falta apelar a la máxima enjundia de una psicología científica; que ahí es donde precisa buscar la respuesta a la pregunta fundamental: ¿qué necesidad, de índole enteramente distinta a la mecánica, actúa en esta esfera? Comprender que todo fenómeno manifiesta un enigma metafísico; que no se presenta *nunca indiferentemente en una época cualquiera*; que es preciso indagar cuál sea ese otro *nexo viviente* que existe en el mundo, además del inorgánico y natural —el mundo es la irradiación del hombre *todo*, y no, como Kant creía, el hombre en cuanto que conoce—; que un fenómeno no solo es un hecho para el entendimiento, sino una expresión del alma; no solo un objeto, sino también un símbolo, desde las más sublimes creaciones religiosas y artísticas hasta las menudencias de la vida diaria; comprender todo esto era, filosóficamente, una novedad.

Por último, percibí claramente la solución, en trazos inmensos, con íntima necesidad, solución reducida a un solo principio, que había que encontrar y que nadie

hasta entonces había encontrado, que venía persiguiéndome y atrayéndome desde mi juventud, que me torturaba, porque lo sentía presente, como un problema, sin poder apresararlo. Así, de aquella circunstancia, algo accidentada, ha nacido este libro, expresión provisional de una nueva imagen del universo, con todas las deficiencias inevitables en un primer ensayo —bien lo sé— incompleto y seguramente no exento de contradicciones. Contiene, sin embargo, según mi convicción, la fórmula irrefutable de un pensamiento que, lo repito, no podrá ser combatido una vez que haya sido expresado.

El tema estricto es, pues, el análisis de la decadencia de la cultura occidental. Pero mi propósito es exponer toda una filosofía, con su método característico —que habrá de hacer aquí sus pruebas— consistente en una morfología comparativa de la historia universal. El trabajo se divide naturalmente en dos partes. La primera, «Forma y realidad», parte del *lenguaje de formas* de que nos hablan las grandes culturas, intenta penetrar hasta las últimas raíces de sus orígenes y establece así los fundamentos de una simbólica. La segunda, «Perspectivas de la historia universal», parte de *los hechos de la vida real* y, analizando la práctica histórica de la humanidad superior, intenta extraer la quintaesencia de la experiencia histórica, base que nos permite predecir la forma de nuestro futuro.

Los cuadros siguientes presentan una sinopsis de los resultados a que llega esta investigación. También podrán servirle al lector para hacerse una idea de la fecundidad y alcance del nuevo método.

CUADROS MORFOLÓGICOS COMPARATIVOS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

CUADRO I

ÉPOCAS «CORRESPONDIENTES» DEL ESPÍRITU

PRIMAVERA: Época agreste intuitiva. Poderosas creaciones de un alma que despierta cargada de ensueños. Unidad y plenitud suprapersonal.				
CULTURA INDIA <i>desde 1500</i>	CULTURA ANTIGUA <i>desde 1100</i>	CULTURA ÁRABE <i>desde 0</i>	CULTURA OCCIDENTAL <i>desde 900</i>	
1. NACIMIENTO DE UNA MITOLOGÍA DE GRANDIOSO ESTILO, COMO EXPRESIÓN DE UN NUEVO SENTIMIENTO DE DIOS. TERROR CÓSMICO Y ANHELO CÓSMICO.				
1500-1200 Religión de los Vedas. Leyendas heroicas de los años.	1100-800 Religión popular de Deméter en Grecia y en Italia. Mitología del Olimpo. Homero. Leyenda de Teseo, de Hércules.	0-300 Cristianismo primitivo. Mandeos, Marción, gnosis. Sincretismo (Mitra, Baal). Evangelios. Apocalipsis. Leyendas cristianas y paganas.	900-1200 Catolicismo germánico. Eddas (Balder). Bernardo de Claraval, Joaquín de Floris, Francisco de Asís. Épica popular (Sigfredo). Épica caballeresca (Grial). Leyendas occidentales de los santos.	
2. FORMA PRIMITIVA MÍSTICO-METAFÍSICA DE LA NUEVA VISIÓN DEL MUNDO. ESCOLASTICISMO.				
Está contenida en la parte más antigua de los Vedas.	Antiguísimas tradiciones orales órficas. Disciplina etrusca. Resonancias en Hesíodo y en las cosmogonías.	Orígenes († 254), Plotino († 269), Mani († 276), Jámblico († 330) Avesta, Talmud, patrística.	Tomás de Aquino († 1270). Duns Escoto († 1308). Dante († 1321). Eckhart († 1329). Mística y escolástica.	

VERANO: Empieza a madurar la conciencia. Primeros movimientos políticos, urbanos y críticos.				
3. REFORMA: EN LA RELIGIÓN, EL PUEBLO SE APARTA DE LAS GRANDES FORMAS PRIMITIVAS.				
Brahmánica. Los más antiguos elementos de los Upanishads (siglos X-IX).	Movimiento órfico. Religión de Dioniso. Religión de Numa (siglo VI).	San Agustín († 430). Los nestorianos (hacia 430). Los monofisitas (hacia 450). Mazdak (hacia 500).	Nicolás Cusano († 1464). Hus († 1415), Savonarola. Carlstadt, Lutero, Calvino († 1564).	
4. COMIENZA UNA CONCEPCIÓN PURAMENTE FILOSÓFICA DEL SENTIMIENTO CÓSMICO. OPOSICIÓN ENTRE LOS SISTEMAS IDEALISTAS Y LOS SISTEMAS REALISTAS.				
Está contenida en los Upanishads.	Los grandes presocráticos (siglos VI-V).	Literatura bizantina, judía, siria, copta, persa, de los siglos VI-VII.	Galileo, Bacon, Descartes, Bruno, Böhme, Leibniz (siglos XVI-XVII).	
5. FORMACIÓN DE UNA NUEVA MATEMÁTICA. CONCEPCIÓN DEL NÚMERO COMO COPIA Y COMPENDIO DE LA FORMA CÓSMICA.				
Desaparecido.	El número como magnitud (medida). (Geometría, aritmética.) Pitagóricos, desde 540.	El número indeterminado (álgebra). La evolución subsiguiente desconocida.	El número como función (análisis). Descartes, Pascal, Fermat (hacia 1600). Newton, Leibniz (hacia 1670).	
6. PURITANISMO. EMPOBRECIMIENTO DE LA RELIGIÓN EN SENTIDO RACIONALISTA MÍSTICO.				
Hay rastros en los Upanishads.	La Sociedad Pitagórica, desde 540.	Mahoma (622). Paulicianos. Iconoclastas, desde 650.	Puritanos ingleses, desde 1620. Jansenistas franceses, desde 1640. (Port-Royal).	

OTOÑO: Inteligencia urbana. Culminación de los esfuerzos espirituales.				
CULTURA INDIA <i>desde 1500</i>	CULTURA ANTIGUA <i>desde 1100</i>	CULTURA ÁRABE <i>desde 0</i>	CULTURA OCCIDENTAL <i>desde 900</i>	
7. LA «ILUSTRACIÓN»: FE EN LA OMNIPOTENCIA DEL INTELLECTO. CULTO DE LA «NATURALEZA». «RELIGIÓN RACIONAL».				
Los Suttas, Sankhya, Buda, Upanishads posteriores.	Sofistas del siglo V. Sócrates († 399). Demócrito († 360).	Mutazilitas. Sufismo. Nazzam, Alkindi (hacia 830). Sensualistas ingleses	(Locke). Enciclopedistas franceses (Voltaire); Rousseau.	
8. CULMINACIÓN DEL PENSAMIENTO MATEMÁTICO. DEPURACIÓN DEL MUNDO FORMAL DE LOS NÚMEROS.				
Desaparecido. (Valor de posesión. El cero como número).	Arquitas († 365), Platón († 346), Eudoxio († 355). (Secciones cónicas).	Desconocido. (Teoría de los números. Tri- gonometría esférica).	Euler († 1783), Lagrange († 1813), Laplace († 1827). Problema infinitesimal.	
9. LOS GRANDES SISTEMAS FINALES.				
EL IDEALISMO: Yoga. Vedanta. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: Vaiceshika. LA LÓGICA: Nyaya.	{ Platón (346). Aristóteles († 322). }		{ Alfarabí († 950). Avicena (hacia 1000). Goethe. Kant. Schelling. Hegel. Fichte.	

INVIERNO: Comienzo de la civilización urbana cosmopolita. Extinción de la fuerza creadora en el espíritu. La vida misma se convierte en problema. Tendencias eticoprácticas de una humanidad cosmopolita, irreligiosa y ametafísica.			
10. CONCEPCIÓN MATERIALISTA DEL UNIVERSO: CULTO DE LA CIENCIA, DE LA UTILIDAD, DE LA FELICIDAD.			
Sankhya Tscharvaka (Lokayata).	Cínicos, cirenaicos, últimos sofistas (Pirrón).	Sectas comunistas, ateístas y epicúreas de la época de los abasíes. Los «hermanos puros».	Bentham, Comte, Darwin, Spencer, Stimer, Marx, Feuerbach.
11. IDEALES ÉTICOSOCIALES DE LA VIDA: ÉPOCAS DE «FILOSOFÍA SIN MATEMÁTICAS». ESCEPTICISMO.			
Corrientes del tiempo de Buda.	Helenismo. Epicuro († 270). Zenón († 295).	Corrientes en el Islam.	Schopenhauer, Nietzsche. Socialismo, anarquismo. Hebbel, Wagner, Ibsen.
12. EL MUNDO DE LAS FORMAS MATEMÁTICAS LLEGA A SU PLENITUD INTERIOR. LAS IDEAS FINALES.			
Desaparecido.	Euclides, Apolonio (hacia 300). Arquímedes (hacia 250).	Alchwarizmi (800). Ibn Kurra (850). Alkarchi, Albiruni (siglo X).	Gauss († 1855). Cauchy († 1857). Riemann († 1866).

(Cont.)

INVIERNO (cont.)				
CULTURA INDIA <i>desde 1500</i>	CULTURA ANTIGUA <i>desde 1100</i>	CULTURA ÁRABE <i>desde 0</i>	CULTURA OCCIDENTAL <i>desde 900</i>	
13. EL PENSAMIENTO ABSTRACTO QUEDA REDUCIDO A UNA FILOSOFÍA DE CÁTEDRA, CONSIDERADA COMO UNA CIENCIA ESPECIALIZADA. LITERATURA DE COMPENDIOS.				
Los «seis sistemas clásicos».	Academia, peripatéticos, estoicos, epicúreos.	Escuela de Bagdad y Basora.	«Kantianos», lógicos y psicólogos.	
14. PROPAGACIÓN DE UN SENTIDO ÚLTIMO DEL MUNDO.				
Budismo indio, desde 500.	Estoicismo grecorromano, desde 200.	Fatalismo práctico del Islam, desde 1000.	Socialismo ético extendiéndose desde 1900.	

CUADRO II

ÉPOCAS «CORRESPONDIENTES» DEL ARTE

CULTURA EGIPCIA		CULTURA ANTIGUA	CULTURA ÁRABE	CULTURA OCCIDENTAL	PERÍODO PREVIO *
INFLUENCIA	Los tinitas. 3400-3000	Época miceniana (1600-1100) del arte egipcio posterior (época de Minos), del arte babilonio posterior (Asia Menor).	Época persa seleucídica (500-0) del arte antiguo posterior (helenístico), del arte indio posterior (¿Indo-iraní?).	Época merovingiocarolingia (500-900) del arte árabe posterior (árabe bizantino).	
I. PERÍODO PRIMITIVO: ORNAMENTACIÓN Y ARQUITECTURA COMO EXPRESIÓN ELEMENTAL DEL SENTIMIENTO CÓSMICO JUVENIL. («LOS PRIMITIVOS»).					
EL VIEJO IMPERIO 2900-2400	DÓRICO 1100-650	Mundo árabe primitivo de las formas (sasanídico, bizantino, armenio, sirio, sabeo, antiguo decadente y cristiano primitivo). 0-500	GÓTICO 900-1500		
I. NACIMIENTO Y DESARROLLO. FORMAS QUE BROTRAN DEL ESPÍRITU DEL PAISAJE Y QUE SON CREADAS INCONSCIENTEMENTE.					
IV-V dinastías: 2930-2625. Estilo geométrico de los templos. Templos-pirámides. Series de columnas vegetales. Series de relieves. Estatuas sepulcrales. Siglos XI-IX.	Arquitectura en madera. La columna dórica. Arquitrabe. Estilo geométrico (dipylon). Vasos funerarios.	Siglos I-III. Espacios interiores del culto. Basilica, cúpula. (El panteón como mezquita) Arcos sobre columnas. Modelos de hojarasca para cubrir las superficies. Sarcófagos.	Siglos XI-XIII. Románico y gótico primitivo. Catedrales abovedadas. Sistema de contrafuertes. Vidrieras. Plástica de las catedrales.		CULTURA: Historia de un estilo que da forma a toda la realidad externa (cont.).

* Caos de formas expresivas en una humanidad primitiva. Simbolismo místico e imitación ingenua.

CULTURA: (Cont.) Lenguaje de formas lleno de la más profunda necesidad simbólica.				
2. PERFECCIONAMIENTO DEL LENGUAJE DE FORMAS. AGOTAMIENTO DE LAS POSIBILIDADES Y CONTRADICCIÓN.				
VI dinastía: 2625-2475. Extinción del estilo de las pirámides y de los relieves epicoidílicos. Florecimiento de la plástica arcaica del retrato.	Siglos VIII-VII. Final del estilo arcaico dórico-coetrusco. Pintura cerámica protocorintioática (mitológica).	Siglos IV-V. Final de las artes plásticas persas, sirias y coptas. Desarrollo de los mosaicos y arabescos.	Siglos XIV-XV. Gótico posterior y Renacimiento. Florece y muere el fresco y la estatua: desde Giotto (gótico) hasta Miguel Ángel (barroco). Siena, Nuremberg. La tabla gótica desde Van Eyck hasta Holbein. Contrapunto y pintura al óleo.	
II. PERÍODO POSTERIOR: SE FORMA UN GRUPO DE ARTES CONSCIENTES, URBANAS, ESCOGIDAS Y CULTIVADAS POR INDIVIDUOS. («LOS GRANDES MAESTROS»).				
EL IMPERIO MEDIO 2150-1800	EL JÓNICO 650-350	MUNDO ÁRABE DE LAS FORMAS (Persanestoriano, bizantinoarmenio, islámicoamor.) 500-800	BARROCO 1500-1800	

(Cont.)

CULTURA (cont.)			
CULTURA EGIPCIA	CULTURA ANTIGUA	CULTURA ÁRABE	CULTURA OCCIDENTAL
3. FORMACIÓN DE UN MUNDO DE ARTISTAS EN PLENA MADUREZ.			
XI dinastía: Un arte deli- cado y significativo, del que apenas quedan rastros.	Perfección del templo. (Peripteros, construcción en piedra.) La columna jónica. Predominio de la pintura al fresco hasta Polignoto (460). Desarrollo de la escultura. (Apolo de Tenea hasta Ha- geladas.)	Perfección de la mezquita. (Construcción con cúpula central. Santa Sofía.) FloreCIMIENTO del mosaico. Apogeo del estilo de los ara- bescos al modo de los tapi- ces. (Mschatta.)	El estilo pintoresco de la ar- quitectura desde Miguel An- gel hasta Bernini († 1680). Predominio de la pintura al óleo, desde Tiziano hasta Rembrandt († 1669). Desarrollo de la música, desde Orlando Lasso hasta Enrique Schütz († 1672).
4. SUMA PERFECCIÓN DE UN LENGUAJE PERESPIRITUALIZADO DE LAS FORMAS.			
XII dinastía: 2000-1788. Templos-pilonos. Labe- rinto. Estatuas de carácter. Relieves históricos.	FloreCIMIENTO de Atenas. 480-350 La Acrópolis. Predominio de la plástica clásica de Mirón a Fidias. Final de la pintura al fresco y cerámica. (Zeuxis.)	Época de los omeyyas. Siglos VII-VIII. Total victoria del arabesco sin figuras, incluso sobre la arquitectura.	Rococó. Estilo musical de la arqui- tectura (Rococó). Predominio de la música clásica, desde Bach hasta Mozart. Final de la pintura clásica, de Watteau a Goya.
5. DESCENSO DE LA FUERZA CREADORA. DISOLUCIÓN DE LA FORMA GRANDE. FIN DEL ESTILO: «CLASICISMO Y ROMANTICISMO».			
Los disturbios (hacia 1750). No se conserva nada.	Época de Alejandro. La columna corintia. Lisipo y Apeles.	Harun al-Raschid (hacia 800). Arte moro.	Imperio y estilo Biedermeier. Gusto clasicista en la arqui- tectura. Beethoven, Delacroix.

CIVILIZACIÓN: La existencia no tiene forma interior. El arte de la gran urbe es una costumbre, un lujo, un deporte, un excitante. Los estilos se ponen de moda y varían rápidamente (rehabilitaciones, inventos caprichosos, imitaciones); ya no tienen contenido simbólico.				
1. «ARTE MODERNO». «PROBLEMAS» ARTÍSTICOS. ENSAYOS QUE SE PROPONEN DAR FORMA A LA CONCIENCIA COSMOPOLITA Y EXCITARLA. LA MÚSICA, LA ARQUITECTURA Y LA PINTURA SE CONVIERTEN EN OFICIOS.				
Época de los hicsos. Se conserva solo en Creta: Arte de Minos.	Hellenismo. Arte de Pérgamo (teatralidad). Estilos de la pintura helenística (verista, extraño, subjetivo). Arquitectura ostentosa de la época de los diadocos.	Dinastía de los sultanes en los siglos IX-X. Florece el arte hispanosiciliano. Samarra.	Siglos XIX-XX. Liszt, Berlioz, Wagner. El impresionismo, desde Constable hasta Leibl y Manet. Arquitectura americana.	
2. FIN DE LA EVOLUCIÓN DE LA FORMA. LA ORNAMENTACIÓN Y LA ARQUITECTURA CARECEN DE SENTIDO: SON VACUAS, ARTIFICIOSAS, AMONTONADAS. IMITACIÓN DE MOTIVOS ARCAICOS Y EXÓTICOS.				
XVIII dinastía: 1580-1350. El templo de Deir el Bari. El coloso de Memnón. Arte de Cnosos y Amarna.	Época romana. 100 a. C.-100 d. C. Amontonamiento de los tres órdenes: Foros, teatros (el Coliseo), arcos de triunfo.	Época de los selyúcidas, desde 1050. Arte de Oriente durante las Cruzadas.	Desde 2000.	

(Cont.)

CIVILIZACIÓN (cont.)			
CULTURA EGIPCIA	CULTURA ANTIGUA	CULTURA ÁRABE	CULTURA OCCIDENTAL
3. FINAL. FORMACIÓN DE UN REPERTORIO DE FORMAS RÍGIDAS. OSTENTACIÓN CESÁREA DE MATERIALES Y DE MASAS, OFICIOS PROVINCIALES.			
XIX dinastía: 1350-1205. Edificios gigantescos de Luksor, Karnak y Abidos. Arte diminuto. (Plástica bestiaría, tejidos, armas).	Desde Trajano hasta Aureliano. Foros gigantescos. Termas. Columnatas. Columnas triunfales. Arte romano provincial. (Cerámica, estatuas, armas).	Época mongólica, desde 1250. Edificios gigantescos, por ejemplo, en India. Oficios orientales. (Tapices, armas, objetos).	

CUADRO III

**ÉPOCAS «CORRESPONDIENTES»
DE LA POLÍTICA**

PERÍODO PREVIO*		CULTURA: Grupo de pueblos con estilo propio y sentimiento cósmico común (cont.).	
CULTURA EGIPCIA	CULTURA ANTIGUA	CULTURA CHINA	CULTURA OCCIDENTAL
ÉPOCA DE LOS TINITAS (MENES) 3400-3000	ÉPOCA MICENIANA (AGAMENÓN) 1600-1100	ÉPOCA CHANG 1700-1300	ÉPOCA DE LOS FRANCO (CARLOMAGNO) 500-900
I. PERÍODO PRIMITIVO: LA VIDA POLÍTICA ADQUIERE UNA ESTRUCTURA ORGÁNICA. LAS DOS CLASES PRIMITIVAS: NOBLES Y SACERDOTES. ECONOMÍA FEUDAL FUNDADA EN LOS VALORES PUROS DE LA TIERRA.			
ANTIGUO IMPERIO 2900-2400	PERÍODO DÓRICO 1100-650	PERÍODO CHU PRIMITIVO 1300-800	PERÍODO GÓTICO 900-1500
I. FEUDALISMO. ESPÍRITU ALDEANO. LA «CIUDAD» ES SOLAMENTE MERCADO O FORTALEZA. RESIDENCIAS VARIABLES DE LOS SEÑORES. IDEALES CABALLERESCORRELIGIOSOS. LUCHAS DE LOS VASALLOS ENTRE SÍ Y CONTRA LOS PRÍNCIPES.			
Estado feudal de la IV dinastía. Creciente poderío de los feudatarios y sacerdotes. El faraón como encarnación de Ra.	Reyes homéricos. Desarrollo de la nobleza. (Itaca, Etruria, Esparta.)	El señor central (<i>wang</i>) acosado por la nobleza feudal.	Época del imperio alemán. Nobleza de las Cruzadas. Imperio y pontificado.

* Tipo primitivo de los pueblos. Tribus y jefes. No hay todavía «Política» ni «Estado».

CULTURA: (Cont.) «Naciones». Acción de una idea inmanente del Estado.

2. CRISIS Y DISOLUCIÓN DE LAS FORMAS PATRIARCALES: DEL LIGAMEN FEUDAL AL ESTADO DE CLASES.			
VI dinastía: Ruina del imperio en principados hereditarios.	Sinequismo de la nobleza: disolución de la monarquía en cargos anuales. Oligarquía.	934-909. Expulsión de I Wang por los vasallos. 842. Interregno.	Príncipes territoriales, Estados del Renacimiento, Lancaster y York. 1254. Interregno.
II. PERÍODO POSTERIOR: REALIZACIÓN DE LA IDEA DEL ESTADO. LA CIUDAD CONTRA EL CAMPO. NACIMIENTO DEL TERCER ESTADO (BURGUESÍA). VICTORIA DEL DINERO SOBRE LA PROPIEDAD TERRITORIAL.			
IMPERIO MEDIO 2150-1800	PERÍODO JÓNICO 650-300	PERÍODO CHU POSTERIOR 800-500	PERÍODO BARROCO 1500-1800
3. FORMACIÓN DE UN MUNDO DE ESTADOS CON FORMAS PRECISAS. FRONDA.			
XI dinastía: Ruina de los barones, vencidos por los señores de Tebas. Estado centralizado, funcionarismo.	Siglo VI. Primera tiranía (Clístenes, Períandro, Polícrates, los Tarquinos). La ciudad-Estado.	Época de los protectores (Min-chu, 685-591) y de los Congresos de príncipes.	Poder dinástico y Fronda (Richelieu, Wallenstein, Cromwell), hacia 1630.

(Cont.)

CULTURA (cont.)				
CULTURA EGIPCIA	CULTURA ANTIGUA	CULTURA CHINA	CULTURA OCCIDENTAL	
4. SUPREMA PERFECCIÓN DE LA FORMA DEL ESTADO («ABSOLUTISMO»). UNIDAD DE CIUDAD Y CAMPO («ESTADO Y SOCIEDAD», LOS «TRES ESTADOS»).				
XII dinastía (2000-1788): Poder central absoluto. Nobleza cortesana y financiera: Amenemehit, Sesostris.	La polis (absolutismo del demos). Política de ágora. Nacimiento del tribunalado. Temístocles, Pericles.	Período Chun-Tsiu. («Primavera y otoño»), 590-480. Siete grandes potencias. Formas distinguidas perfectas (li).	Antiguo régimen. Rococó. Nobleza cortesana (Versalles) y política de gabinete. Habsburgo y Borbones. Luis XIV. Federico el Grande.	
5. LA FORMA DEL ESTADO HACE EXPLOSIÓN (REVOLUCIÓN Y NAPOLEONISMO). VENCE LA CIUDAD AL CAMPO (EL «PUEBLO» A LOS PRIVILEGIADOS, LA INTELIGENCIA A LA TRADICIÓN, EL DINERO A LA POLÍTICA).				
1788-1680. Revoluciones y régimen militar. Caída del imperio. Pequeños dominadores, oriundos muchos del pueblo.	Siglo IV. Revoluciones sociales y segunda tiranía (Dionisio I, Jasón de Feres, el censor Apio Claudio, Alejandro).	480. Comienza el período Chan-kuo. En 441 cae la dinastía Chu. Revoluciones y guerras.	Fines del siglo XVIII. Revoluciones en América y Francia. (Washington, Fox, Mirabeau, Robespierre, Napoleón).	

CIVILIZACIÓN: El cuerpo del pueblo, que ya en lo esencial se ha hecho urbano, se disuelve en masas informes. La gran urbe y la provincia. La cuarta clase (masa) es inorgánica y cosmopolita.

1. PREDOMINIO DEL DINERO (DE LA «DEMOCRACIA»). LOS PODERES ECONÓMICOS PENETRAN EN LAS FORMAS Y SOBERANÍAS POLÍTICAS.				
1680 (1788)-1580. Época de los hicsos. Profunda decadencia. Dictadura de generales extranjeros (Chian). Desde 1600, victoria final de los señores de Tebas.	300-100. Helenismo político. Desde Alejandro hasta Anibal y Escipión (200), la omnipotencia del rey. Desde Cleómenes III y Cayo Flaminio (220) hasta Mario, los caudillos radicales.	480-230. Época de «los Es-tados en lucha». En 288, el título de emperador. Los políticos imperialistas de Tsin. Desde 249, incorporación de los últimos Estados.	1800-2000. Siglo XIX. Des-de Napoleón hasta la guerra mundial. «Sistema de las grandes potencias», ejército permanente. Constitucio-nes. Siglo XX. Tránsito de las soberanías constitucio-nales a las personales sin forma. Guerras destructoras. Imperialismo.	
2. FORMACIÓN DEL CESARISMO. LA POLÍTICA DE LA VIOLENCIA VENCE AL DINERO. LAS FORMAS POLÍTICAS VAN TOMANDO UN CARÁCTER CADA VEZ MÁS PRIMITIVO. LAS NACIONES SE CONVIERTEN EN UNA POBLACIÓN INFORME, QUE SE REÚNE EN UN IMPERIO DE CARÁCTER CADA VEZ MÁS PRIMITIVO Y DESPÓTICO.				
1580-1350: XVIII dinastía. Tutmosis III.	100 a. C. -100 d. C. De Sila a Domiciano. César, Tiberio.	250 a. C.-26 d. C. La casa de Wang-Cheng y la dinastía occidental Han, 221. Título de Augusto (<i>chi</i>) del César Hoang-ti. 140-86 Wu-ti.	2000-2200	

(Cont.)

CIVILIZACIÓN (cont.)				
CULTURA EGIPCIA	CULTURA ANTIGUA	CULTURA CHINA	CULTURA OCCIDENTAL	
3. DESARROLLO DE LA ÚLTIMA FORMA. POLÍTICA PRIVADA Y FAMILIAR DE LOS CAUDILLOS. EL MUNDO, COMO BOTÍN DE GUERRA. EGIPCIISMO, MANDARINISMO, BIZANTINISMO. PETRIFICACIÓN SIN HISTORIA. IMPOTENCIA INCLUSO DEL MECANISMO IMPERIAL PARA Oponerse AL AFÁN DE PILLAJE QUE MANIFIESTAN LOS PUEBLOS JÓVENES O LOS CONQUISTADORES EXTRANJEROS. LENTA SUMERSIÓN EN LOS ESTADOS PRIMITIVOS DE LA HUMANIDAD, A PESAR DE VIVIR UNA VIDA CIVILIZADÍSIMA.				
1350-1205: XIX dinastía. Setos I, Ramsés II.	100-300. De Trajano a Aureliano. Trajano, Septimio Severo.	25-220. Dinastía oriental. Han. 58-76. Ming-ti.	Después de 2200.	

PRIMERA PARTE

FORMA Y REALIDAD

CAPÍTULO I

EL SENTIDO DE LOS NÚMEROS

Ante todo es necesario definir algunos conceptos fundamentales, que empleo aquí en un sentido riguroso y en parte nuevo. Su contenido metafísico irá manifestándose por sí mismo en el curso de la exposición; pero tienen que quedar desde un principio definidos sin ambigüedades.

La distinción popular, corriente también en la filosofía, entre ser y devenir, no expresa adecuadamente la esencia de la oposición a que se refiere. Un devenir infinito —actuar, «actualidad»— puede concebirse también como un estado y, por lo tanto, subsumirse en el ser; sirvan de ejemplos los conceptos físicos de velocidad uniforme, de estado de movimiento, o la representación fundamental de la teoría cinética de los gases. En cambio, cabe distinguir, con Goethe, el *producirse* y el *producto*^[1b] como últimos elementos de lo que está absolutamente dado en la conciencia y con la conciencia. En todo caso, si se pone en duda la posibilidad de reducir a conceptos abstractos los últimos fundamentos de lo humano, el *sentimiento* muy claro y preciso, de donde brota esa oposición fundamental, que toca a los extremos límites de la conciencia, es el elemento más primario que podemos alcanzar.

De aquí se sigue con necesidad que el producto siempre implica un producirse y no viceversa.

Distingo, además, con las denominaciones de *lo propio* y *lo extraño*, dos hechos primarios de la conciencia, cuyo sentido comprende todo hombre que se halle en estado de vigilia —no en el ensueño— con inmediata certidumbre interna, sin que pueda aclararse más por medio de una definición. El elemento de lo extraño se halla siempre en cierta relación con el hecho primario que designa la voz *sensibilidad* (mundo sensible). La potencia expresiva de los grandes filósofos se ha esforzado repetidas veces por aprehender rigurosamente esa relación, empleando concepciones esquemáticas semiintuitivas: fenómeno y cosa en sí, mundo como voluntad y representación, yo y no yo. Pero tal propósito excede de seguro las posibilidades del conocimiento humano exacto. Igualmente el hecho primario que llamamos *sentimiento* (mundo interior) contiene el elemento de lo propio de una manera cuya rigurosa concepción permanece inasequible a los métodos del pensamiento abstracto.

Designo con las palabras *alma* y *mundo* una oposición *que es idéntica a la conciencia vigilante y puramente humana*. Hay grados en la claridad y agudeza de esta oposición, es decir, hay grados en la *espiritualidad* de la conciencia vigilante, desde la sensibilidad intelectual de los hombres primitivos y del niño, que a pesar de ser nebulosa tiene a veces una claridad que llega a lo profundo —a este grado pertenecen los momentos de inspiración religiosa y artística, que en las épocas decadentes se hacen cada vez más raros— hasta la máxima agudeza de la conciencia vigilante, en pura intelección por ejemplo, el pensamiento de Kant y Napoleón. En

este estado, la oposición entre el alma y el mundo se convierte en la oposición entre sujeto y objeto. Esta *estructura elemental* de la conciencia vigilante es un hecho inmediatamente cierto, inasequible al análisis conceptual. Y esos dos elementos, separables solo por el lenguaje y, en cierto modo, artificialmente, existen siempre uno con otro, uno por otro, y se presentan siempre en unidad, en totalidad, sin que nada justifique el prejuicio gnoseológico del idealista y del realista natos, que sostienen, el uno, que el alma es lo primero, la «causa» —así dicen— del mundo, y el otro, que el mundo es la del alma. En los sistemas filosóficos gravita el acento unas veces sobre el alma, otras sobre el mundo; pero esta diferencia no tiene más que una importancia biográfica que caracteriza la personalidad del autor.

Si aplicamos los conceptos del «producirse» y del «producto» a esta estructura de la conciencia vigilante, considerada como la tensa contraposición de dos términos, recibirá la palabra «vida» un sentido que se acerca mucho al de la voz «producirse». Cabe decir que el producirse y el producto constituyen la forma en que el hecho y el resultado de la vida se presentan ante la conciencia vigilante. La vida propia, progrediente, en constante ejecutividad, es representada en la conciencia vigilante —mientras dura el estado de vigilia— por el elemento del devenir —*este hecho se llama el presente*—, y tanto la vida como todo devenir, en general, poseen la enigmática *nota de dirección*, que el hombre ha intentado fijar e interpretar en vano en todos los idiomas superiores por medio de la palabra *tiempo* y los problemas que se conexionan con ella. De aquí se sigue una profunda relación que une *el producto (lo rígido) con la muerte*.

Si al alma —tal como la sentimos, no tal como nos la imaginamos o representamos— la llamamos *posibilidad*, y al mundo, en cambio, *realidad*, expresiones de cuyo sentido no nos deja duda un sentimiento íntimo, nos aparecerá la vida como *la forma en que la posibilidad se realiza*. Con referencia a la nota de dirección, la posibilidad se llama *futuro*; lo realizado, *pasado*. La realización misma, centro y sentido de la vida, llevará el nombre de *presente*. «Alma» es lo que está realizándose; «mundo», lo realizado; «vida», la realización. Las expresiones «momento», «duración», «evolución», «contenido de la vida», «destino», «extensión», «fin», «término», «plenitud» y «vacío de la vida» reciben así una significación esencial para cuanto digamos en adelante, sobre todo para la inteligencia de los fenómenos históricos.

Por último, las palabras «historia» y «naturaleza» se emplean aquí, como ya hemos dicho, en un sentido muy preciso, no usado hasta ahora. Significan los modos *posibles* de reducir el conjunto de lo consciente, el producirse y el producto, la vida y lo vivido, a una *imagen cósmica* uniforme, espiritualizada y bien ordenada, imagen que será histórica o naturalista, según sea el producirse o el producto, la dirección o la extensión —«el tiempo» o «el espacio»— el que predomine y dé forma a la impresión indivisible. *Pero no se trata aquí de una alternativa* entre dos posibilidades, sino de una *escala* infinitamente rica y variada. Hay infinitas formas

posibles del «mundo exterior», reflejo y testimonio de la propia existencia; y esas formas posibles constituyen una escala, cuyos dos extremos son *una intuición puramente orgánica* y *una intuición puramente mecánica del mundo*. El hombre primitivo —tal como nos imaginamos su conciencia vigilante— y el niño —tal como recordamos nuestra infancia— no poseen todavía ninguna de esas posibilidades estructuradas con suficiente claridad. La condición de esta superior conciencia del mundo es, en primer término, el *lenguaje*, y no un lenguaje humano cualquiera, sino un *idioma culto* que para el hombre primitivo no existe aún, y para el niño, aunque existe, no está a su alcance. Dicho de otro modo: ninguno de los dos posee todavía un pensamiento claro y distinto; vislumbra algo, pero no tiene un conocimiento real de la historia y de la naturaleza, en cuyo nexo su propia existencia aparece incluida; no tiene *cultura*.

Este término importantísimo recibe aquí un sentido determinado, altamente significativo, que va implícito en todo lo que hemos de decir en adelante. Refiriéndome a las palabras «posibilidad» y «realidad», con que ya he designado antes el alma y el mundo, distinguiré ahora la cultura *posible* y la cultura *real*, es decir, la cultura como *idea de la existencia* —*general* o *particular*— y la cultura como el *cuerpo de esa idea*, como el conjunto de su expresión sensible en el espacio: actos y opiniones, religión y Estado, artes y ciencias, pueblos y ciudades, formas económicas y sociales, idiomas, derechos, costumbres, caracteres, rostros y trajes. La *historia* es —en íntima afinidad con la vida, con el devenir— *la realización de la cultura posible*^[2].

Debemos añadir que estas nociones fundamentales son en gran parte incomunicables por conceptos, definiciones y demostraciones. En su sentido más profundo, han de ser sentidas, vividas, intuitas. Existe una gran diferencia —rara vez apreciada— entre *vivir una cosa* y *conocer una cosa*, entre la certeza inmediata, que proporcionan las varias clases de intuición —iluminación, inspiración, visión artística, experiencia de la vida, golpe de vista entendido en hombres, «fantasía sensible exacta» de Goethe— y los resultados de la experiencia intelectual y de la técnica experimental. Para comunicar aquella, sirven la comparación, la imagen, el símbolo; para comunicar estos, sirven la fórmula, la ley, el esquema. El objeto del conocimiento es lo producido; o, mejor dicho, el acto del conocimiento, una vez verificado, es para el espíritu humano —como demostraremos— idéntico al objeto. Pero el producirse mismo solo puede ser vivido, sentido en una aprehensión profunda e inefable. He aquí el fundamento de eso que llamamos experiencia de la vida, conocimiento de los hombres. Comprender la historia es como conocer a los hombres, en el más alto sentido de la palabra. La pura imagen histórica no es visible sino para quien la mira con esa mirada que penetra en lo íntimo de las almas y que nada tiene que ver con los medios del conocimiento estudiados en la *Crítica de la razón pura*. El mecanismo de una imagen naturalista, por ejemplo, el mundo de Newton y de Kant, se conoce, se concibe, se analiza, se reduce a leyes y ecuaciones,

y, finalmente, a un sistema. El organismo de una pura imagen histórica, por ejemplo, el mundo de Plotino, Dante y Bruno, se intuye, se vive internamente, se aprehende como forma y símbolo y se reproduce, por último, en concepciones poéticas y artísticas. La «naturaleza viviente» de Goethe es una imagen *histórica* del mundo^[3].

2

Para hacer ver cómo un alma intenta realizarse en la imagen del mundo que la circunda; para mostrar hasta qué punto la cultura realizada es expresión y copia de una idea de la existencia humana, tomaré por ejemplo el *número*, elemento que la matemática recibe pura y simplemente para poder constituirse. Y elijo el número porque la matemática, ciencia que pocos pueden penetrar en toda su profundidad, ocupa un puesto peculiar entre todas las creaciones del espíritu. Es una ciencia de estilo riguroso, como la lógica, pero más amplia y mucho más rica de contenido; es un verdadero arte, que puede ponerse al lado de la plástica y de la música, porque, como estas, ha menester una inspiración directriz y amplias convenciones formales para su desarrollo; es, por último, una metafísica de primer orden, como lo demuestran Platón, y sobre todo Leibniz. El desarrollo de la filosofía se ha verificado hasta ahora en íntima unión con una matemática *correspondiente*. El *número* es el símbolo de la necesidad causal. Contiene, como el concepto de Dios, el último sentido del universo, considerado como naturaleza. Por eso puede decirse que la existencia de los números es un misterio, y el pensamiento religioso de todas las culturas ha afirmado siempre esta impresión^[4].

Así como todo producirse tiene la nota primaria de *dirección* —irreversibilidad—, así también todo producto tiene la nota de *extensión*, de tal suerte que no parece posible distinguir sin artificio el sentido de estas palabras. El enigma propio de lo producido y, por lo tanto, de lo extenso —en el espacio y la materia— se manifiesta en el tipo del número *matemático*, que se opone al número *cronológico*. En la esencia del número matemático hay el propósito de una *limitación mecánica*. El número tiene en esto gran afinidad con la *palabra*, la cual —como concepto, esto es, captando, o como signo, esto es, dibujando— limita igualmente las impresiones del mundo. Lo más hondo aquí resulta siempre inaprehensible e inexplicable. El número *real* con que trabaja el matemático, el *signo numérico*, *exactamente representado*, *hablado y escrito* —cifra, fórmula, guarismo, figura—, es ya, como la palabra pensada, dicha, escrita, un símbolo óptico, sensible y comunicable, una cosa que la visión interna y externa puede captar y en la que aparece realizada la limitación. El origen de los números se parece al origen del mito. El hombre primitivo considera las confusas impresiones de la naturaleza —«lo extraño»— como deidades, *númina*, y las conjura, limitándolas por medio de un *nombre*. De igual manera, los números sirven para

circunscribir y, por tanto, conjurar las impresiones de la naturaleza. Por medio de los nombres y de los números, la inteligencia humana adquiere poder sobre el mundo. El idioma de signos de una matemática y la gramática de una lengua tienen, en último término, la misma estructura. La lógica, es siempre una especie de matemática, y viceversa. Por eso en todos los actos de la intelección humana que están relacionados con un número matemático —medir, contar, dibujar, pesar, ordenar, dividir^[5]— existe la tendencia a limitar la extensión, tendencia que igualmente se manifiesta en sentido verbal por las formas de la demostración, la conclusión, la proposición, el sistema. Actos de esta índole, de que apenas nos damos cuenta, son los que hacen que para la conciencia humana vigilante haya objetos determinados por números de orden, propiedades, relaciones, lo singular, unidad y pluralidad, una estructura, en suma, del universo, que el hombre siente como necesaria e invariable, que llama «naturaleza» y que «conoce» como tal. La *naturaleza* es lo *numerable*. La historia es el conjunto de lo que no tiene relación con la matemática. De aquí la certeza matemática de las leyes naturales y la admirable concepción de Galileo de que la naturaleza está *scritta in lingua matematica*; de aquí el hecho, subrayado por Kant, de que la física exacta llega exactamente adonde llegue la posibilidad de aplicar los métodos matemáticos.

En el número, como *signo de la total limitación extensiva*, reside, pues, como lo comprendió Pitágoras, o quien fuera, con la íntima certidumbre de una sublime intuición religiosa, la *esencia* de todo lo real, esto es, de lo producido, de lo conocido y, al mismo tiempo, limitado. Mas no debe confundirse la matemática considerada como la facultad de pensar prácticamente los números, con el concepto mucho más estrecho de la matemática como *teoría* de los números desarrollada en forma hablada o escrita. Ni la matemática escrita ni la filosofía explicada en libros teóricos representan todo el caudal de intuiciones y pensamientos matemáticos y filosóficos que atesora una cultura. Hay otras muchas maneras de dar forma perceptible al sentimiento que sirve de fundamento a los números. Al comienzo de toda cultura aparece un estilo arcaico, que no solo en el primitivo arte helénico hubiera debido llamarse «geométrico». Un rasgo común, netamente matemático, se encuentra sucesivamente en ese estilo antiguo del siglo x, en el estilo de los templos de la IV dinastía de Egipto, con su absoluto predominio de la línea y del ángulo recto, en los relieves de los sarcófagos cristianos primitivos y en la construcción y ornamentación románica. Toda línea, toda figura de hombre o animal, con su tendencia no imitativa, manifiesta aquí un pensamiento místico de los números, que está en inmediata relación con el misterio de la muerte, de lo rígido.

Las catedrales góticas y los templos dóricos son *matemática petrificada*. Cierto que Pitágoras concibió científicamente el número «antiguo» como principio de un orden universal de las cosas *palpables*, como *medida* o *magnitud*. Pero justamente entonces se manifiesta también el número como ordenamiento estético de unidades sensibles y corpóreas; y ello sucede en el canon riguroso de la estatua y en el orden

dórico de las columnas. Todas las artes mayores son modos de limitación y tienen el mismo carácter significativo que los números. Basta recordar el problema del espacio en la pintura. Un gran talento matemático puede muy bien sin ciencia llegar a ser productivo y adquirir plena conciencia de sí mismo. Ante el poderoso sentido de los números que revelan la distribución del espacio en las Pirámides, la técnica de la construcción, de la irrigación, de la administración, y no hablemos del calendario egipcio, durante el Antiguo Imperio, nadie se atreverá a pensar que el nivel de la matemática egipcia está exactamente representado por el insignificante *Libro de cuentas de Amés*, escrito en la época del Nuevo Imperio. Los naturales de Australia, cuyo desarrollo espiritual corresponde al estadio del hombre primitivo, poseen un instinto matemático o, lo que es lo mismo, un pensar numérico, que no ha llegado a hacerse comunicable por palabras y signos, pero que, en lo que se refiere a la interpretación de la especialidad pura, supera con mucho al de los griegos. Han inventado el bumerang, cuyos efectos nos permiten suponer en esos salvajes una familiaridad sentimental con cierta índole de números que nosotros incluiríamos en las regiones del análisis geométrico superior. *Correspondiendo* a esto —en virtud de un nexo que más adelante explicaremos—, poseen un ceremonial complicadísimo y un léxico de gradaciones tan sutiles para expresar los grados de parentesco, como no se encuentra en ninguna otra cultura, ni aun en las más elevadas. En cambio, los griegos, en la época de su florecimiento, en el siglo de Pericles, no tenían sentido ni del ceremonial en la vida pública ni de soledad; todo lo cual se ajusta muy exactamente a la matemática euclidiana. Lo contrario sucede en la época del barroco, que vio aparecer a un tiempo mismo el análisis del espacio, la corte del Rey Sol y un sistema político basado en los parentescos dinásticos.

Así, el estilo de un alma halla su expresión en un mundo numérico, mas no solamente en la concepción científica del mismo.

3

De aquí se sigue una circunstancia decisiva que ha permanecido oculta hasta ahora para los mismos matemáticos.

No hay ni puede haber número en sí. Hay varios mundos numéricos porque hay varias culturas. Encontramos diferentes tipos de pensamiento matemático y, por lo tanto, diferentes tipos de números: uno indio, otro árabe, otro antiguo, otro occidental. Cada uno es radicalmente propio y único; cada uno es la expresión de un sentimiento del universo; cada uno es un símbolo, cuya validez está exactamente limitada aun en lo científico; cada uno es principio de un ordenamiento de lo producido, en que se refleja lo más profundo de un alma única, centro de una cultura única. Hay, por lo tanto, más de una matemática. Pues no cabe duda de que la

estructura interna de la geometría euclidiana es completamente distinta de la cartesiana; el análisis de Arquímedes es muy diferente del de Gauss, no solo por lo que toca al lenguaje de las formas, al propósito y a los medios, sino sobre todo por la raíz profunda, por el sentido primario del número, cuya evolución científica expone. Ese número, esa peculiar intuición del límite que en el número se hace sensible con evidencia absoluta, la naturaleza entera, por lo tanto, el mundo extenso, cuya imagen surge de esa limitación y que no admite ser tratado más que por una sola especie de matemática; todo eso nos habla, no de humanidad universal, sino, siempre y en todo caso, de una determinada índole humana.

El estilo de una matemática naciente, depende, pues, de la cultura en que arraiga, de los hombres que la construyen. El espíritu puede desplegar científicamente las posibilidades de esa cultura; puede concebirlas y llegar en su tratamiento a la máxima madurez; pero le es totalmente imposible modificarlas. En las primeras formas de la ornamentación antigua y de la arquitectura gótica estaba ya realizada la idea de la geometría euclidiana y del cálculo infinitesimal, muchos siglos antes de que naciese el primer matemático de esas culturas.

El momento en que comienza la comprensión del número y del idioma se caracteriza por una profunda experiencia íntima, verdadero *despertar del yo*, que de un niño hace un hombre, un miembro de una cultura. A partir de este momento existen para la conciencia vigilante objetos, esto es, cosas limitadas y bien distintas por su número y su especie. A partir de este momento existen propiedades bien determinables, conceptos, un nexo causal, un *sistema* del mundo circundante, una *forma del mundo*, *leyes del mundo*; la ley es lo asentado en firme y, por esencia, lo limitado, lo rígido, lo sometido a números. En este momento se produce un sentimiento súbito y casi metafísico de temor y respeto a lo que significan profundamente las palabras «medir», «contar», «dibujar», «formar».

Kant ha dividido el campo del saber humano en síntesis *a priori* —necesarias y universales— y síntesis *a posteriori* —derivadas de la experiencia—, y ha situado entre las primeras el conocimiento matemático, dando así, sin duda, una expresión abstracta a un sentimiento íntimo muy poderoso. Pero, en primer lugar, no existe una estricta separación entre ambas clases de síntesis (esto se ve muy bien en numerosos ejemplos de la alta matemática y mecánica modernas), aunque a juzgar por la procedencia del principio esa separación debiera ser rigurosa y absoluta; y, en segundo lugar, el *a priori*, sin duda de las más geniales concepciones de toda crítica gnoseológica, es un concepto lleno de dificultades. Kant presupone en él, sin tomarse el trabajo de probarlo —prueba que por lo demás es imposible dar en absoluto—, que la *forma* de toda actividad espiritual no solo es *inmutable*, sino también *idéntica* en todos los hombres. Y a consecuencia de ello no advirtió una circunstancia de importancia incalculable porque, para contrastar sus pensamientos con la realidad científica, no hizo uso de otros hábitos mentales que los de su tiempo, por no decir los de su persona. Y no pudo ver que esa «validez universal» de los teoremas es, en

realidad, harto *vacilante* e insegura. Junto a ciertos factores que sin duda alguna tienen una amplísima validez y son independientes, al parecer, por lo menos, de la cultura y del siglo a que pertenece el sujeto cognoscente, hay además en todo pensamiento una necesidad formal de muy otra índole, y a la cual el hombre se halla constreñido, no como hombre en general, sino como miembro *de una cierta cultura, con exclusión de otra cualquiera*. Hay, pues, dos muy distintas especies de *a priori*, y nadie podrá contestar nunca a la pregunta siguiente, que rebasa toda posibilidad de conocimiento: ¿Cuál es el límite entre esos dos *a priori*, si es que en realidad existe tal límite? Nadie hasta ahora se ha atrevido a afirmar que la constancia de las formas espirituales, considerada por todos como evidente, es una ilusión, y que en la historia hay más de un *estilo de conocimiento*. Pero recordemos que la unanimidad de pareceres en cosas que no se han presentado aún como problemáticas, lo mismo puede demostrar la generalidad de una verdad que la generalidad de un error. En todo caso, había aquí una oscuridad, y lo exacto hubiera podido inferirse de la no coincidencia de todos los pensadores. Ahora bien: el verdadero *descubrimiento* consiste en comprender que esa variedad de pensamientos no procede de una imperfección del espíritu humano, no obedece al carácter provisional y fragmentario del conocimiento, no es un defecto, en suma, sino el resultado forzoso de una necesidad histórica, la necesidad de un *sino*. Lo más hondo, lo último que el hombre puede conocer, no ha de derivarse de la constancia, sino de la variedad y de la lógica *orgánica* de esta variedad. *La morfología comparativa de las formas del conocimiento* es un problema que aún le queda por resolver al pensamiento occidental.

4

Si la matemática fuese una mera ciencia, como la astronomía o la mineralogía, podríamos definir su objeto. Pero nadie ha podido ni puede dar esa definición. En vano aplicaremos nosotros, los occidentales, nuestro propio concepto científico del número, violentamente, al objeto de que se ocupaban los matemáticos de Atenas y Bagdad; es lo cierto que el tema, el propósito y el método de la ciencia que en estas ciudades llevaba el mismo nombre, eran muy diferentes de los de nuestra matemática. *No hay una matemática; hay muchas matemáticas*. Lo que llamamos historia *de la matemática*, supuesta realización progresiva de un ideal único e inmutable, es en realidad, si damos de lado a la engañosa imagen de la historia superficial, una *pluralidad* de procesos cerrados en sí, independientes, un nacimiento repetido de distintos y nuevos mundos de la forma, que son incorporados, luego transfigurados y, por último, analizados hasta sus elementos finales; un brote puramente orgánico, de *duración* fija, una fluorescencia, una madurez, una decadencia, una muerte. No nos

engañemos. El espíritu antiguo creó su matemática casi de la nada. El espíritu occidental, histórico, había *aprendido* la matemática antigua, y la poseía —aunque solo exteriormente y sin incorporarla a su intimidad—; hubo, pues, de crear la suya modificando y mejorando, al parecer, pero en realidad aniquilando la matemática euclidiana, que no le era adecuada. Pitágoras llevó a cabo lo primero; Descartes, lo segundo. Pero los dos actos son, en lo profundo, *idénticos*.

La afinidad entre el lenguaje formal de una matemática y el de las artes mayores de la misma época^[6] no admite, pues, ninguna duda. El sentimiento vital de los pensadores y de los artistas es muy distinto; pero los medios de que dispone su conciencia vigilante para expresarse son, en su interioridad, de idéntica forma. El sentimiento de la forma en el escultor, pintor y músico es esencialmente matemático. El análisis geométrico y la geometría proyectiva del siglo XVII revelan una ordenación espiritual de un universo infinito; es la misma que la música de esa época quiere evocar, aprehender, realizar con su armonía derivada del arte del bajo cifrado, verdadera geometría del espacio musical; la misma también que su hermana la pintura al óleo quiere realizar mediante un principio de perspectiva —conocido solo *en Occidente*—, que es como la geometría sentimental del espacio plástico. Esto es lo que Goethe llamaba la *idea*. *La forma de la idea puede intuirse inmediatamente en lo sensible*; pero la ciencia no es intuición, sino observación y análisis. Mas la matemática traspasa los linderos de la observación y del análisis, y en sus momentos supremos procede por intuición, no por abstracción. De Goethe son estas palabras: «El matemático no es perfecto sino cuando siente la *belleza de la verdad*». Bien se comprende aquí que el enigma del número está muy próximo al misterio de la forma artística. El matemático genial tiene su puesto junto a los grandes maestros de la fuga, del cincel y del pincel, que aspiran también a comunicar, a realizar, a revestir de símbolos ese gran orden de todas las cosas que el hombre vulgar de cada cultura lleva en sí sin poseerlo realmente. Así, el reino de los números es, como el de las armonías, el de las líneas y el de los colores, una reproducción de la forma cósmica. Por eso la voz «creador» significa en la matemática algo más que en las simples ciencias. Newton, Gauss, Riemann fueron naturalezas artísticas. Léanse sus obras y se verá que sus grandes concepciones les vinieron de repente. «Un matemático —decía el viejo Weierstrass— que no tenga también algo de poeta no será nunca un matemático completo».

La matemática, pues, es *también un arte*. Tiene su estilo y sus períodos. No es, como el lego cree —y también el filósofo, en tanto que juzga como lego—, de inmutable sustancia, de época a época. No debiera estudiarse la evolución de las artes mayores sin conceder a la matemática una mirada, que de seguro no sería infructuosa. Nunca se han investigado al detalle las relaciones harto profundas que existen entre las variaciones de la teoría musical y el análisis del infinito; y, sin embargo, la estética habría sacado más fruto de estos estudios que de todas las investigaciones «psicológicas». Una historia de los instrumentos musicales daría, sin duda, resultados

de gran importancia, si se hiciese, no desde el punto de vista técnico (producción del sonido), como es lo corriente, sino partiendo de los últimos fundamentos espirituales en que radica la aspiración al colorido y al efecto sonoro. El deseo de llenar el espacio de infinitas sonoridades, deseo que se intensifica hasta el punto de convertirse en angustioso y anhelante, ha producido las dos familias predominantes de los instrumentos musicales modernos: la de teclado —órgano, piano— y la de cuerda, por oposición a la lira, cítara, caramillo y siringa antiguos y al laúd árabe. Esas dos familias, sea cual fuere su procedencia técnica, responden a un espíritu musical, que se forma en el norte germanocelta, entre Irlanda, el Weser y el Sena. El órgano y el clavicordio proceden seguramente de Inglaterra. Los instrumentos de cuerda reciben su forma definitiva en la Italia del norte, entre 1480 y 1530. El órgano se ha desarrollado principalmente en Alemania, hasta convertirse en el instrumento *que domina el espacio*, en ese gigantesco aparato que no tiene semejante en toda la historia de la música. El arte de Bach y su tiempo es enteramente el análisis de un inmenso mundo de sonoridades. De igual manera, el hecho de que los instrumentos de cuerda y de viento no se toquen solos, sino por grupos de igual timbre, según las distintas alturas de la voz humana (cuarteto de cuerda, instrumentos de madera, grupo de trompas) corresponde adecuadamente a la íntima estructura del pensamiento matemático occidental y no a la de la matemática antigua; de suerte que la historia de la orquesta moderna, con sus invenciones de nuevos instrumentos y sus transformaciones de los más viejos, es en realidad la historia de un universo sonoro que podría describirse muy bien con expresiones tomadas del análisis superior.

5

El círculo de los pitagóricos, hacia 540, llegó a la concepción de que *el número es la esencia de todas las cosas*. Esto no es, como suele decirse, «un gran paso en el desarrollo de la matemática». Es más aún: es propiamente el orto de una matemática nueva, creada en las profundidades del alma «antigua», teoría consciente de sí misma, que ya se había anunciado en problemas metafísicos y en tendencias de la forma artística. Es una nueva matemática, como la de los egipcios, que nunca fue escrita, y como la de la cultura babilónica, con sus formas algebraicoastronómicas y sus sistemas de coordenadas eclípticas. Pero la matemática egipcia y la matemática babilónica, que vinieron al mundo en una hora grande de la historia, estaban ya muertas hacía mucho tiempo cuando nació la matemática griega. Esta, que en lo esencial llega a su conclusión en el siglo II a. C., acabó por desaparecer también del mundo, aun cuando semeja perdurar todavía en nuestras denominaciones. Más tarde fue sustituida por la matemática árabe. Lo que conocemos de la matemática alejandrina nos permite suponer que le precedió un gran movimiento, cuyo centro

debió de estar en las escuelas persas y babilónicas, como Edesa, Seleucia y Ctesifon. Esta matemática prealejandrina no ejerció influencia sobre el espíritu antiguo, a no ser por algunos pequeños detalles. Los matemáticos de Alejandría, aunque tienen nombres griegos —como Zenodoro, que estudió las figuras isoperimétricas; Sereno, que investigó las propiedades de un haz de radiaciones armónicas en el espacio; Hipsicles, que introdujo la división caldea del círculo y, sobre todo, Diofanto—, son todos, seguramente, arameos, y sus tratados representan una pequeña parte de una literatura escrita principalmente en lengua siria^[7]. Esta matemática llegó a su plenitud en la ciencia arabeislámica, y cuando esta, a su vez, hubo muerto, surgió mucho después, en un nuevo suelo, una nueva creación, la matemática occidental, la matemática *nuestra*, la que nosotros, con extraña ceguera, consideramos como única matemática, como la cima y remate de una evolución de dos mil años, pero que, en verdad, casi ha cumplido ya su tiempo, prefijado para ella tan rigurosamente como para las anteriores.

La afirmación de que el número es la esencia de todas las cosas *aprehensibles por los sentidos* sigue siendo la más valiosa proposición de la matemática antigua. En ella el número se define como medida, expresando así el sentimiento cósmico de un alma apasionadamente entregada al *ahora* y al *aquí*. Medir, en este sentido, significa medir algo próximo y corpóreo. Pensemos en la obra que comprendía todo el arte antiguo: la estatua de un hombre desnudo. Lo más esencial y significativo de la existencia, el *ethos* de la vida, se halla ahí íntegramente expresado en los planos, medidas y proposiciones sensibles de las partes. El concepto pitagórico de la armonía numérica, aunque deducido acaso de una música que no conocía la polifonía ni la armonía y que, a juzgar por la forma de sus instrumentos, buscaba un sonido único, pastoso y casi corpóreo, parece enteramente forjado para ideal de esa plástica. La piedra labrada no es una cosa sino en cuanto posee límites bien calculados, una forma bien medida; es lo que es, porque el cincel del artista le ha dado ese su ser; de otra suerte sería un *caos*, algo no realizado aún y, por lo pronto, nada. Este sentimiento, trasladado a lo grande, es el que crea el *cosmos*, en oposición al caos, el mundo exterior del alma «antigua», el orden armónico de todas las cosas singulares, limitadas, de palpable presencia. La suma de esas cosas es justamente el *mundo entero*. Lo que media entre las cosas, el espacio cósmico, en el cual nosotros, los occidentales, ponemos todo el *pathos* de un símbolo magno, es para los griegos la nada, τὸ μὴ ὄν^[8]. Para el antiguo, extensión significa cuerpo; para nosotros, espacio, como función del cual nos «aparecen» las cosas. Desde este punto de vista se llega acaso a descifrar el concepto más profundo de la metafísica antigua, el ἄπειρον^[9] de Anaximandro. Esta palabra no puede traducirse a ningún idioma occidental; ἄπειρον es lo que no posee «número», en el sentido pitagórico; lo que no tiene medida, ni límite, ni, por lo tanto, esencia; es *lo inmenso*, *lo informe*, la estatua antes de surgir labrada del bloque. Esto es, la ἀρχή^[10], lo que a la vista es ilimitado e informe, pero que, cuando recibe límites y se individualiza, se transforma en algo: el mundo. Es la

forma *a priori* del conocimiento «antiguo»; es la corporeidad en sí. En la imagen kantiana del mundo, el lugar correspondiente lo ocupa el espacio absoluto que Kant podía pensar, «excluyendo de él todas las cosas».

Ahora ya se comprenderá lo que separa unas matemáticas de otras, y especialmente la «antigua» de la occidental. Para el pensamiento antiguo, para el sentimiento cósmico de los antiguos, la matemática no podía ser más que teoría de las relaciones de magnitud, medida y figura entre cuerpos sólidos. Cuando Pitágoras, movido por ese sentimiento, halló la fórmula decisiva, era para él el número precisamente un símbolo *óptico*, no una forma en general o una relación abstracta; era el signo de la limitación de las cosas, que abarcamos con la mirada, como individuos sueltos. Toda la Antigüedad, sin excepción, concibió los números como unidades de medida, magnitudes, distancias, superficies. No podía representarse otra especie de extensión. La matemática antigua es, en última instancia, *estereometría*. Cuando Euclides —que concluyó el sistema de esa matemática en el siglo III a. C.— habla de un triángulo, se refiere con íntima necesidad a la superficie límite de un cuerpo, nunca a un sistema de tres rectas secantes o a un grupo de tres puntos en el espacio de tres dimensiones. Llama a la línea «longitud sin anchura» (μήκος ἀπλατές). En nuestra época, esta definición sería defectuosa; en la matemática antigua es excelente.

El número occidental no nace, como pensaba Kant y el mismo Helmholtz, de la «intuición *a priori* del tiempo». Es algo específicamente espacial, como ordenamiento de unidades homogéneas. El tiempo real no tiene la menor relación con las matemáticas; lo iremos viendo claramente en lo sucesivo. Los números pertenecen exclusivamente a la esfera de lo extenso. Pero hay tantas maneras posibles —y por ende necesarias— de representarse el orden de lo extenso como existen culturas. El número antiguo no es el pensamiento de relaciones espaciales, sino de unidades tangibles, limitadas *para los ojos del cuerpo*. La «Antigüedad», por lo tanto —ello se sigue necesariamente—, no conoció más que los números «naturales» —positivos enteros— que entre las muchas y muy abstractas especies numéricas de nuestra matemática occidental —sistemas complejos, hipercomplejos, no arquimédicos, etc.— no ocupan un lugar privilegiado.

Por eso la representación de los números irracionales, o como decimos nosotros, fracciones decimales infinitas, ha sido siempre irrealizable para el espíritu griego. Dice Euclides —y esto hubiera debido comprenderse mejor— que las distancias inconmensurables no se comportan *como números*. Y en realidad, si se analiza el concepto de número irracional, se ve que el concepto de *número* y el concepto de *magnitud* están en él perfectamente separados, porque los números irracionales, por ejemplo, π , no pueden ser nunca exactamente limitados o representados por una distancia. De aquí se sigue que para el número antiguo, que es justamente límite *sensible*, *magnitud conclusa* y nada más, la representación, por ejemplo, de la relación del lado del cuadrado con la diagonal, entra en contacto con una idea

numérica totalmente distinta, muy extraña al sentimiento antiguo del universo y, por lo tanto, intolerable, idea que parece próxima a descubrir el arcano de la propia existencia. Este sentimiento se expresa en un extraño mito griego, de época posterior, según el cual el primero que sacó a la luz pública la noción de lo irracional perdió la vida en un naufragio, «porque lo inexpresable e inimaginable debe siempre permanecer oculto». Quien sienta el terror que se manifiesta en este mito —es el mismo terror que estremecía a los griegos de la época más floreciente ante la idea de ensanchar sus minúsculos Estados-ciudades, convirtiéndolos en territorios públicamente organizados; ante las perspectivas de largas calles en línea recta y avenidas interminables; ante la astronomía babilónica, con sus infinitos espacios estelares; ante la idea de salir del Mediterráneo con rumbos que ya de antiguo habían descubierto las naves egipcias y fenicias; es la misma antigua metafísica que los atenazaba al pensar en la disolución de lo tangible, lo sensible, lo presente, lo actual, con que la existencia antigua se había construido como una cerca protectora, allende la cual yacía no sabemos qué cosa inquietante, una *sima*, elemento primario de ese cosmos, creado y mantenido en cierto modo artificialmente—, quien comprenda ese sentimiento, ha comprendido también el sentido más hondo del número antiguo, la *medida opuesta a lo inmenso*, y ha logrado compenetrarse con el superior *ethos* religioso de esa limitación. Goethe, al estudiar la naturaleza, ha conocido muy bien ese sentimiento; y así se explica su polémica, casi angustiosa, contra la matemática que en realidad —y esto nadie todavía lo ha entendido bien— iba dirigida instintivamente contra la matemática *no* «antigua», contra el cálculo infinitesimal, que servía de fundamento a la física de su tiempo.

El sentimiento religioso de los antiguos va condensándose en manifestaciones cada vez más expresivas, en cultos sensibles, actuales —locales— que corresponden a deidades euclidianas. La religión griega no conoció los *dogmas* abstractos que flotan en los espacios mostrencos del pensamiento. El culto es al dogma pontificio como la estatua es al órgano de nuestras catedrales. La matemática euclidiana tiene, sin duda, algo de culto. Recuérdese la teoría secreta de los pitagóricos y la teoría de los poliedros regulares con su significación en el esoterismo de los platónicos. Por otra parte, a esta relación entre el culto y la matemática antigua corresponde en Occidente la profunda afinidad entre el análisis del infinito, a partir de Descartes, y la dogmática de la misma época, en su progresión, que va desde las últimas decisiones de la Reforma y la Contrarreforma hasta el deísmo puro, libre de toda referencia a lo sensible. Descartes y Pascal fueron matemáticos y jansenistas. Leibniz fue matemático y pietista. Voltaire, Lagrange y D'Alembert son contemporáneos. Para el alma antigua, el principio de lo irracional, esto es, la destrucción de la serie estatuaria de los números enteros, representantes de un orden perfecto del mundo, fue como un criminal atentado a la divinidad misma. Este sentimiento se percibe claramente en el *Timeo* de Platón. La transformación de la serie discontinua de los números en una serie continua pone en cuestión no solo el concepto «antiguo» del número, sino hasta

el concepto del mundo antiguo. Se comprende ahora que en la matemática antigua no fuesen posibles, no ya el *cero como número* —refinada creación de admirable energía, que aniquila toda representación sensible y, para el alma india, que la concibió como base del sistema de posición, constituye la clave para desentrañar el sentido de la realidad—, pero ni siquiera los números *negativos*, que nosotros nos representamos sin dificultad. En efecto, no hay *magnitudes* que sean *negativas*. La expresión $-2 \times -3 = +6$ ni es intuible ni representa una magnitud. Con $+1$ termina la serie de las magnitudes.

En la representación gráfica de los números negativos cada signo, a partir del cero, se convierte de pronto ($+3+2+1$ 0 $-1-2-2-3$) en *símbolo positivo* de algo negativo. *Significa* algo, pero ya no es nada. Mas el pensamiento aritmético antiguo no estaba orientado en la dirección de un acto mental como este.

Todo lo que nace del espíritu antiguo asciende a la categoría de realidad, por medio de la limitación plástica. Lo que no puede dibujarse no es «número». Platón, Arquitas y Eudoxio hablan de números superficiales y números corporales cuando quieren expresar nuestra segunda y tercera potencia; y se comprende muy bien que no exista para ellos el concepto de potencias mayores en los números enteros. Una potencia cuarta sería un absurdo, porque el sentimiento plástico fundamental de los antiguos exigiría inmediatamente que se la imaginase como extensión material de cuatro dimensiones. Una expresión como e^{-ix} , que aparece muchas veces en nuestras fórmulas, o simplemente el signo $5^{1/2}$, que fue empleado en el siglo XIV por Nicolás de Oresme, les hubiera parecido a los griegos completamente absurdo. Euclides llamados ($\pi\lambda\epsilon\nu\rho\alpha\iota$) a los factores de un producto. Para investigar en números enteros la relación entre dos distancias, el antiguo cuenta por quebrados; finitos, naturalmente. Por eso no puede manifestarse la idea del cero como número; en efecto, el cero no tiene un sentido que pueda dibujarse. Contra esto no cabe argumentar diciendo que la matemática griega constituye precisamente el «estadio primitivo» en la evolución *de la* matemática. Tal objeción lleva impreso el sello característico de nuestros hábitos mentales. Pero la matemática antigua no es un preludio; dentro del mundo que la «Antigüedad» se creó a sí misma, constituye un todo perfecto, y solo *nosotros* no lo consideramos así. La matemática babilónica y la india, construidas mucho antes que la griega, habían ya elaborado, como elementos esenciales de *su* mundo numérico, esas mismas nociones que para el sentimiento de los antiguos resultaban absurdas; y algunos pensadores griegos las conocían. *La* matemática, repetimos, es una ilusión. Un pensamiento matemático, y en general científico, es exacto, convincente, «necesario lógicamente», cuando corresponde perfectamente al propio sentimiento de la vida. De lo contrario, es imposible, falso, absurdo, o, como solemos decir nosotros con el orgullo de los espíritus históricos, «primitivo». La matemática moderna, obra maestra del espíritu occidental —«verdadera» solo para este espíritu—, le hubiera parecido a Platón una ridícula y fatigosa aberración que se aproxima a veces a la matemática *verdadera*, la «antigua». ¡Cuántas grandes concepciones de otras culturas

no habremos dejado perderse por no poder acomodarlas en *nuestro* pensamiento con sus propias limitaciones o, lo que es lo mismo, por sentirlas falsas, superfluas y absurdas!

6

La matemática antigua, teoría de magnitudes intuitivas, no quiere interpretar sino los hechos del presente palpable; por lo tanto, limita su investigación y su vigencia a ejemplos próximos y pequeños. En esto la matemática antigua es perfectamente consecuente consigo misma. En cambio, la matemática occidental se ha conducido con una falta de lógica que ha puesto claramente de manifiesto el descubrimiento de las geometrías no euclidianas. Los números son formaciones intelectuales que no tienen nada de común con la percepción sensible; son formaciones del pensamiento puro^[11] que poseen en sí mismas su validez abstracta. ¿Pueden aplicarse de modo exacto a la realidad de la percepción inteligente? He aquí un problema continuamente planteado y nunca resuelto a satisfacción. La congruencia de los sistemas matemáticos con los hechos de la experiencia diaria no tiene, por de pronto, nada de evidente. Según el prejuicio vulgar —que Schopenhauer comparte—, la intuición posee una evidencia matemática inmediata; y, sin embargo, la geometría euclidiana, que es idéntica, *grosso modo*, a la geometría popular de todos los tiempos, no coincide con la intuición sino en muy estrechos límites, en el papel. En la intuición de remotas distancias vemos a las paralelas juntarse en el horizonte. Sobre este hecho descansa toda la perspectiva pictórica. Y, sin embargo, Kant, prescindiendo de «la matemática de lo lejano», olvido imperdonable en un pensador occidental, apela siempre a figuras pequeñas, en las que, justamente por su pequeñez, no puede presentarse el problema propiamente occidental, el problema infinitesimal del espacio. De la misma manera, Euclides, cuando quiere dar a sus axiomas certidumbre intuitiva, tiene buen cuidado de no referirse a un triángulo imposible de dibujar ni de «intuir», como, por ejemplo, el que forman el observador y dos estrellas fijas. Pero en esto procede de acuerdo con el modo de sentir antiguo; obedece a aquel terror ante lo irracional que impidió a los antiguos concebir la nada como cero, como número, excluyendo de la contemplación cósmica las relaciones inconmensurables para conservar intacto el símbolo de la medida.

Aristarco de Samos, que vivió en Alejandría entre 288 y 277, en un círculo de astrónomos relacionados sin duda alguna con las escuelas de Persia y Babilonia, bosquejó un sistema heliocéntrico^[12] del universo que, al ser nuevamente descubierto por Copérnico, causó en Occidente una profunda emoción metafísica —recuérdese a Giordano Bruno— y fue como el cumplimiento de grandes presagios, la confirmación de aquel sentimiento fáustico y gótico que, en la arquitectura de las

catedrales, ofrendara un sacrificio a la idea del espacio infinito. Pero las ideas de Aristarco de Samos fueron recibidas por los antiguos con una indiferencia absoluta, y bien pronto —dijérase intencionadamente— olvidadas. Sus partidarios se redujeron a unos cuantos sabios, oriundos casi todos de Asia Menor. Su defensor más famoso, Seleuco (hacia 150 a. C.) era natural de Seleucia, ciudad persa situada a orillas del Tigris. En realidad, el sistema de Aristarco carecía de todo valor espiritual para *aquella* cultura. Su idea fundamental hubiera sido incluso peligrosa. Y eso que se distinguía del sistema de Copérnico —nadie ha observado hasta ahora este hecho decisivo— por una variante particular, muy conforme con el sentimiento antiguo del mundo. Aristarco se representaba el cosmos *encerrado* en una *esfera hueca*, de límites corpóreos, asequible a la mirada, en cuyo centro estaba el sistema planetario, pensado a la manera de Copérnico. La astronomía antigua, cualquiera que fuese su modo de concebir los movimientos celestes, consideró siempre la Tierra como algo distinto de los astros. La idea de que la Tierra es *una estrella entre estrellas*^[13], idea preparada ya por Nicolás Cusano y por Leonardo, es tan compatible con el sistema de Tolomeo como con el de Copérnico. Pero la hipótesis de una esfera celeste excluía el principio del infinito, que hubiera puesto en peligro el concepto antiguo del límite sensible. No aparece, pues, en Aristarco la idea de un espacio cósmico ilimitado, que parecía imponerse inevitablemente y que el espíritu babilónico ya había concebido mucho antes. Al contrario, Arquímedes demuestra en su famoso libro del *Número de arena* —el título mismo indica que se trata de una refutación de las tendencias infinitesimales, y no, como se ha venido diciendo, de un primer paso hacia el moderno cálculo integral— que ese cuerpo estereométrico (pues no otra cosa es el cosmos de Aristarco) lleno de átomos (arena) conduce a resultados *muy grandes, pero no infinitos*. Esto es justamente la negación de todo cuanto el análisis significa *para nosotros*. El cosmos de nuestra física es la más rigurosa superación de todo límite material, como lo demuestran el continuo fracaso y la constante resurrección de las hipótesis sobre el éter cósmico, pensado materialmente, esto es, por medio de una intuición mediata. Eudoxio, Apolonio y Arquímedes, que fueron sin duda los más finos y audaces matemáticos de la Antigüedad, desarrollaron a la perfección un análisis *puramente óptico* de lo concreto, partiendo del valor que para los antiguos tenía el límite plástico y aplicando principalmente la regla y el compás. Emplearon métodos profundos y de difícil acceso para nosotros, una especie de cálculo integral, que solo en apariencia es semejante al método de la integral definida de Leibniz; usaron de lugares geométricos y coordenadas que son verdaderos números y líneas definidas, y no, como en Fermat y sobre todo en Descartes, relaciones innominadas del espacio, valores de puntos, relativos a su posición. Entre esos procedimientos se destaca el método exhaustivo empleado por Arquímedes^[14] en el tratado, descubierto hace poco, que dedica a Eratóstenes; aquí ya no se obtiene la cuadratura del segmento de parábola calculando polígonos semejantes, sino rectángulos inscritos. Pero justamente esta manera tan ingeniosa y complicada de resolver el problema

fundándose en ciertas ideas geométricas de Platón pone de manifiesto la enorme diferencia entre esta intuición y la de Pascal, por ejemplo, que se le parece superficialmente. No hay nada más opuesto al método «antiguo» —si se prescinde del concepto de la integral de Riemann— que nuestro método de las cuadraturas (que así por desgracia siguen llamándose), en donde la «superficie» se define como limitada por una función y entonces ya ni siquiera cabe hablar de una solución por el dibujo. En este punto las dos matemáticas llegan casi a tocarse; y precisamente en este punto es donde mejor se percibe el abismo infranqueable que separa a las dos almas, de que esas dos matemáticas son la expresión.

Los números puros, cuya esencia encerraron los egipcios, por decirlo así, en el estilo cúbico de su arquitectura primitiva, con un terror profundo ante el misterio, fueron también para los helenos la clave que les descubrió el sentido de las cosas, de lo *rígido* y, por lo tanto, de lo *perecedero*. La construcción de piedra y el sistema científico niegan la vida. El número matemático, principio formal del mundo extenso, que solo existe *por* y *para* la conciencia humana vigilante, está en relación con la *muerte* por medio del nexo causal, como el número cronológico está en relación con el devenir, con la vida, con la necesidad del sino. Iremos viendo cada vez más claramente que el origen de todas las artes mayores está en esa relación de la forma estricta matemática con el *fin* y *término* de lo orgánico, con el resto visible de lo que fue vivo, con el cadáver. Ya hemos hecho notar que la ornamentación primitiva se desarrolla en los objetos y recipientes del culto funerario. *Los números son símbolos de lo transitorio*. Las formas rígidas niegan la vida. Las fórmulas y las leyes dan rigidez a la imagen de la naturaleza. Los números matan. Son las madres de Fausto, que reinan majestuosas en la soledad, «en los imperios de lo increado... configuración y transfiguración, eterno alimento del sentido eterno, envuelto en las imágenes de todas las criaturas».

Aquí coinciden Platón y Goethe en el presentimiento de un postrer misterio. Las madres, lo inasequible —las ideas de Platón—, significan las *posibilidades* de un alma colectiva, sus formas nonatas. En el mundo visible, que una necesidad íntima ordena conforme a la idea de esa alma colectiva, se realizan aquellas posibilidades en forma de cultura —cultura creadora y cultura creada—, de arte, de pensamiento, de Estado, de religión. Así se explica la afinidad entre el sistema de los números y la idea del mundo en una misma cultura; y esta conexión da al sistema de los números un sentido que trasciende del mero saber y conocimiento y le confiere el valor de una intuición del universo. Por eso hay tantas matemáticas —mundos de los números— como culturas superiores. Solo así se comprende que los grandes pensadores matemáticos, artistas plásticos de los números, hayan necesitado el auxilio de una profunda intuición religiosa para descubrir los problemas decisivos de su cultura. Tal es el sentido de la creación del número antiguo, apolíneo, por Pitágoras, *fundador de una religión*. Ese mismo sentimiento primario es el que anima a Nicolás Cusano, el gran obispo de Brixen, cuando, en 1450, partiendo de la infinitud divina en la

naturaleza, descubre los fundamentos del cálculo infinitesimal. Leibniz, quien dos siglos más tarde fijó definitivamente el método y las características de ese cálculo, se funda sobre consideraciones puramente metafísicas acerca del principio divino y su relación con la extensión infinita, para desenvolver el *analysis situs*, que es quizá la más genial interpretación del espacio puro, sin mezcla de elemento sensible, y cuyas riquísimas posibilidades no han sido desarrolladas hasta el siglo XIX por Grassman, en su teoría de la extensión, y sobre todo por Riemann, que es su verdadero creador, en la simbólica de las superficies bilaterales, que representan la naturaleza de ciertas ecuaciones. Kepler y Newton fueron también almas de temple religioso y, como Platón, tuvieron clara conciencia de que por medio de los números habían logrado penetrar en la esencia de un orden divino del universo.

7

Suele decirse que Diofanto fue el primero que libertó a la aritmética antigua de su condición sensible y la hizo progresar, ampliándola y creando el álgebra, como teoría de las cantidades indeterminadas. Pero Diofanto no creó el álgebra, sino que la introdujo de repente en la matemática antigua que conocemos, haciendo uso de pensamientos anteriores. Para el sentimiento antiguo del mundo, el álgebra no es un progreso, sino una absoluta superación. Esto basta ya para demostrar que Diofanto no pertenece interiormente a la cultura antigua. Actúa en él un nuevo sentimiento del número, o, mejor dicho, un nuevo sentimiento del límite que el número impone a la realidad. Ya no es aquel sentimiento helénico, cuya idea del límite sensible y actual dio origen a la geometría euclidiana de los cuerpos tangibles y a la plástica de la estatua desnuda. No conocemos los detalles que acompañan la formación de esta *nueva* matemática. Diofanto es un caso único en la matemática de la Antigüedad posterior; tanto, que se ha pensado en influencias de la India. Pero, sin duda, lo que hay aquí es influjo de aquellas escuelas árabes primitivas de la Mesopotamia, cuyos trabajos han sido tan poco estudiados, salvo los que se refieren a temas dogmáticos. Diofanto se *propone* desarrollar ciertos pensamientos euclidianos; pero en ese desarrollo surge un nuevo sentimiento del límite —yo le llamo *mágico*—, aunque sin conciencia de su oposición al concepto antiguo. Diofanto no amplifica la idea del *número como magnitud*, sino que la deshace sin darse cuenta de ello. Ningún griego hubiera podido comprender lo que es un número *indeterminado a* o un número *innominado 3*, que no son ni magnitud, ni medida, ni distancia. Pues bien: el nuevo sentimiento del límite encarnado en estas especies numéricas está ya, por lo menos, latente en las reflexiones de Diofanto. El cálculo por letras, tan corriente hoy entre nosotros, la forma actual del álgebra, que ha recibido desde entonces otra nueva interpretación, fue introducida en 1591 por Vieta, en oposición notable, aunque

inconsciente, al cálculo del Renacimiento, que seguía el estilo antiguo.

Diofanto vivió hacia 250 d. C., esto es, *en el tercer siglo de la cultura árabe*. El organismo histórico de la cultura árabe ha permanecido oculto bajo las formas más aparentes y superficiales del imperio romano y de la Edad Media^[15]. A la cultura árabe pertenece todo lo que se produjo en el territorio del futuro Islam, desde los comienzos de nuestra era. Justamente entonces despunta un nuevo sentimiento del espacio, que se manifiesta en las basílicas, los mosaicos y los relieves sepulcrales de estilo cristianosirio, y al mismo tiempo acaban de extinguirse los últimos rescoldos de la plástica estatuaría de Atenas. En esta época surge otra vez un *arte arcaico* y una ornamentación rigurosamente geométrica. Diocleciano establece entonces un verdadero *califato* en aquel imperio, que solo en apariencia era romano. Entre Euclides y Diofanto median quinientos años. Otros tantos median entre Platón y Plotino, entre el último pensador —el Kant—, que remata una cultura, y el primer escolástico —el Duns Escoto— de una cultura recién nacida.

Por primera vez nos encontramos ante el fenómeno, hasta hoy desconocido, de esos grandes individuos cuyo nacimiento, desarrollo y decadencia constituye la *sustancia propia de la historia universal*, oculta tras un velo superficial de mil confusos colores. El alma «antigua» que declina y se extingue en la inteligencia romana; aquel alma cuyo «cuerpo» es la cultura antigua, con sus obras, pensamientos, hechos y ruinas. Había surgido 1.100 años a. C., en el territorio del mar Egeo. La cultura arábiga, que empieza a alentar en Oriente, desde Augusto, bajo el manto de la civilización antigua, tiene indudablemente su origen en la comarca que se extiende entre Armenia y la Arabia meridional, Alejandría y Ctesifon. Son expresiones de esta alma nueva casi todo el arte de la época imperial, los cultos orientales, llenos de savia joven, la religión mandea y maniquea, el cristianismo y el neoplatonismo, los foros imperiales de Roma y el Panteón, que es *la primera mezquita del mundo*.

Es cierto que en Alejandría y Antioquía se escribía en griego y aun se creía pensar en griego; pero este hecho no tiene la menor importancia, como no la tiene el que la ciencia occidental haya usado, hasta Kant, la lengua latina, o que Carlomagno se figurase haber «resucitado» el imperio romano.

Para Diofanto ya no es el número la medida y esencia de las *cosas plásticas*. En los mosaicos de Rávena el hombre ya no es *cuerpo*. Insensiblemente han ido perdiendo los términos griegos su primitiva significación. Estamos muy lejos de la *καλοκάγαθία*^[16] ática, de la *ἀταραξία*^[17] y la *γαλήνη*^[18] estoicas. Sin duda, Diofanto no conoce aún el cero ni los números negativos; pero ya no conoce tampoco las unidades plásticas de los números pitagóricos. Por otra parte, la indeterminación de los números árabes innominados es enteramente distinta de la variabilidad regular del número occidental, que se expresa en la *función*.

La matemática *mágica*, el álgebra, se desarrolla lógicamente, sin que conozcamos los detalles de esta evolución, sobre el estadio en que la dejara Diofanto —que ya supone un cierto desarrollo anterior— y llega a su plenitud en el siglo ix, época de los

abasías, como lo demuestra la ciencia de Alchwarizmi y Alsidschzi. Así como la plástica ateniense se desarrolla paralelamente a la geometría euclidiana —dos manifestaciones externas de un mismo lenguaje formal—; así como el estilo fugado de la música instrumental evoluciona junto al análisis del espacio, así también al lado del álgebra nace y crece un arte mágico, el arte de los mosaicos, de los arabescos —que desde el imperio sasánida y luego desde Bizancio van ostentando cada vez mayor riqueza y complicación en su absurdo tejido de formas orgánicas—, el arte de los alorrelieves constantinianos con la incierta oscuridad del fondo entre las figuras libremente destacadas. El álgebra está en la misma relación con la aritmética antigua y con el análisis occidental que la basílica cupular con el templo dórico y con la catedral gótica.

No es que Diofanto haya sido un gran matemático. La mayor parte de lo que su nombre evoca no se halla en sus escritos, y lo que está en sus escritos no es seguramente todo propiedad suya. Su importancia casual obedece a que, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, es el primero que manifiesta por modo indudable un nuevo sentimiento del número. Frente a los grandes maestros, que perfeccionan y *cierran* una matemática, como Apolonio y Arquímedes en la Antigüedad, y como Gauss, Cauchy y Riemann en el Occidente, produce Diofanto la impresión de que en su idioma de fórmulas hay algo de primitivo que hasta ahora se ha solido calificar de decadente. Como primitivo habrá de ser comprendido y estimado en el futuro, una vez que se haya verificado en el cuadro del arte antiguo la indispensable transmutación de valores, que consiste en ver que eso que se llama arte decadente y que tanto se desprecia, no es sino la vacilante e insegura manifestación del sentimiento arábigo, que empezaba a despuntar. Igual impresión de arcaísmo, de primitivismo, de inseguridad, produce la matemática de Nicolás de Oresme, obispo de Lisieux —1323-1382—, que fue el primero que empleó en Occidente coordenadas libremente elegidas y hasta potencias con exponentes quebrados. Esto supone, sin duda, un sentimiento del número poco claro todavía, pero ya inconfundible, un sentimiento totalmente distinto del antiguo y también del arábigo. Pensemos en Diofanto y al mismo tiempo en los primitivos sarcófagos cristianos de las colecciones romanas; pensemos luego en Oresme y en las estatuas góticas de las catedrales alemanas; advertiremos pronto cierta afinidad entre ambos matemáticos, cuyos pensamientos representan un *mismo* período arcaico de la inteligencia abstracta. En la época de Diofanto se había extinguido ya aquel sentimiento estereométrico que palpitaba en la finura y elegancia suprema de un Arquímedes y que supone ya una inteligencia urbana. En aquel mundo árabe primitivo los hombres eran torpes, anhelantes, místicos. Ya no tenían aquella claridad, aquella desenvoltura de los atenienses. Eran hijos de la tierra. Habían nacido en un paisaje matutino y no, como Euclides o D'Alembert, en una gran ciudad^[19]. Ya nadie comprendía los profundos y complicados productos del pensamiento antiguo; se pensaban ideas nuevas, confusas, cuya organización clara, cuya concepción urbana intelectual no podía formularse aún.

Tal es el estadio *gótico* de todas las culturas jóvenes. La «Antigüedad» había pasado por él en la época dórica, de la cual no nos queda más que la cerámica de estilo *dipylon*. Las concepciones del tiempo de Diofanto fueron desenvueltas y perfeccionadas más tarde, en los siglos IX y X, en Bagdad, por grandes maestros que no desmerecen de Platón y de Gauss.

8

La acción decisiva de Descartes, cuya *Geometría* vio la luz pública en 1637, no consistió, como suele decirse, en introducir un nuevo método o una nueva intuición en la geometría tradicional, sino en formular definitivamente una *nueva idea del número*, que se manifiesta en el hecho de haber cortado todo lazo de unión entre la geometría y la construcción óptica de las figuras, distancias medidas y mensurables. Con esto era ya un hecho el análisis del infinito. Quien estudie a fondo la obra de Descartes verá que el sistema rígido de coordenadas llamado cartesiano, representante ideal de las magnitudes mensurables, en sentido semieuclediano, tuvo en realidad su importancia en el período anterior, en el de Oresme, por ejemplo, y que Descartes, más que perfeccionarlo, lo que hizo fue superarlo. Su contemporáneo Fermat fue el último clásico de ese sistema.

En lugar de los elementos sensibles, distancias y superficies concretas —expresión específica del sentimiento *antiguo* del límite—, aparece ahora el *punto*, elemento abstracto de espacio, totalmente extraño al sentir antiguo; y el punto se caracteriza desde ahora como un grupo de números puros coordinados. Descartes deshace el concepto de la magnitud, de la dimensión sensible, transmitido por los textos antiguos y la tradición árabe, y lo sustituye por el valor variable y relativo de las posiciones en el espacio. Nadie ha comprendido que esto significaba en realidad *prescindir por completo de la geometría*, que en adelante vive en el mundo numérico del análisis una existencia aparente, compuesta tan solo de reminiscencias antiguas. La palabra «geometría» posee un sentido apolíneo indestructible. A partir de Descartes, la mal llamada «geometría nueva» es en verdad, o un proceso sintético que determina la *posición de ciertos puntos*, por medio de ciertos números, en un espacio no necesariamente tridimensional —una «colección de puntos»—, o un proceso analítico que determina ciertos números por medio de la posición de ciertos puntos. Sustituir las distancias por posiciones es concebir la extensión como espacio puro, como espacio sin cuerpos.

Creo que el ejemplo clásico que mejor revela la destrucción de esa geometría óptica y finita, heredada de los antiguos, es la transformación de las funciones angulares —que fueron números de la matemática india con un sentido que apenas podemos vislumbrar— en funciones ciclométricas y su descomposición en series, que

en el campo infinito del análisis algebraico han perdido ya hasta el más leve recuerdo de las figuras geométricas de estilo euclidiano. El número cíclico π , como la base de los logaritmos naturales e , se manifiesta por doquiera en este grupo numérico, y produce relaciones que borran todo límite entre la geometría, la trigonometría y el álgebra; relaciones que no son ni aritméticas ni geométricas y ante las cuales ya nadie piensa en círculos realmente dibujados o en potencias calculables.

9

El alma antigua llegó, por medio de Pitágoras, en 540 a. C., a la concepción de su número apolíneo, como magnitud mensurable; asimismo el alma occidental, en una fecha que corresponde a aquella, formuló por medio de Descartes y los de su generación —Pascal, Fermat, Desargues— la idea de un número, que nace de una tendencia apasionada, *fáustica*, hacia el infinito. El número, como *magnitud pura*, adherido a la presencia corpórea de la cosa singular, encuentra su correlato en el número como *relación pura*^[20]. Si es lícito definir el mundo antiguo, el cosmos —partiendo de aquella profunda necesidad de limitación visible—, como la suma calculable de las cosas materiales, podrá decirse, en cambio, que *nuestro* sentimiento del universo se ha realizado en la imagen de un espacio infinito, en el cual lo visible resulta lo condicionado, lo opuesto al absoluto, y casi como una realidad de segundo orden. Su símbolo es el concepto de *función*, concepto decisivo, que no aparece, ni vislumbrado siquiera, en ninguna otra cultura. La función no es, en modo alguno, la ampliación o desarrollo de un concepto del número recibido por tradición, es la superación completa de todo número. No solo la geometría euclidiana, y con esta la geometría «universal humana» fundada en la experiencia diaria, la geometría de los niños y de los indoctos, sino también la noción arquimédica del cálculo elemental, la aritmética, cesa de tener valor para la matemática verdaderamente significativa del occidente europeo. Ya no hay más que análisis abstracto. Para los antiguos, la geometría y la aritmética eran ciencias conclusas, integrales, de primer orden, y su método era la intuición, el contar o dibujar magnitudes; para nosotros esas disciplinas ya no son más que instrumentos prácticos de la vida diaria. La adición y la multiplicación, los dos métodos antiguos del cálculo, hermanos gemelos de la construcción de las figuras, desaparecen por completo en la infinidad de nuestros procesos funcionales. La potencia, que es en principio un simple signo numérico que indica un determinado grupo de multiplicaciones —productos de cantidades iguales—, queda hoy completamente desligada del concepto de magnitud; el nuevo símbolo del exponente —logaritmo— empleado en formas complejas, negativas, quebradas, ha trasladado la potencia a un mundo trascendente de relaciones, que para los griegos, que no conocían sino dos potencias positivas enteras, las superficies y los volúmenes,

hubiera sido completamente inaccesible; pensemos en expresiones como

$$e^{-x}, \sqrt[n]{x}, \frac{1}{a^l}$$

Las profundas creaciones que a partir del Renacimiento se suceden rápidamente unas a otras; los números imaginarios y complejos, introducidos por Cardan en 1550; las series infinitas, fundadas teóricamente en 1666 por el gran descubrimiento del binomio de Newton; los logaritmos en 1610, la geometría diferencial, la integral definida de Leibniz; la colección, como nueva unidad numérica, ya presentida por Descartes; los nuevos procesos como el de la integración indefinida, el desarrollo de las funciones en series y aun en series infinitas de otras funciones; todas estas conquistas son otras tantas victorias sobre el sentimiento popular sensible del número, que el espíritu de la nueva matemática debía superar para poder dar cuerpo a un nuevo sentimiento del universo. No hay ejemplo de una cultura que haya manifestado tanto respeto como la occidental por los productos de otra anterior —la «antigua»— desaparecida hacía mucho tiempo, y que le haya permitido tener sobre sí tan amplio influjo científico. Hemos tardado mucho en atrevernos a pensar nuestro propio pensamiento. En el fondo hemos sentido de continuo el deseo de imitar a los antiguos. Y, sin embargo, cada paso que dábamos en esa dirección nos alejaba más y más del ideal ansiado. Por eso la historia del saber occidental es la de una *progresiva emancipación* de los influjos antiguos, una liberación que ni siquiera fue deseada, sino obligada por hondas tendencias inconscientes. *Y así la evolución de la matemática moderna aparece como una lucha sorda, larga, y al cabo, triunfante, contra el concepto de magnitud*^[21].

10

Los prejuicios favorables con que miramos la Antigüedad nos han impedido hallar un nuevo nombre para el número propiamente occidental. El actual lenguaje de los signos matemáticos falsea los hechos, y ha sido el culpable de que aun entre los mismos matemáticos domine la creencia de que los números son magnitudes. Y, en efecto, sobre esa suposición descansan nuestras designaciones gráficas habituales.

Pero los signos particulares que sirven para expresar la función (x , π , 5) no constituyen el número nuevo. El nuevo número occidental es *la función misma*, la función *como unidad*, como elemento, la relación variable, irreducible a límites ópticos. Y hubiera debido buscarse para él un nuevo lenguaje de fórmulas no influido en su estructura por las concepciones de la Antigüedad.

Representémonos la diferencia entre dos ecuaciones —esta palabra misma no debiera comprender cosas tan heterogéneas— tales como: $3^x + 4^x = 5^x$ y $x^n + y^n = z^n$, (la ecuación del teorema de Fermat). La primera consta de varios «números antiguos» (magnitudes). La segunda es ella misma *un* número de muy distinta especie, si bien ello permanece encubierto por la identidad de la grafía. En efecto, los signos de nuestra matemática se han formado bajo la influencia de representaciones euclidianas y arquimédicas. En la primera ecuación, el signo de igualdad define el enlace rígido de dos magnitudes determinadas, tangibles; en la segunda representa una relación constante dentro de un grupo de variables, de tal suerte que ciertas alteraciones arrastran como consecuencia necesaria otras alteraciones. La primera ecuación se propone determinar —medir— una magnitud concreta que se llama resultado. La segunda no tiene resultado alguno; es la copia y signo de una relación que para $n > 2$ (este es el famoso problema de Fermat) excluye valores enteros *probablemente indicables*. Un matemático griego no hubiera entendido lo que se pretende con operaciones de esta índole, cuyo fin último no es un *cálculo*.

El concepto «incógnita» induce a error si se aplica a las letras de la ecuación de Fermat. En la primera ecuación, en la «antigua», x es una magnitud determinada y mensurable que hay que despejar. En la segunda ecuación, la palabra «determinar» no tiene sentido alguno para x, y, z, n ; por consiguiente, lo que se quiere no es hallar el valor de esos símbolos; x, y, z, n no son, pues, números, en sentido plástico, sino signos de una conexión a la cual le faltan los caracteres de magnitud, figura y univocidad; son signos de una infinidad de posibles posiciones de igual carácter que, concebidas como unidad, constituyen el verdadero número. La ecuación *toda*, expresada en una grafía que contiene, por desgracia, muchos y engañosos signos, es de hecho un número único; los signos x, y, z no son números, como lo son los signos $+ e =$.

El concepto de los números irracionales, de los números propiamente antihelénicos, deshace en su fundamento mismo la noción del número concreto y determinado. A partir de este momento, ya no forman estos números una serie de magnitudes crecientes, discretas, plásticas, sino un *continuo* de una dimensión, en el cual cada corte —en el sentido de Dedekind— representa «un número», aunque ya en realidad no puede dársele este nombre. Para el espíritu antiguo no hay más que un número entre el 1 y el 3; para el espíritu occidental, hay una colección infinita. Y el último resto de tangibilidad popular y antigua queda finalmente destruido, cuando se introducen en la matemática los números imaginarios ($\sqrt{-1} = i$) y los números complejos (de la forma general $a + bi$) que amplifican el continuo lineal y lo transforman en la noción sumamente trascendente de cuerpo numérico —conjunto de una colección de elementos homogéneos— en donde cada corte representa un plano numérico, una colección infinita de inferior «potencia», como, por ejemplo, el conjunto de todos los números reales. Estos planos numéricos, que desde Cauchy y Gauss tienen un papel muy importante en la teoría de las funciones, son puras

creaciones del pensamiento. En cierto modo hubieran podido los griegos concebir el número irracional positivo, por ejemplo, $\sqrt{2}$, aunque solo fuese negándolo, *excluyéndolo* de entre los números, llamándolo ἄρρητος, ἄλογος^[22]. Pero expresiones de la forma $x + y i$ exceden todas las posibilidades del pensamiento antiguo. La extensión de las leyes aritméticas a toda la esfera del complejo, dentro de la cual son continuamente aplicables, es el fundamento de la teoría de las funciones, teoría que representa en su mayor pureza la matemática occidental, porque comprende en sí todas sus partes. De esta suerte la matemática occidental se hace perfectamente aplicable al cuadro de la física *dinámica*, que se ha desenvuelto al mismo tiempo; como también la matemática antigua representa el correlato exacto de aquel mundo de cosas plásticas, que la física *estadística*, desde Leucipo hasta Arquímedes, estudia en el sentido teórico y mecánico.

El siglo clásico de esta *matemática barroca* —en oposición al *estilo jónico*— es el XVIII, que empieza con los descubrimientos decisivos de Newton y Leibniz y sigue con Euler, Lagrange, Laplace, D'Alembert, hasta llegar a Gauss. El desenvolvimiento de esta poderosa creación espiritual fue como un milagro. Apenas osaba nadie creer en lo que veía. Descubríanse verdades a montones, que parecían imposibles a los refinados espíritus de aquel siglo de temple escéptico. Y D'Alembert decía: *Allez en avant et la joi vous viendra*, refiriéndose a la teoría del cociente diferencial. En efecto, la lógica misma parecía formular oposición; todos los supuestos descansaban, en apariencia, sobre errores, y, sin embargo, se llegó a buen término.

Este siglo, en la sublime embriaguez de aquellas formas saturadas de espíritu y ocultas a los ojos del cuerpo —pues junto a esos grandes maestros del análisis hay que poner también a Bach, Gluck, Haydn, Mozart—; este siglo, en el cual un pequeño círculo de espíritus selectos y profundos, de donde Goethe y Kant permanecieron excluidos, vivía entre los más refinados descubrimientos y las más audaces combinaciones formales, correspondiente por su contenido, exactamente, a la época más plena del jónico, a la época de Eudoxio y Arquitas (450-350 a. C.) —y debemos añadir también Fidias, Policleto, Alcámenes y los edificios de la Acrópolis —, en la cual el mundo de la matemática y de la plástica antiguas brilló con todo el esplendor de sus posibilidades y llegó a su final apogeo.

Ahora ya podemos comprender la elemental oposición entre el alma antigua y el alma occidental. No hay nada más íntimamente distinto en toda la historia de la humanidad superior. Y justamente porque los extremos se tocan, porque acaso las oposiciones arranquen de un fondo común, sepultado en las más profundas capas de la vida, siente el alma occidental, fáustica, esa anhelante aspiración hacia el ideal del alma apolínea, que es la única que el alma occidental ha amado, enviándole la fuerza con que se entregaba al presente puro.

11

Ya hemos hecho notar que en el hombre primitivo y en el niño hay un momento de la vida interior en que súbitamente nace el yo; y entonces es cuando comprenden ambos el fenómeno del número, entonces es cuando, de pronto, poseen un mundo circundante, y lo refieren al yo.

Cuando la mirada atónita del hombre primitivo ve destacarse a grandes rasgos, sobre el caos de las impresiones, ese mundo naciente de la extensión; cuando la oposición profunda, irreducible, entre ese mundo exterior y el mundo interior ha dado forma y dirección a la vida vigilante, entonces despierta también el *sentimiento primario del anhelo*, en esa alma, que súbitamente se da cuenta de su soledad. Es el anhelo hacia el término del devenir, hacia la plenitud y realización de todas las posibilidades internas; el alma aspira a desenvolver la idea de su propia existencia. Es el anhelo del niño, penetrando a raudales en la conciencia clara, como sentimiento de una irresistible dirección, y que más tarde viene a situarse ante el espíritu viril, como *enigma del tiempo*, enigma inquietante, seductor, insoluble. Las palabras «pasado» y «futuro» han adquirido ahora, de pronto, un sentido fatídico.

Pero ese anhelo, que nace de la riqueza y beatitud de la vida interna, es al mismo tiempo, en los más hondos repliegues de cada alma, *terror*. Así como todo producirse camina hacia un producto, en el que *concluye* y remata, así también el sentimiento primario del producirse, el anhelo, está en contacto con el otro sentimiento de lo ya producido, el terror. En el presente sentimos fluir la vida; en el pretérito yace lo transitorio. Esta es la raíz del eterno terror a lo irrevocable, a lo ya conseguido, a lo definitivo, a lo percedero, al mundo mismo, como cosa realizada, en donde con el límite del nacimiento queda marcado también el de la muerte; terror al instante en que la posibilidad sea realidad, en que la vida se cumpla y termine, en que la conciencia llegue a su *fin*. Es ese profundo terror cósmico que embarga el alma del niño y que no abandona nunca al gran hombre, creyente, poeta, artista, en su infinita soledad; terror a las potencias extrañas, que, inmensas y amenazadoras, irrumpen en el naciente mundo en forma de fenómenos naturales. La voluntad de intelección que hay en el hombre siente la dirección, implícita en todo proceso productivo, como un elemento extraño y hostil, en su inflexibilidad —*irreversibilidad*—; y para conjurar lo eternamente incomprensible le aplica un nombre. La dirección es algo extraño que transforma el futuro en pasado y le da al tiempo, en oposición al espacio, esa contradictoria inquietud, esa ambigüedad dolorosa que ningún hombre de valía deja nunca de sentir.

El terror cósmico es, sin duda alguna, el *más creador* de todos los sentimientos primarios. El hombre le debe las más plenas y profundas formas y figuras, no solo de

la vida interior consciente, sino también de su reflejo en los innumerables productos de la cultura externa. Como una melodía recóndita, que no todos pueden oír, insinúase el terror en el lenguaje de formas que habla toda verdadera obra artística, toda filosofía íntima, toda acción importante; y asimismo —aunque perceptible para muy pocos— se manifiesta también en los grandes problemas de toda matemática. Solo el hombre que interiormente es ya cadáver, el habitante de las grandes urbes postrimeras, la Babilonia de Hammurabi, la Alejandría de los Tolomeos, el Bagdad del mundo islámico, el París y el Berlín de hoy; solo el puro sofista intelectual, el sensualista, el darwinista, pierde o niega ese terror, interponiendo entre sí y lo extraño una «concepción científica del mundo» sin arcanos ni misterios.

Así como el anhelo se refiere a ese algo incomprendible, cuyas mil formas cambiantes, inaprehensibles, más bien se ocultan que se expresan en la palabra «tiempo», así el sentimiento primario del terror se manifiesta por medio de los símbolos de la *extensión*, símbolos espirituales, comprensibles, susceptibles de recibir una configuración. De esta suerte, en la conciencia vigilante de cada cultura aparecen, distintas en cada una, las formas contrapuestas de tiempo y espacio, dirección y extensión, sirviendo aquellas de fundamento a estas como el producirse sirve de fundamento al producto, pues también el anhelo es base del terror, se transforma en terror, y no viceversa. Aquellas están sustraídas a la potencia del espíritu; estas quedan rendidas a su servicio. Aquellas son solo para *vivir*; estas, solo para *conocer*. «Temer y amar a Dios», he aquí la expresión cristiana que manifiesta el sentido contrapuesto de ambos sentimientos cósmicos.

En el alma de la humanidad primitiva, como también en la del niño, surge el impulso, el afán de conjurar, vencer, aplacar —«conocer»— ese elemento de las potencias extrañas, que irremisiblemente actúa en todo lo extenso, *en* el espacio y *por* el espacio. Conjurar, vencer, aplacar, «conocer», es en el fondo lo mismo. *Conocer a Dios* significa, en la mística de todas las edades primitivas, conjurarlo, inclinarlo a nuestro favor, *apropiárnoslo* íntimamente. Y ello se consigue por medio de la palabra, del «nombre» con que se nombra, se *evoca* al *numen*, o también mediante los usos de un culto, en que reside una fuerza secreta. La forma más refinada y más poderosa de ese acto defensivo es el conocimiento de las causas, el conocimiento sistemático, la limitación por conceptos y números. Por eso el hombre no es plenamente hombre hasta que posee el *idioma*. Con irresistible necesidad, el conocimiento, que ha madurado en las palabras, convierte el caos de las *impresiones* primarias en la «naturaleza», con sus leyes, a las que ha de *obedecer*, transforma el «mundo en sí» en «mundo para nosotros»^[23]. Aplaca el terror cósmico, dominando lo misterioso, convirtiéndolo en realidad *comprensible*, encadenándolo con las férreas reglas de un idioma propio, cuyas formas intelectuales quedan impresas en la realidad.

Esta es la *idea del tabú*^[24], que representa un papel predominante en la vida espiritual de todos los hombres primitivos, pero cuyo contenido originario está ya tan

lejos de nosotros, que la palabra resulta intraducible a los idiomas cultos. La angustia sin reposo, el sagrado temor, la profunda desesperanza, la melancolía, el odio, los oscuros deseos de aproximación, de unión, de alejamiento, todas esas emociones plenamente formadas, propias ya de las almas *maduras*, se mezclan y confunden en ese infantil estado, con opaca indecisión. El doble significado de la voz «conjurar» que quiere decir al mismo tiempo constreñir y suplicar, ilumina en cierto modo el sentido de ese acto místico, con el cual el hombre primitivo hace tabú lo extraño y lo temible. El temeroso respeto ante lo que no depende de él, ante lo que se impone, ante lo legal, ante las potencias extrañas del mundo, *es el origen de toda forma elemental*. En los primeros tiempos se manifiesta por medio de la ornamentación, de las ceremonias y los ritos complicados, de las rigurosas disposiciones de costumbres primitivas. Pero en la cumbre de las grandes culturas esas producciones, aunque no han perdido interiormente el sello de su origen, el carácter de conjuro, constituyen los mundos perfectos de formas que llamamos el arte, el pensamiento religioso, físico, y, *sobre todo, matemático*. El medio común a todas las almas para realizarse en el mundo, el único que todas conocen, es la *simbolización de lo extenso*, del espacio o de las cosas, ya en las concepciones del espacio absoluto universal de la física newtoniana, o en los espacios interiores de las catedrales góticas y mezquitas árabes, o en la infinitud atmosférica de los cuadros de Rembrandt, que volvemos a encontrar en los oscuros mundos sonoros de los cuartetos de Beethoven, o en los poliedros regulares de Euclides, o en las esculturas del Partenón, o en las pirámides de Egipto, o en el nirvana de Buda, o en la exquisitez y jerarquía de las costumbres cortesanas bajo Sesostris, Justiniano I y Luis XIV o, por último, en la idea de Dios de un Esquilo, Plotino, Dante, o en la energía de la técnica actual, que circunda y apresa como en una red al globo terráqueo.

12

Volvamos a la matemática. El punto de partida de toda actividad productiva, en la cultura antigua, fue, como vimos, la ordenación de las cosas, en tanto que son presentes, abarcables, mensurables, contables. El sentimiento occidental de la forma, el sentimiento gótico de un alma desmedida, llena de aspiraciones, perdida en las lejanías, prefirió, en cambio, el signo del espacio puro, inintuible, ilimitado. No nos engañemos: estos símbolos, que fácilmente podrían aparecernos como idénticos y provistos de un valor universal, están *rigurosamente condicionados*. Nuestro espacio cósmico infinito, sobre cuya presencia, al parecer, no cabe la más mínima duda, *no* existe para el hombre antiguo; ni siquiera puede representárselo. Por otra parte, el cosmos helénico, cuya profunda incompatibilidad con nuestro modo de concebir el mundo no hubiera debido permanecer tanto tiempo ignorada, es para los helenos algo

evidente. En realidad, el espacio absoluto de nuestra física es una forma que supone muchas y muy complicadas premisas tácitas, una forma que ha nacido de *nuestra* alma, como copia y expresión de ella; y solo para la índole propia de nuestra existencia vigilante es ese espacio algo real, necesario y natural. Los conceptos simples son siempre los más difíciles. Su simplicidad consiste justamente en que hay en ellos infinitas cosas que no podrían expresarse y que tampoco hace falta decir, porque los hombres que pertenecen a *ese círculo* las sienten con profunda certidumbre, y los extraños no pueden entenderlas por mucho que se esfuercen en lograrlo. Esto mismo puede decirse del contenido propiamente occidental que tiene la palabra «espacio». Toda la matemática, desde Descartes, sirve a la interpretación teórica de ese símbolo máximo, lleno de sustancia religiosa. La física, desde Galileo, no quiere otra cosa. En cambio, la matemática y la física antiguas no *conocen* en absoluto tal objeto.

También aquí han traído oscuridades peligrosas los nombres antiguos, herencia literaria de los griegos. *Geometría* significa arte de medir; *aritmética*, arte de contar. Pero la matemática occidental no tiene ya en realidad nada que ver con *esos dos* modos de limitación, y, sin embargo, no ha sabido encontrar nombres nuevos para designarse a sí misma. La palabra «análisis» está bien lejos de decirlo todo.

El «antiguo» comienza y concluye sus reflexiones matemáticas en el cuerpo singular y sus planos limitantes, a los cuales pertenecen indirectamente las secciones cónicas y las curvas superiores. *Nosotros*, en el fondo, no conocemos sino el elemento espacial abstracto, el punto que, sin intuición ni medición ni denominación posibles, representa simplemente un centro de referencia. La recta para el griego es una arista mensurable; para nosotros, un ilimitado continuo de puntos. Leibniz da como ejemplo de su principio infinitesimal la recta, que representa el caso límite de una circunferencia de radio infinitamente grande, siendo el punto el otro caso límite. Para los griegos, el círculo es una *superficie*, y el problema consiste en reducirla a una figura conmensurable. *Por eso la cuadratura del círculo fue el problema límite clásico para el espíritu de los antiguos*. Les pareció que el más profundo de todos los problemas de la forma era convertir las superficies curvilíneas en rectángulos, sin variar su magnitud, y de ese modo *medirlas* íntegramente. Para nosotros ese problema se ha transformado en un método casi insignificante, que consiste en representar el número p por medios algebraicos, sin que en ello se trate para nada de figuras geométricas.

El matemático antiguo no conoce más que lo que ve y toca. Donde cesa la visibilidad limitada y limitante, objeto único de sus pensamientos, allí termina su ciencia. El matemático occidental, en cambio, tan pronto como se pertenece a sí mismo y se libra de los prejuicios «antiguos», se traslada a la región abstracta de una colección numérica infinita de n —no ya solo de tres— dimensiones, dentro de la cual su geometría —pues todavía sigue llamándola así— puede y aun casi siempre debe prescindir de todo auxilio intuitivo. Cuando el antiguo recurre al arte para

expresar su sentimiento de la forma, le da al cuerpo humano, en danzas y luchas, en mármoles y bronces, un porte tal, que sea capaz de contener en sus planos y contornos el máximo de medida y de sentido. En cambio, el verdadero artista occidental cierra los ojos y se pierde en un abismo de músicas incorpóreas, cuyas armonías y polifonías evocan puros fantasmas del más allá, regiones que trascienden de toda posibilidad óptica. Pensemos en lo que un escultor ateniense y un contrapuntista septentrional entienden por *figura* y tendremos la oposición de los dos mundos, de las dos matemáticas. Los matemáticos griegos emplean la palabra $\sigma\omega\mu\alpha$ en el sentido de cuerpo. Por otra parte, la terminología jurídica usa del mismo vocablo para designar la persona por oposición a la cosa: $\sigma\omega\mu\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, *personae et res*.

Por eso el número antiguo, entero, material, busca involuntariamente una relación que lo una con el nacimiento del hombre corpóreo, del $\sigma\omega\mu\alpha$. El número 1 es apenas considerado como número real. Es la $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$, la materia prima de la serie numérica, el origen de todos los números verdaderamente tales, y por lo mismo el origen de toda magnitud, de toda medida, de toda cosa real. Su signo fue, en la sociedad de los pitagóricos —no importa el tiempo en que ello ocurriera—, el símbolo del seno materno, del origen de la vida. El 2, primer número *propiamente tal*, que duplica el 1, entró por ello en relación con el principio viril, y su signo era una imitación del falo. El *sagrado tres* de los pitagóricos, por último, designaba el acto de la unión del varón con la hembra, el acto de la generación —fácilmente puede comprenderse la interpretación erótica de los dos *únicos* procesos a que el antiguo daba valor, el aumento de magnitudes y la producción de magnitudes, la adición y la multiplicación —, y su signo era la reunión de los dos primeros. Desde ese punto de vista se comprende claramente el *mito*, que ya hemos referido, del criminal descubrimiento del número irracional. El irracional, o, según nuestro modo de expresarnos, el uso de los decimales infinitos, viene a destruir el orden genético, el orden corpóreo-orgánico, instituido por los dioses. No hay duda de que la reforma que los pitagóricos introdujeron en la región antigua consistió en rehabilitar el viejísimo culto de Deméter. Deméter es parienta de Gaya, la Tierra Madre. Existe una profunda relación entre su culto y esa concepción sublime de los números.

Así, la Antigüedad hubo de ser, por una necesidad íntima, la cultura de lo *pequeño*. El alma apolínea había intentado conjurar el sentido de las cosas con el principio del límite *visible*; su tabú se aplicó a la presencia inmediata, a la proximidad de lo extraño. Lo que pasaba lejos y raudó, lo que no era visible, no existía para ella. El griego, como el romano, sacrificaba a los dioses de la comarca en donde se encontraba; las demás deidades desaparecían de su horizonte visual. La lengua griega *no tiene palabra para designar el espacio* —habremos de perseguir continuamente el profundo sentido simbólico de tales fenómenos lingüísticos—, e igualmente le faltaba al griego el sentimiento —tan nuestro— del paisaje, de los amplios horizontes, de los panoramas, de las perspectivas: lejanía y nubes. Faltábale también el concepto de

«patria», que se extiende a lo lejos y comprende una gran nación. La *patria*, para el hombre antiguo, es el territorio que su vista abarca desde la torre de su ciudad natal. Lo que haya tras esos límites ópticos de un átomo político, es el extranjero y hasta el enemigo. Aquí comienza ya el terror de la existencia antigua; y así se explica la tremenda animosidad con que se aniquilaron unas a otras aquellas minúsculas ciudades. La *polis* es la más pequeña de todas las formas de Estado imaginables; su política es la política de la proximidad, muy en oposición a nuestra diplomacia, que es la política de lo ilimitado. El templo antiguo, que podía abarcarse de *una* mirada, es el tipo más pequeño de todos los edificios clásicos. La geometría, desde Arquitas hasta Euclides —y lo mismo le sucede por su influjo a la geometría de nuestras escuelas—, trata de figuras y cuerpos pequeños y manejables; por eso justamente ignoró las dificultades que surgen al considerar figuras de dimensiones astronómicas, que no siempre admiten la aplicación de la geometría euclidiana^[25]. De otra suerte, el espíritu ático, tan fino, hubiera quizá vislumbrado algo del problema de las geometrías no euclidianas; en efecto, las objeciones contra el axioma de las paralelas^[26], cuya expresión incierta y, sin embargo, imposible de perfeccionar, produjo bien pronto escándalo, andaban cerca del descubrimiento decisivo. Así como el sentir antiguo se entregaba con evidente espontaneidad al pensamiento de lo próximo y pequeño, así también nuestro modo de pensar prefiere con igual evidencia el infinito, aquello que trasciende de toda capacidad óptica. Las perspectivas matemáticas que el Occidente ha descubierto o aprendido han sido todas, con profunda necesidad, traducidas al idioma de las formas infinitesimales, aun antes de descubrirse propiamente el cálculo diferencial. El álgebra árabe, la trigonometría india, la mecánica antigua, han sido incorporadas al análisis. Las «más evidentes» proposiciones del cálculo elemental (por ejemplo, $2 + 2 = 4$) si se consideran desde puntos de vista analíticos, se transforman en problemas cuya solución deberá lograrse en la teoría de los grupos, y en muchos casos no ha sido lograda aún; cosa que a Platón y su tiempo le hubiera parecido una locura y prueba patente de una falta total de disposiciones matemáticas.

En cierto modo, cabe tratar la geometría como álgebra o el álgebra como geometría; esto es, cabe prescindir de la visión o imponerla. Lo primero es lo que nosotros hemos hecho; lo segundo, lo que hicieron los griegos. Arquímedes, que en su admirable cálculo de la espiral toca ciertos hechos generales que sirven de fundamento al método leibniziano de la integral definida, subordina su método a principios estereométricos; y un estudio superficial encontraría en ese método un sentido muy moderno. Un indio que estudiase ese mismo problema de la espiral llegaría, con toda evidencia, a una fórmula trigonométrica, o cosa parecida^[27].

De la oposición fundamental entre los números antiguos y los números occidentales se deriva otra oposición igualmente profunda: la de las relaciones que median entre los elementos de cada uno de esos mundos numéricos. La relación entre *magnitudes* se llama *proporción*; la relación entre *relaciones* constituye la esencia de la *función*. Pero las palabras «proporción» y «función» rebasan los límites de la matemática y tienen un sentido muy importante en la técnica de las dos artes correspondientes: plástica y música. Prescindiendo de lo que la proporción significa en la distribución de *cada* estatua, individualmente considerada, puede decirse que las obras de arte típicamente antiguas, estatuas, relieves, frescos, permiten siempre una *ampliación* o una *reducción* de las proporciones. En cambio, estas palabras carecen de sentido para la música. Recordemos el arte de las piedras preciosas, cuyos objetos eran esencialmente reducciones de motivos en tamaño natural. En la teoría de las funciones, el concepto *transformación de grupos* tiene una importancia decisiva; y cualquier músico puede comprobar fácilmente que en las teorías modernas de la composición hay una parte esencial constituida por formaciones análogas. Bastará citar una de las formas instrumentales más finas del siglo XVIII: el «tema con *variazioni*».

La proporción supone la constancia de los elementos; la transformación, en cambio, su variabilidad. Compararemos en este punto los teoremas de congruencia, en Euclides (cuya demostración descansa de hecho sobre la proporción actualmente dada 1 : 1), con la deducción moderna de esos mismos teoremas, merced a las funciones angulares.

14

La *construcción* —que en su más amplio sentido comprende todos los métodos de la aritmética elemental— es el alfa y la omega de la matemática antigua; consiste en producir ante nosotros una figura única bien visible. El compás es el cincel de esta segunda arte plástica. En cambio, en las investigaciones de la teoría de las funciones, que buscan como resultado, no una magnitud, sino la discusión de posibilidades generales, formales, el método de trabajo puede caracterizarse como una especie de composición, íntimamente emparentada con la composición musical. Un gran número de conceptos musicales podrían aplicarse inmediatamente a ciertas operaciones analíticas de la física —modalidad, tono, frase, cromatismo y otros—, y cabe preguntar si muchas relaciones no ganarían en claridad aceptando estos nombres.

Toda *construcción* afirma, toda *operación* niega la apariencia visible; aquella labra lo dado ante los ojos, esta lo analiza y descompone. Así surge otra nueva oposición entre las dos modalidades del método matemático. La antigua matemática

de lo pequeño consideraba el *caso singular* concreto, resolvía el problema *determinado*, verificaba la construcción *particular*. En cambio, la matemática de lo infinito estudia *clases enteras* de posibilidades formales, *grupos* de funciones, operaciones, ecuaciones y curvas, y no las estudia en vista de cierto resultado, sino con respecto a su realización. Hace ya dos siglos —y apenas se dan cuenta de ello los matemáticos actuales— que ha surgido la *idea de una morfología general de las operaciones matemáticas*, que puede considerarse como el sentido propio de toda la matemática moderna. Se revela aquí una tendencia comprensiva de la espiritualidad occidental, que iremos notando cada vez con mayor claridad en adelante; una tendencia que es propiedad exclusiva del espíritu fáustico y de su cultura. Y no se encuentra nada parecido en ninguna otra. La mayor parte de las cuestiones de que se ocupa nuestra matemática, sus problemas más peculiares —los que corresponden a la cuadratura del círculo entre los griegos—, como, por ejemplo, la investigación de los criterios de convergencia de series infinitas (Cauchy) o la transformación en funciones periódicas de las integrales elípticas y algebraicas en general (Abel, Gauss), hubieran sido para los antiguos, que buscaban como resultados magnitudes sencillas y determinadas, un juego ingenioso y algo abstruso, lo cual coincide perfectamente con el actual juicio del gran público. Nada es más impopular que la matemática moderna; y hay en esto algo de simbólico también, algo de la lejanía infinita, de la *distancia*. Todas las grandes obras occidentales, desde Dante hasta *Parsifal*, son impopulares; todas las obras antiguas, desde Homero hasta el altar de Pérgamo, son populares en grado máximo.

15

Y así, por último, el contenido del pensar numérico occidental viene a condensarse en el *clásico problema-límite de la matemática fáustica*, clave del concepto de infinito —del infinito fáustico—, concepto de difícil acceso y totalmente diferente del sentimiento que los árabes y los indios tuvieron de la infinitud. Me refiero a la *teoría del valor-límite*, ya se conciba el número, en particular, como serie infinita, como curva o como función. Este valor-límite de los modernos es la más rigurosa oposición al valor-límite de los antiguos, que hasta ahora no habíamos llamado así y que se manifiesta en el clásico problema-límite de la cuadratura del círculo. Hasta el siglo XVIII, el principio de la diferencial quedó oscurecido en su significación por prejuicios euclidianos populares. A pesar de todas las precauciones que se tomen, el concepto de lo infinitamente pequeño, tal como se presenta inmediatamente a la inteligencia, tiene siempre un leve resto de la constancia antigua; siempre hay en él la *apariencia*, al menos, de una magnitud, aunque Euclides no la hubiera reconocido y admitido como tal. El cero es una constante, un número entero,

en el continuo lineal, entre $+1$ y -1 . Las investigaciones analíticas de Euler han padecido notablemente, porque este sabio —como muchos otros después de él— consideró las diferenciales como ceros. Solo el concepto de *valor-límite*, explicado definitivamente por Cauchy, elimina ese resto del antiguo sentimiento numérico y convierte el cálculo infinitesimal en un sistema perfecto y limpio de contradicciones. Ya no se habla de «magnitud infinitamente pequeña», sino de «valor inferior al límite de *toda posible* magnitud finita»; y este cambio nos conduce derechamente a la concepción de un número variable, que oscila entre todas las magnitudes finitas, distintas de cero, y que, por lo tanto, no tiene ya la más leve sombra de magnitud. El valor-límite, en esta definitiva concepción, no es ya aquello a que los valores concretos van acercándose. *Representa el acercamiento mismo: el proceso, la operación. Ya no es un estado, sino una actividad.* Así, en el problema decisivo de la matemática occidental, manifiéstase súbitamente nuestra alma como un alma histórica^[28].

16

Eliminar de la geometría la intuición y del álgebra el concepto de magnitud, para unir luego ambas disciplinas allende las limitaciones elementales de la construcción y del cálculo, en el edificio ingente de la teoría de las funciones, tal es la marcha que ha seguido el pensamiento numérico occidental. Así, el número antiguo, constante, ha quedado disuelto en el número variable. La geometría, *convertida* en analítica, ha deshecho todas las formas concretas. En lugar del cuerpo matemático, en cuya imagen rígida se hallan ciertos valores geométricos, el análisis ha puesto relaciones abstractas de espacio que ya no son aplicables a los hechos de las intuiciones sensibles actuales. Las formaciones ópticas de Euclides quedan reemplazadas por lugares geométricos, referidos a un sistema de coordenadas, cuyo punto de partida puede elegirse libremente. La existencia objetiva del objeto geométrico se reduce ahora a la exigencia de que no se altere aquel sistema de coordenadas durante la operación, encaminada a obtener, no mediciones, sino ecuaciones. Pero entonces las coordenadas son concebidas como puros valores; no puede decirse que determinan, sino más bien que representan y sustituyen la posición de los puntos, elementos abstractos de espacio. El número, el límite de la realidad concreta, no encuentra su representación simbólica en la imagen de una figura, sino en la imagen de una ecuación. La «geometría» cambia de sentido; el sistema de coordenadas desaparece como imagen, y el punto es ahora ya un grupo numérico abstracto. El tránsito de la arquitectura del Renacimiento a la del barroco, que se verifica mediante las innovaciones constructivas de Miguel Ángel y Vignola, es la reproducción exacta de esa evolución interior del análisis. En las fachadas de los palacios y de las iglesias, las

líneas sensibles, puras, se tornan, por decirlo así, irreales. En lugar de las coordenadas claras que vemos en las columnatas florentinorromanas, con sus divisiones en cuerpos y pisos, aparecen ahora elementos infinitesimales, cuerpos fluctuantes, volutas, cartuchos y demás detalles, en agitación y movimiento continuos. La construcción desaparece bajo la riqueza del decorado, o, hablando matemáticamente, de la función; columnas y pilastras, reunidas en grupos y haces, atraviesan los frontones, sin punto de reposo para los ojos, se reúnen y vuelven a dispersarse. Las superficies de los muros, techos y pisos se deshacen en la ola de estucados y ornamentos, se volatilizan y esfuman bajo los efectos de luces y colores. Pero esa luz que juguetea sobre el mundo de formas del barroco floreciente —desde Bernini, en 1650, hasta el rococó de Dresde, Viena y París— se ha transformado ahora en un elemento puramente musical. La torre de Dresde es una *sinfonía*. Como la matemática, la arquitectura del siglo XVIII se desarrolla en un mundo de formas *musicales*.

17

En el desenvolvimiento de esta matemática debía llegar, finalmente, un momento en que no solo los límites de los objetos geométricos artificiales, sino hasta los límites de la facultad visual, fueran sentidos como verdaderos obstáculos por la teoría y por el alma, deseosa de expresar sin tregua sus íntimas posibilidades; había de llegar un momento en que el ideal de la extensión trascendente cayera en contradicción fundamental con las limitadas posibilidades de la visión inmediata. El alma antigua, que, abandonada por completo a la ataraxia platónica y estoica, afirmó siempre el valor supremo de lo sensible, y que más bien *recibió* que no *dio* sus símbolos, como lo demuestra el sentido erótico de los números pitagóricos, no pudo querer nunca salirse del *ahora* y del *aquí* corpóreos. Pero si el número pitagórico se manifiesta como la esencia de las cosas singulares, *dadas* en la *naturaleza*, en cambio, el número de Descartes y de los matemáticos posteriores es algo que hay que *conquistar* y *forzar*, una relación abstracta de dominio, independiente de toda actualidad sensible y siempre dispuesta a defender esa independencia frente a la naturaleza. La voluntad de potencia —para usar de la gran fórmula de Nietzsche— que caracteriza la actitud del alma nórdica frente a su mundo, desde el gótico primitivo de los Eddas, de las catedrales, de las Cruzadas, y aun de los conquistadores viquingos y godos, va implícita en esa energía que el número occidental manifiesta frente a la intuición. Esto es «dinamismo». En la matemática apolínea el espíritu sirve a los ojos; en la matemática fáustica el espíritu vence y supera a los ojos.

Ese espacio matemático «absoluto», tan contrario al sentir antiguo, fue desde el principio —sin que la matemática, por su respeto a la tradición helénica, se atreviera

a advertirlo—, no la vaga espaciosidad de las impresiones diarias, de la pintura corriente, de la intuición apriorística kantiana, tan unívoca y cierta en apariencia, sino una pura abstracción, el postulado ideal, irrealizable, de un alma a quien cada vez satisfacía menos la sensibilidad como medio de expresión, y que acabó al fin por separarse de ella con apasionada violencia. Era el despertar de la *visión interna*.

Solo entonces pudieron sentir algunos profundos pensadores que la geometría euclidiana, *única exacta* para la visión ingenua de todos los tiempos, no es más que una *hipótesis*, si se la considera desde ese superior punto de vista; una hipótesis cuya validez exclusiva, frente a otras especies de geometrías, inaccesibles también a la intuición, no puede nunca demostrarse, como sabemos a ciencia cierta desde Gauss. La proposición central de esa geometría, el axioma euclidiano de las paralelas, es una *afirmación* que puede sustituirse por otras —por ejemplo, que por un punto no pasa ninguna, o pasan dos, o pasan muchas paralelas a una recta— que conducen todas a sistemas geométricos tridimensionales sin contradicción, que pueden usarse en la física y sobre todo en la astronomía, y a veces son preferibles al euclidiano.

La simple exigencia del espacio sin límites —que no debe confundirse con el espacio infinito, pues desde Riemann tenemos una teoría de los espacios ilimitados, aunque no infinitos, a causa de su curvatura— contradice el carácter de toda intuición inmediata, que depende de resistencias luminosas, esto es, de límites materiales. Pero cabe pensar principios abstractos de limitación que, en un sentido novísimo, superan las posibilidades de la limitación óptica. Para el que mira al fondo de las cosas, existe ya en la geometría cartesiana la tendencia a trascender de las tres dimensiones del espacio *vivido*, considerándolas como una limitación innecesaria para el simbolismo de los números. Y aun cuando hasta 1800 no llegó la representación de los espacios *pluridimensionales* —mejor hubiera sido emplear otra palabra— a constituir una base amplia para el pensamiento analítico, sin embargo, el primer paso había sido dado en el momento en que las potencias o, más propiamente, los logaritmos, quedaron libres de su primitiva relación con superficies y cuerpos realizables en la intuición sensible, y, empleando exponentes irracionales y complejos, entraron en el terreno de las funciones, como valores de relación, de índole totalmente general. El que pueda seguir este razonamiento comprenderá que el tránsito de la representación a^3 , como máximo natural, a la expresión a^n , suprime ya la necesidad incondicional de un espacio de tres dimensiones.

Cuando el elemento de espacio, el punto, hubo perdido su último carácter óptico de intersección de coordenadas en un sistema intuitivo, quedando definido como grupo de tres números independientes, ya que no había realmente obstáculo alguno que se opusiera a sustituir el número 3 por el número general n . El concepto de dimensión queda aquí totalmente invertido. Ya las dimensiones no significan los números que miden las propiedades ópticas de un punto con respecto a su posición en un sistema. Ahora las dimensiones, en cantidad ilimitada, representan propiedades perfectamente abstractas de un grupo numérico. Este grupo numérico —de n

elementos independientes ordenados— es la *imagen* del punto; se *llama* un punto. Una ecuación lógicamente derivada de ese punto se llama *plano*; es la *imagen* de un plano. El conjunto de todos los puntos de n dimensiones se llama *espacio* de n dimensiones^[29]. En estos mundos trascendentes del espacio, que ya no están en referencia a sensibilidad alguna, de cualquier especie que esta sea, reinan relaciones que el análisis habrá de descubrir y que se hallan en constante concordancia con los resultados de la física experimental. Esta espacialidad de orden superior constituye un símbolo, que es propiedad íntegra y única del espíritu occidental. Solo este espíritu ha intentado y ha logrado evocar lo producido, lo extenso en *estas* formas, conjurar, forzar y, por lo tanto, «conocer» lo extraño por *este* modo de incorporación (recuérdese el concepto de «tabú»). Solo en esta esfera del pensamiento numérico, accesible a muy escasos hombres, aparecen, con el carácter de realidad, formaciones tales como los sistemas de números hipercomplejos —por ejemplo, los cuaterniones del cálculo de vectores— y sobre todo signos incomprensibles, como ∞n . Pero hay que comprender justamente que la realidad no es solo realidad sensible, y que el alma puede realizar su idea en muy otras formaciones que las imágenes de la intuición.

18

Esta grandiosa intuición de esos mundos simbólicos del espacio es la base de la noción última y conclusiva que cierra la matemática occidental: la amplificación y espiritualización de la teoría de las funciones en *teoría de los grupos*. Los grupos son conjuntos de formaciones matemáticas homogéneas; por ejemplo, la totalidad de las ecuaciones diferenciales de cierto tipo, conjuntos contruidos y ordenados por modo análogo al cuerpo numérico de Dedekind. Se trata, como ve el lector, de mundos nuevos de números, que para la *visión interior* del iniciado no dejan de tener cierto aspecto sensible. Y se trata de investigar ciertos elementos de esos sistemas formales, sumamente abstractos, que con relación a un solo grupo de operaciones —de *transformaciones del sistema*— permanecen independientes de los efectos de esas operaciones, o dicho de otro modo, son invariantes. El problema general de esta matemática recibe, pues, según Klein, la forma siguiente: «Dada una multiplicidad de n dimensiones —“espacio”— y un grupo de transformaciones, investigar las formas pertenecientes a aquella multiplicidad, cuyas propiedades no sean alteradas por las transformaciones del grupo». En esta altísima cumbre —después de haber agotado todas sus posibilidades internas, después de haber cumplido su destino, que es ser la *copia y más pura expresión de la idea del alma fáustica*— remata la matemática occidental su evolución, en el mismo sentido en que la matemática de la cultura antigua lo hizo en el siglo III. Ambas ciencias —son las únicas cuya estructura orgánica se puede conocer ya hoy históricamente— han nacido de la concepción, por

Pitágoras y Descartes, de un número enteramente nuevo; ambas han llegado con vuelo magnífico a su madurez un siglo más tarde; y ambas, tras un florecimiento de tres siglos, rematan el edificio de sus ideas, en la misma época en que la cultura a que pertenecen se convierte en civilización de urbe mundial. Más tarde habremos de explicar este nexo hondamente significativo. Pero es seguro que para nosotros ya pasó la época de los *grandes matemáticos*. La labor de hoy es una labor de conservación, afinamiento, pulimento, selección; es la labor minuciosa del talento, que se sustituye a las grandes creaciones y estos mismos caracteres tuvo la matemática alejandrina del helenismo posterior.

Un esquema histórico lo compendiará todo más claramente:

ANTIGÜEDAD	OCCIDENTE
1.º CONCEPCIÓN DE UN NUEVO NÚMERO	
Hacia 540.	Hacia 1630.
El número, magnitud.	El número, relación.
Pitagóricos.	Descartes, Fermat, Pascal; Newton, Leibniz (1670).
(Hacia 470, victoria de la plástica sobre la pintura al fresco).	(Hacia 1670, victoria de la música sobre la pintura al óleo).
2.º CULMINACIÓN DEL DESARROLLO SISTEMÁTICO	
450-350	1750-1800
Platón, Arquitas, Eudoxio	Euler, Lagrange, Laplace
(Fidias, Praxíteles).	(Gluck, Haydn, Mozart).
3.º INTERIOR CONCLUSIÓN DEL MUNDO NUMÉRICO	
300-250	Después de 1800.
Euclides, Apolonio, Arquímedes	Gauss, Cauchy, Riemann
(Lisipo, Leocares).	(Beethoven).

CAPÍTULO II

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

I

FISIOGNÓMICA Y SISTEMÁTICA

1

Llegamos, por fin, al punto en que nos es posible dar el paso decisivo y bosquejar un cuadro de la historia, que no dependa de la colocación accidental del espectador en cierto «presente» —el suyo— y de su calidad de miembro interesado perteneciente a una cultura determinada, cuyas tendencias religiosas, espirituales, políticas, sociales, le inducen a disponer el material histórico en una perspectiva temporal y espacialmente condicionada, imponiendo así al proceso histórico una forma caprichosa y superficial que le es íntimamente extraña.

Lo que ha faltado hasta ahora a los historiadores es la *distancia* suficiente de su objeto. En el estudio de la naturaleza hemos llegado ya hace tiempo a obtener el necesario alejamiento. Verdad es que en este terreno era más fácil de lograr. El físico construye la imagen mecánicocausal de su mundo con espontánea evidencia, como si él mismo no formase parte de esa imagen.

Ahora bien: en el mundo de las formas históricas puede hacerse lo mismo, solo que hasta ahora no lo hemos sabido. El orgullo de los modernos historiadores consiste en ser objetivos; con lo cual demuestran que no se dan cuenta de sus propios prejuicios. Acaso pueda decirse algún día, y se dirá, que no hemos tenido hasta aquí una verdadera historiografía de estilo fáustico, con distancia bastante para considerar, en el panorama completo de la historia universal, el presente —que es presente solo para una de las innumerables generaciones humanas— como algo infinitamente lejano y extraño, como una época que no pesa ni más ni menos que las demás épocas, sin aplicarle el criterio falaz de un ideal, sin referirla a sí misma, sin deseos, sin preocupaciones ni esa participación íntima y personal que la vida práctica exige; con una distancia, en suma, que, usando de las palabras de Nietzsche —aunque este se hallaba bien lejos de poseerla—, nos permita contemplar el hecho humano desde una gran altitud y mirar hacia las culturas, incluyendo la propia, como quien mira a las cumbres de la sierra en el horizonte.

Era necesario realizar de nuevo una hazaña como la de Copérnico, un acto de liberación que negase la apariencia visible en nombre del espacio infinito, un acto como el que ya el espíritu occidental había llevado a cabo, frente a la naturaleza, cuando abandonó el sistema tolemaico para adoptar el actual, excluyendo así de entre los factores determinantes de la forma la estancia fortuita del espectador en cierto

planeta.

La historia universal puede y debe igualmente hacer caso omiso de su observatorio accidental: la Edad Moderna. El siglo XIX nos parece infinitamente más rico e importante que el XIX a. C. por ejemplo; pero también la Luna nos parece más grande que Júpiter y Saturno. Hace ya mucho tiempo que el físico está libre del prejuicio de la lejanía relativa, y el historiador sigue padeciéndolo. Nos permitimos llamar Antigüedad a la cultura de los griegos, porque la referimos a nuestra Edad Moderna. ¿Era acaso también «antigua» para los refinados egipcios de la corte del gran Tutmosis, que habían llegado a la cúspide de su evolución histórica mil años antes de Homero? Para nosotros, los acontecimientos que se han verificado entre 1500 y 1800 en la Europa occidental constituyen el tercio más importante de la historia universal; para el historiador chino, que tiende la mirada sobre cuatro mil años de historia china y juzga desde ella, resultan un breve episodio de escasa importancia y, por supuesto, sin la gravedad de los siglos de la dinastía Han, por ejemplo (206 a. C. al 220 d. C.), que hacen época en su historia universal.

Me propongo en las siguientes páginas libertar a la historia de los prejuicios personales del espectador, quien, en nuestro caso, la ha convertido esencialmente en historia de un fragmento del pasado, asignándole como término final la situación en que casualmente se encuentra hoy Europa y valorando su evolución pretérita y futura con el criterio de los ideales e intereses públicos del momento presente.

2

¡Naturaleza e historia!^[1] He aquí, una frente a otra, las dos extremas posibilidades que tiene cada hombre de ordenar la realidad circundante como imagen cósmica. Una realidad es naturaleza cuando subordina todo producirse al producto; es historia cuando subordina todo producto al producirse. Si contemplamos una realidad en su *forma memorativa*, aparece a nuestros ojos el mundo de Platón, Rembrandt, Goethe, Beethoven. Si *concebimos críticamente sus elementos sensibles y actuales*, aparecen los mundos de Parménides y Descartes, Newton y Kant. Conocer, en el sentido más enérgico de la palabra, es aquella experiencia íntima cuyo resultado se llama «naturaleza». Lo conocido y la naturaleza son idénticos. Lo conocido, como nos lo ha demostrado el símbolo del número matemático, es sinónimo de lo mecánicamente definido, de lo fijado una vez para siempre, de lo estatuido. La naturaleza es el *conjunto de cuanto es necesario según leyes*. No hay más leyes que las *naturales*. Ningún físico que tenga conciencia clara de su misión franqueará jamás esos límites. Su problema consiste en determinar la totalidad, el sistema bien ordenado de todas las leyes que pueden hallarse en la imagen de su naturaleza; más

aún: que *representan* íntegramente, sin resto alguno, la imagen de su naturaleza.

En cambio, intuir —recordemos las palabras de Goethe: «Intuir debe distinguirse muy bien de mirar»— es aquella experiencia íntima que, *por el hecho mismo de verificarse, es historia*. Lo que vivimos es lo que acontece, es historia.

Todo acontecer es *singular* y no se repite nunca. Lleva consigo la nota de la dirección —del «tiempo»— de la *irreversibilidad*. Lo acontecido, que es como el producto, que se opone al producirse, y como el anquilosamiento, que se opone a la vida, pertenece irrevocablemente al pasado. La emoción correspondiente es el terror cósmico. En cambio, lo conocido es *intemporal*; no es pasado ni futuro; es absolutamente «actual» y, por lo tanto, tiene una validez perdurable. Así lo exige, en efecto, la constitución íntima de la ley natural. La ley, lo estatuido, es *antihistórico*. Excluye el *azar*. Las leyes naturales son formas de una necesidad que no admiten excepciones, esto es, de una necesidad inorgánica. Ahora vemos claramente por qué la matemática, que es la ordenación de los productos mediante el número, se aplica *siempre* a las leyes y a las causas y *solo* a estas.

El devenir «no tiene números». Solo lo que carece de vida —o lo vivo, si se prescinde de su vida— puede ser contado, medido, analizado. El puro devenir, la vida, es, en este sentido, ilimitada, y trasciende del nexo causal, de la ley y de la medida. Una profunda y verdadera investigación histórica no buscará jamás leyes mecánicas; pues si lo hiciera, fallaría el concepto mismo de su propia esencia.

Pero la historia que contemplamos no es un devenir puro; es solo una imagen, una forma del mundo, que irradia del espectador, y en la cual el producirse *predomina sobre* el producto. La posibilidad de llegar en la historia a resultados científicos se basa justamente en lo que la historia contiene aún de producto, es decir de efecto. Y cuanto más importante sea ese contenido, tanto más mecánica, tanto más intelectualizada, tanto más causal nos aparecerá la historia. La «naturaleza viviente» de Goethe, imagen perfectamente matemática del mundo, poseía, a pesar de todo, tal contenido de cosa muerta y rígida, que Goethe pudo tratarla científicamente, al menos en su primer plano. Cuando ese contenido se desvanece casi por completo, cuando la historia se torna casi puro devenir, la intuición se convierte en una experiencia íntima que ya no admite otros modos manifestativos que los de la forma *artística*. El sino de los mundos, que Dante contemplaba con los ojos del espíritu, es algo que *no* hubiera podido realizar científicamente; ni Goethe lo que veía en los grandes momentos de su *Fausto*, y lo mismo cabe decir de las visiones de Plotino y Giordano Bruno, que no eran el resultado de una investigación. He aquí la causa principal de todas las discusiones sobre la estructura de la historia. Ante uno y el mismo objeto, ante una y la misma colección de hechos, cada espectador, según su índole, recibe una *impresión* distinta del conjunto, impresión inaprehensible, incomunicable, que determina su pensamiento, dándole un matiz personal específico. La cantidad de producto contenido en la visión de dos hombres es siempre distinta; y esto basta para que no puedan entenderse nunca, ni sobre el tema, ni sobre el método.

Pero lo que esta palabra designa es algo sobre cuya estructura nadie tiene poder; no es que uno sea peor que el otro, sino que los dos necesariamente son distintos. Otro tanto puede decirse de toda ciencia natural.

Pero atengámonos a esto: querer tratar la historia *científicamente* es, en última instancia, una contradicción. La auténtica ciencia llega hasta donde llega la validez de los conceptos «verdadero» y «falso». Así la matemática; así también la *ciencia preparatoria* de la historia: colecciones, ordenamiento, distribución del material. Pero la visión histórica propiamente dicha *empieza* donde el material termina, y pertenece al reino de las significaciones, donde los criterios no son ya la verdad o falsedad, sino la hondura o mezquindad. El auténtico físico no es profundo, sino «sagaz». Solo cuando abandona el terreno de las hipótesis metódicas y penetra en las cosas últimas puede ser profundo; pero entonces ya no es físico, sino metafísico. La naturaleza debe ser tratada científicamente; la historia, poéticamente. El viejo Leopoldo de Ranke dijo, según refieren, que el *Quintín Durward*, de Walter Scott, representa la verdadera historiografía. Y, en efecto, así es: una buena obra histórica tiene la ventaja de que el lector puede ser su propio Walter Scott.

En la otra esfera, allá donde debieran imperar los números y el saber exacto, llamó Goethe «naturaleza viviente» a la intuición inmediata del puro devenir, del puro proceso plástico; a aquello, por lo tanto, que es *historia* en el sentido definido aquí. Su mundo era, pues, *ante todo*, un organismo, un ser vivo. Y se comprende que sus investigaciones, aun cuando tienen una apariencia física, no se proponen hallar números, ni leyes, ni fórmulas del nexo causal, ni, en general, analizar la realidad; son morfológicas en el más alto sentido de la palabra, y por lo mismo se advierte en ellas el propósito de no usar el método típico de la ciencia occidental —método muy opuesto al pensamiento «antiguo»— para descubrir nexos causales: el experimento y la medición, que en Goethe no se echan nunca de menos. Su estudio de la superficie terrestre es siempre geología, nunca mineralogía, que él llamaba la ciencia de las cosas muertas.

Digámoslo una vez más: no existe un límite preciso entre las dos maneras de concebir el mundo. El producirse y el producto se oponen uno a otro; pero los dos están presentes en toda clase de intelección. El que los vea intuitivamente en proceso de devenir, en trance de realizarse, está viviendo la historia; el que los analice como ya producidos y consumados está conociendo la naturaleza.

En todo hombre, en toda cultura y en todo estadio de una cultura existe cierta disposición primaria, cierta tendencia e inclinación originaria a preferir como ideal una de esas dos formas. El hombre de Occidente es de temple sobremanera histórico^[2]; el antiguo no. Nosotros ponemos todo lo dado en relación con el pasado y con el futuro. La antigüedad no conocía más realidad que el presente puntiforme. Lo demás se convertía en mito. Cada compás de nuestra música, desde Palestrina a Wagner, es para nosotros *un símbolo de devenir*; los griegos, en cambio, veían en cada estatua una imagen del presente puro. El ritmo de un cuerpo reside en la relación

simultánea de sus partes; el ritmo de una fuga, en el transcurso del tiempo.

3

Los principios de *forma* y *ley* aparecen, pues, como los dos elementos radicales de toda construcción del universo. Una imagen del mundo es tanto más matemática y sometida a leyes y números cuanto más hondamente lleva impresos los trazos de la naturaleza. En cambio, un mundo intuido puramente como eterno devenir posee una faz de incalculable riqueza, irreducible a sistemas numéricos. «La forma es movediza, cambiante, transitoria. La morfología o teoría de las formas es teoría de las mutaciones. La doctrina de la metamorfosis es la clave que nos permite descifrar todos los signos de la naturaleza». Esto dice Goethe en un trozo de sus papeles póstumos. Así se diferencian, en cuanto al método, la ya citada «fantasía sensible exacta» de Goethe, que deja intacto lo viviente^[3], y los procedimientos exactos pero mortíferos de la física moderna. El residuo que en cada imagen del mundo queda del otro elemento, y que inevitablemente ha de quedar siempre, se presenta en la física estricta bajo el aspecto de *teorías* e *hipótesis* imprescindibles, cuyo contenido intuitivo llena y sustenta lo rígido, lo numérico, lo formulario. En la investigación histórica ese residuo toma la forma de la *cronología*, red numérica que, siendo íntimamente extraña al devenir, no se nos aparece nunca como heterogénea a él, andamiaje de fechas y estadísticas que envuelve y penetra el mundo de las formas históricas, aunque sin la menor relación con el carácter de los números matemáticos. El número cronológico designa la realidad singular; el número matemático, la posibilidad constante. Aquel circunscribe formas y, para la pupila inteligente, dibuja los contornos de las edades y de los hechos; está *al servicio* de la historia. *Este es en sí mismo la ley* que ha de determinarse, el fin y término de la investigación. El número cronológico, como recurso de que se vale una ciencia preparatoria, está tomado de la ciencia más verdaderamente tal, de la matemática. Pero en su aplicación y uso se prescinde de esa propiedad. Considérese bien la diferencia entre estos dos símbolos: $12 \times 8 = 96$, y 18 de octubre de 1913. Los números están aquí empleados de dos maneras tan diferentes como el uso de las palabras en la prosa y en la poesía.

Hay que añadir aquí otra observación^[4]. El producirse es siempre el fundamento del producto. Ahora bien: la historia representa una ordenación de la imagen cósmica en el sentido de producirse. Luego la historia es la forma *primitiva* del mundo, mientras que la naturaleza, en el sentido de un perfecto mecanismo, es una forma *posterior*, que solo el hombre de culturas ya florecientes puede realizar. En realidad, el mundo oscuro de las almas primigenias, el mundo que rodea a la primitiva humanidad y del cual nos dan hoy testimonio los viejos usos y mitos religiosos, mundo orgánico, todo lleno de arbitrariedades, demonios hostiles y potencias

caprichosas, es un conjunto viviente, inaprehensible, incalculable, agitado por enigmas y misterios. Llámesele naturaleza si se quiere; pero desde luego no es *nuestra* naturaleza, no es el reflejo rígido de un espíritu científico. Los ecos de ese mundo primitivo resuenan todavía a veces como un pedazo de humanidad pretérita en el alma de los niños y de los grandes artistas; ese mundo emerge a veces en medio de la naturaleza precisa y definida, que el espíritu urbano de las culturas adultas construye en torno al individuo con tiránica insistencia. Tal es el fundamento de la oposición tenaz —que todas las postrimerías conocen— entre la manera científica («moderna») de concebir el mundo y la manera artística («impráctica»). El hombre de los hechos y el poeta no se comprenderán nunca. He aquí por qué toda investigación histórica, que debiera tener siempre algo de infantilismo y de ensoñación, algo de aquella alma de Goethe, corre gran peligro —si aspira a ser científica— de convertirse en una mera física de la vida pública, en «materialista», como ella misma ingenuamente se ha denominado.

«Naturaleza», en su sentido exacto, es una concepción más rara de la realidad; es la manera madura, y aun quizá senil, de poseer la realidad; se presenta a las inteligencias de las grandes urbes en las postrimerías de una cultura. «Historia», en cambio, es la concepción ingenua, juvenil, la concepción más *inconsciente* y propia de toda la humanidad. Así al menos se oponen la naturaleza numerada, sin misterios, analizada y analizable, de Aristóteles y Kant, de los sofistas y los darwinistas, de la física y química modernas, y la naturaleza vivida, ilimitada, emotiva, de Homero y los Eddas, de los hombres del gótico y del dórico. Prescindir de esto es desconocer la esencia de toda reflexión histórica. La historia es la concepción propiamente *natural*; la naturaleza exacta, mecánica, ordenada, es, en cambio, la concepción *artificial*, que el alma forma de su mundo. A pesar de ello, o acaso por ello mismo, la física es fácil para el hombre moderno y la historia le resulta difícil.

Gérmenes de un modo mecánico de pensar el mundo, de una inteligencia orientada hacia la limitación matemática, la distinción lógica, la ley y la causalidad, aparecen bastante temprano. Los encontramos ya en los primeros siglos de todas las culturas, si bien endeble aún, fragmentarios y ahogados en la abundancia de la conciencia religiosa. Cito el nombre de Roger Bacon. Pero pronto esas manifestaciones del pensamiento abstracto adquieren un carácter más riguroso; se advierte en ellas un tono dominador y exclusivista, que es común a todas las conquistas del espíritu, cuando viven bajo la continua amenaza de una ofensiva por parte de la naturaleza humana. Insensiblemente, el reino de la extensión y de los conceptos —pues los conceptos son en su esencia números, estructuras puramente cuantitativas— va introduciéndose en el mundo exterior del individuo, estableciendo entre las sencillas impresiones de la sensibilidad un nexo mecánico de índole causal y numérica, y sometiendo, al fin, la conciencia vigilante del hombre culto de las grandes ciudades —Tebas de Egipto, Babilonia, Benarés, Alejandría, las urbes mundiales de la Europa occidental— a tan continuada coacción del pensar naturalista,

que apenas hay nadie que se atreva a contradecir el prejuicio de toda filosofía y de toda ciencia —pues es un verdadero prejuicio—, según el cual ese estadio del espíritu es *el* espíritu humano mismo, y su *alter ego*, la imagen *mecánica* del mundo circundante, es *el* mundo mismo. Los lógicos, como Aristóteles y Kant, han hecho predominante esta concepción; pero Platón y Goethe la refutan.

4

Conocer el mundo es, para el hombre de las culturas superiores, una verdadera necesidad, algo que se compenetra con su propia existencia, una ofrenda que cree deberse a sí mismo y a su vida. Y ya se le dé el nombre de ciencia o de filosofía, ya se admita o se rechace, con íntima certidumbre, su afinidad con la creación artística y la intuición religiosa, ese problema del conocimiento es, sin duda alguna, en todo caso, siempre el mismo: consiste en exponer en toda su pureza el lenguaje formal de la imagen cósmica, imagen *prefijada* ala conciencia vigilante del individuo, y que este, mientras no *compara*, debe considerar como *el* mundo mismo.

Ante la diferencia que existe entre la naturaleza y la historia, aparece el problema del conocimiento como un problema doble. Cada uno de los dos aspectos hablará su propio lenguaje formal, lenguaje bien distinto en todos los sentidos. Y toda imagen del mundo que tenga un carácter indeciso y vacilante —como sucede ordinariamente— podrá contener a los dos en mezcla confusa, pero nunca en unidad verdadera.

Dirección y extensión. He aquí los dos caracteres fundamentales que diferencian el aspecto histórico y el naturalista del mundo. El hombre no es capaz de actualizarlos ambos simultáneamente, en el mismo instante. La palabra «lejanía» tiene un doble sentido bien característico. En la historia significa el *futuro*; en la naturaleza, la *distancia espacial*. Debe notarse que el materialista histórico siente el tiempo casi necesariamente como dimensión. Para el artista, en cambio, es lo contrario, como lo demuestra la poesía de todas las edades. Las lejanías panorámicas, las nubes, el horizonte, el sol poniente, son impresiones que van indefectiblemente unidas al sentimiento de algo futuro. El poeta griego niega el futuro, y, por consiguiente, ni ve ni canta esas cosas. Entregado al presente, no tiene sentido más que para lo próximo. El investigador de la naturaleza, el hombre de entendimiento productivo, en sentido propio, ya sea un experimentador como Faraday, ya un teórico como Galileo, ya un calculador como Newton, encuentra en su mundo siempre *cantidades*, nunca direcciones, y las mide, las experimenta, las ordena. La cantidad es lo único que se acomoda a la concepción por números, a la definición por causa y efecto, a la explicación por conceptos, fórmulas y leyes. Aquí acaban las posibilidades de todo conocimiento naturalista puro. Todas las leyes son conexiones cuantitativas, o, como el físico dice, todos los procesos físicos *transcurren en el espacio*. El físico antiguo

hubiera corregido esta expresión, sin alterar el hecho, pero acomodando las palabras a su sentimiento del mundo, que negaba el espacio, y hubiera dicho: todos los procesos *tienen lugar entre los cuerpos*.

Pero las impresiones o aspectos históricos son irreducibles a la cantidad. Su órgano es otro. El mundo como naturaleza y el mundo como historia tienen sus *propios* modos de concepción, que conocemos muy bien y empleamos a diario, aunque hasta ahora no hayamos tenido conciencia de su oposición. En efecto, hay un *conocimiento de la naturaleza* y un *conocimiento de los hombres*. Hay la *experiencia científica* y la *experiencia de la vida*. Apúrese esta oposición hasta sus últimas consecuencias y se comprenderá lo que quiero decir.

Todas las maneras de concebir el mundo pueden, en última instancia, designarse con la palabra «morfología». La *morfología de lo mecánico, de lo extenso, la ciencia que descubre y ordena las leyes naturales y los nexos causales, se llama «sistemática»*. La *morfología de lo orgánico, de la historia y de la vida, de todo lo que posee dirección y sino, se llama «fisiognómica»*.

5

La concepción sistemática del mundo, en Occidente, ha llegado a su apogeo en el pasado siglo, y ya ha franqueado esta cumbre. La concepción fisiognómica tiene ante sí un gran porvenir. Dentro de cien años todas las ciencias que puedan edificarse sobre el solar del Occidente europeo serán los fragmentos de una fisiognómica única y grandiosa, la fisiognómica de la humanidad. *Esto es lo que significa «la morfología de la historia universal»*. En toda ciencia, tanto por su finalidad como por su material, el hombre se narra a sí mismo. La experiencia científica es un reconocimiento espiritual de sí mismo. Desde este punto de vista acabamos de tratar la matemática como un capítulo de la fisiognómica. No nos importa precisar lo que cada matemático *se propone*. Quedan excluidos de nuestra consideración el científico como tal y los resultados a que llega y con que aumenta el caudal de la ciencia. Lo único que ahora nos importa es el matemático como hombre, cuya actividad constituye una parte de su existencia, cuya ciencia y cuyas opiniones son otros tantos gestos expresivos: por lo tanto, como órgano de una cultura. Por medio de él, esta nos habla de sí misma; y él, como persona, como espíritu, por sus descubrimientos, por sus conocimientos, por sus creaciones, es un rasgo fisiognómico de esa cultura.

Toda matemática es la confesión de un alma que manifiesta a todos, por modo visible, la idea de su número, innato en su conciencia vigilante, ya como sistema científico, ya —en el caso de Egipto— como forma de una arquitectura. Lo que en la obra hay de propósito deliberado pertenece al aspecto externo de la historia; pero el fondo inconsciente, el número, el estilo de su desarrollo en un mundo cerrado de

formas, todo eso es expresión de la existencia, de la sangre misma. La historia de su vida, su florecimiento, su decadencia, su profunda relación con las artes plásticas, con los mitos y cultos de la misma cultura, todo eso forma parte de una morfología histórica, que se considera aún casi imposible.

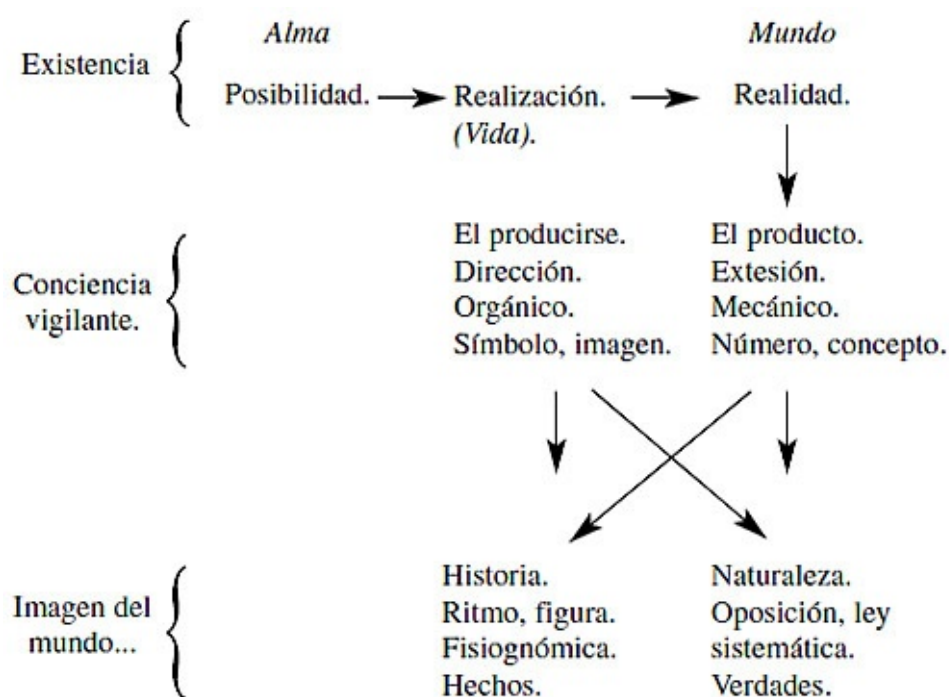
La parte visible, exterior, de toda historia, tiene, pues, la misma significación que la apariencia externa de un hombre, su estatura, sus gestos, su porte, su manera de andar, de hablar, de escribir. Todas estas formas expresivas tienen un gran valor para el buen conocedor de hombres. El cuerpo, con todas sus manifestaciones, lo limitado, el producto, lo *perecedero*, es expresión del alma. Pero conocer a los hombres es asimismo conocer esos organismos humanos de estilo portentoso que llamo «culturas»; es interpretar sus gestos, sus ademanes, su lenguaje, sus acciones, como se interpretan las de un individuo.

La fisiognómica descriptiva, configurativa, es el arte del retrato, trasladado a lo espiritual. Don Quijote, Werther, Julián Sorel, son retratos de una época. Fausto es el retrato de toda una cultura. Para el físico, cuya ciencia es una morfología sistemática, el retrato del mundo es un problema de imitación; no de otro modo que la «fidelidad», «el parecido» para el jornalero de la pintura, que, en realidad, procede también por modo matemático. En cambio, un verdadero retrato, en el sentido de Rembrandt, tiene un estilo fisiognómico, esto es, representa toda una *historia* condensada en un momento. La serie de los autorretratos de Rembrandt no es otra cosa que una autobiografía a lo Goethe. Así es como hay que escribir la biografía de las grandes culturas. La parte imitativa, la labor profesional, la rebusca de datos, fechas y números, es un simple medio y no el fin. Todos esos fenómenos, que hasta ahora nadie ha sabido valorar sin acudir a criterios personales, provecho o perjuicio, bondad o maldad, agrado o desagrado; todas esas formas políticas y económicas, batallas, artes, ciencias, dioses, matemáticas, morales, son rasgos del rostro de la historia. Todo lo acontecido, todo cuanto aparece, es símbolo, expresión de un alma, y debemos penetrar su significación. De esta suerte, la investigación se encumbra a su máxima y final certeza: *todo lo transitorio es mero símbolo*.

Un hombre puede educarse para la física. El historiador, en cambio, *nace*. El historiador comprende y penetra los hombres y las cosas de un solo golpe, guiado por un sentimiento que no se aprende, que elude toda intervención premeditada y goza de la plenitud de sí mismo en hartos raros instantes. Descomponer, definir, ordenar, circunscribir efectos y causas, eso puede hacerse siempre que se quiera. Es trabajo. Lo otro, en cambio, es creación. La fisonomía y la ley, la metáfora y el concepto, el símbolo y la fórmula, tienen muy distintos órganos. Así se manifiesta la relación entre la *vida* y la *muerte*, la generación y la destrucción. El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando «conocen». Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse. La intuición, empero, anima y vivifica; incorpora lo singular a una unidad viviente, íntimamente sentida. La poesía y la investigación histórica tienen entre sí un parentesco muy próximo, como el cálculo y el

conocimiento. Dice Hebbel: «Los sistemas no se ensueñan; las obras de arte no se calculan, o, lo que es lo mismo, no se piensan». El artista, el historiador verdadero, contempla cómo las cosas devienen; revive el devenir en el rostro de la cosa contemplada. El sistemático, ya sea físico, lógico, darwinista o historiógrafo pragmático, conoce lo que ha sido. El alma de un artista es, como el alma de una cultura, algo que aspira a realizarse, algo completo y perfecto, o, dicho en el lenguaje de una vieja filosofía, un microcosmo. El espíritu sistemático, apartado —abstraído— de lo sensible, es una manifestación tardía, estrecha y efímera que aparece en los estados más maduros de una cultura. Va unido al fenómeno de las *grandes urbes*, en donde la vida se condensa cada día más, y con las grandes urbes desaparece también. La ciencia antigua dura desde los jonios del siglo VI a. C. hasta la época romana. En cambio, hay artistas antiguos mientras dura la Antigüedad.

El siguiente esquema aclarará, quizá, lo que decimos:



Si intentamos aclarar el principio de *unidad*, desde el cual concebimos cada uno de esos dos mundos, hallaremos que todo conocimiento de forma matemática se refiere a un *presente constante*, y tanto más cuanto más puro sea el conocimiento. La imagen de la naturaleza que el físico contempla es el conjunto de lo que se desenvuelve actualmente ante sus sentidos. Entre las premisas de toda física hay una, casi siempre silenciada, pero tanto más firme; consiste en suponer que *la* naturaleza es una y la misma para toda conciencia vigilante y en todos los tiempos. Un experimento resuelve una cuestión «para siempre». En esta concepción no se niega el tiempo, pero se prescinde de él. En cambio, la verdadera historia descansa sobre el sentimiento no menos cierto de lo contrario. La historia supone en quien la cultiva un órgano histórico, esto es, una especie de sensibilidad interna, difícil de describir,

cuyas impresiones están en continua transformación y, por lo tanto, no pueden ser sintetizadas en un momento dado. (Más tarde hablaremos de eso que los físicos llaman «tiempo».) La imagen histórica —ya sea de la humanidad, del mundo orgánico, de la tierra o de los sistemas estelares— es una *imagen memorativa*. La memoria se concibe aquí como un estado superior, que no es dado a todas las conciencias vigilantes y que muchas no poseen sino en mínimo grado, una especie particular de imaginación que nos hace vivir cada momento *sub specie aeternitatis*, en constante referencia a lo pasado y a lo futuro; es el fundamento de toda intuición retrospectiva, de todo conocimiento de sí mismo, de toda confesión. En este sentido, el hombre antiguo no tiene memoria, y, por lo tanto, no tiene historia, ni propia ni ajena («Sobre historia solo puede juzgar quien haya vivido la historia en sí mismo». Goethe). En la conciencia antigua todo el pasado quedaba absorbido por el presente momentáneo. Compárense las cabezas extraordinarias «históricas» de las esculturas de la catedral de Naumburgo, o las de Durero, o las de Rembrandt, con las cabezas de las estatuas griegas, por ejemplo, con la famosa de Sófocles. Aquellas narran la historia de un alma. Los rasgos de esta se limitan a la expresión de una realidad momentánea y no nos dicen nada del curso anterior de la vida, que termina en el estado presente, si puede hablarse así, tratándose de un verdadero «antiguo», de un hombre siempre entero, que siempre es y no se halla nunca en proceso de realización.

6

Ahora ya podemos descubrir los últimos elementos del mundo de las formas históricas. Innumerables figuras que surgen y desaparecen, que se destacan un instante para fluir de nuevo sin descanso; un remolino de mil colores y matices, lanzando por doquiera los más varios destellos, que parecen resultados del capricho y del azar; tal es en primer término el cuadro que presenta la historia universal cuando se abre en su conjunto ante el espíritu que lo contempla. Pero la mirada profunda, que penetra en lo esencial, extrae de esa contingencia formas puras que, ocultas en lo más hondo, no se dejan descubrir fácilmente. Estas formas constituyen la base de todo el devenir humano.

Dejando a un lado la imagen de la evolución universal, con sus horizontes ingentes, escalonados uno tras otro, tal como los abarca la mirada fáustica^[5] —evolución del sistema estelar, de la superficie terrestre, de los seres vivos, de los hombres—, consideremos ahora solamente la brevísima unidad morfológica de la «historia universal», en su sentido corriente, esa historia de la humanidad superior, que Goethe en su vejez estimaba tan poco, y que abarca actualmente unos seis mil años; y no entremos por ahora en el profundo problema de la íntima homogeneidad entre todos esos aspectos. Algo hay que da sentido y contenido a ese mundo fugaz de

las formas históricas, algo que hasta ahora ha permanecido enterrado bajo la masa, mal entendida, de las «fechas» y de los «hechos» tangibles; es el *fenómeno de las grandes culturas*. Cuando estas protoformas hayan sido vistas, sentidas, estudiadas en su significación fisiognómica, entonces podrá afirmarse que se ha llegado a la inteligencia (*para nosotros*) de la esencia y forma interior de la historia humana, en contraposición a la esencia de la naturaleza. Solo desde este punto de vista podrá hablarse en serio de una filosofía de la historia, y será posible comprender, en su contenido simbólico, todos los hechos del cuadro histórico, los pensamientos, las artes, las guerras, las personalidades, las épocas, considerando la historia misma, no como mera suma de lo pasado, sin propia ordenación ni necesidad interior, sino como un organismo de precisa estructura y membración significativa, en cuyo desarrollo *el presente accidental* del espectador no constituye una época aparte y el futuro no aparece como cosa informe e imprevisible.

Las culturas son organismos^[6]. La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es, morfológicamente, el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor. Esto, para la visión fáustica, no es una exigencia, sino una experiencia. Si queremos conocer la forma interna que por doquiera se repite, podemos valernos del método que ha elaborado hace tiempo la morfología comparada de las plantas y los animales^[7]. El contenido de toda historia humana se agota en el seno de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan, se dan sombra y se oprimen unas a otras. Y si hacemos desfilar ante el espíritu las formas de esas culturas, que hasta ahora han permanecido escondidas bajo el manto de una «historia de la humanidad», concebida como trivial sucesión de hechos, conseguiremos, sin duda, descubrir en su pureza y esencia la protoforma *de toda cultura*, que, como ideal, sirve de fundamento a todas las culturas *particulares*.

Distingo por una parte la *idea* de una cultura, esto es, el conjunto de sus interiores posibilidades, y, por otra parte, la *manifestación* sensible de esa cultura en el cuadro de la historia, esto es, su realización cumplida. Es la misma relación que mantiene el alma con el cuerpo vivo, su *expresión* en el mundo luminoso de nuestros ojos. La historia de una cultura es la realización progresiva de sus posibilidades. El cumplimiento equivale al término. En la misma relación se halla el alma apolínea — que quizá algunos de nosotros puedan *sentir* y *vivir* de nuevo— con su desenvolvimiento en la realidad, es decir, con ese conjunto que se llama «Antigüedad», cuyos restos, accesibles a la contemplación y al estudio inteligente investigan el arqueólogo, el filólogo, el esteta, el historiador.

La cultura es el *protofenómeno* de toda la historia universal, pasada y futura. Esta idea del protofenómeno, tan profunda como mal apreciada; esta idea que Goethe descubrió en su «naturaleza viviente», y que le sirvió de base para sus investigaciones morfológicas, debemos aplicarla aquí, en su sentido más exacto, a todas las formaciones de la historia humana, a las que han llegado a perfecta madurez como a

las fenecidas en flor, a las muertas a medio desarrollo como a las ahogadas en germen. Es este un método del sentimiento, no del análisis. «Lo más alto a que puede llegar el hombre es la admiración; y cuando el protofenómeno se la provoca, debe darse por satisfecho, que más arriba no puede subir; y no busque más, que aquí está el límite». Un protofenómeno es aquel en que se nos aparece en toda su pureza la idea del devenir. Goethe pudo contemplar claramente, con los ojos del espíritu, la idea de la *protoplanta* en la figura de una planta cualquiera, hija del azar y hasta de una planta posible. Su gran descubrimiento del *os intermaxillare* se funda en el *protofenómeno del tipo vertebrado*. En otros problemas, su punto de partida fue la disposición geológica de las capas, o la hoja como *protoforma* de todos los órganos vegetales, o la metamorfosis de las plantas como imagen primaria de todo producirse orgánico. «La misma ley podrá aplicarse a los demás seres vivientes», escribía desde Nápoles a Herder, al comunicarle su descubrimiento. Era esta una visión de las cosas que habría sido entendida por Leibniz. El siglo de Darwin ha permanecido alejado de este punto de vista.

Pero aún falta una concepción de la historia que esté totalmente libre de los métodos darwinistas, es decir, de la física sistemática, de la física edificada sobre el principio de la causalidad. Nunca se ha hablado todavía de una fisiognómica rigurosa y clara, perfectamente consciente de sus recursos y de sus límites. Sus métodos estaban aún por descubrir. Este es el gran problema del siglo xx: poner cuidadosamente de manifiesto la estructura de las unidades orgánicas, por las cuales y en las cuales se desenvuelve la historia universal; distinguir lo que morfológicamente es necesario y esencial de aquello que solo es contingente; comprender la *expresión*, el *cariz* de los acontecimientos, e interpretar su lenguaje.

7

Una masa inabarcable de seres humanos, un torrente sin orillas, que nace en el pasado sombrío, allá donde nuestro sentimiento del tiempo pierde su eficacia ordenativa y la fantasía inquieta —o el terror— evoca la imagen de los períodos geológicos, para ocultar tras ella un enigma indescifrable, un torrente que va a perderse en un futuro tan negro e intemporal como el pasado; tal es el fondo sobre el que se destaca la imagen fáustica de la historia humana. El oleaje uniforme de las innumerables generaciones estremece la amplia superficie. Refulgentes destellos surcan los ámbitos. Inciertas luces se agitan temblorosas, enturbiando el claro espejo; se confunden, brillan y desaparecen. Las hemos llamado razas, pueblos, tribus. Reúnen una serie de generaciones en un limitado círculo de la superficie histórica, y cuando se extingue en ellas la fuerza creadora —fuerza muy variable, que prefija a esos fenómenos una duración y plasticidad también muy variables— se extinguen

asimismo los caracteres fisiognómicos, lingüísticos, espirituales, y la concreción histórica vuelve a disolverse en el caos de las generaciones. Arios, mongoles, germanos, celtas, partos, francos, cartagineses, bereberes, bantúes, son nombres que aplicamos a muy distintas formaciones de este orden.

Sobre esta superficie describen las grandes culturas sus círculos majestuosos^[8]. Emergen de pronto, extienden a lo lejos sus magníficas curvas, debilitanse luego y desaparecen. Y el espejo del agua sigue terso, solitario, adormecido.

Una cultura nace cuando un alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano; cuando una forma surge de lo informe; cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable. Florece entonces sobre el suelo de una comarca, al cual permanece adherida como planta. Una cultura muere cuando esa alma ha realizado la suma de sus posibilidades en forma de pueblos, lenguas, dogmas, artes, Estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva. Pero su existencia vivaz, esa serie de grandes épocas cuyo riguroso diseño señala el progresivo cumplimiento de su destino, es una lucha íntima, profunda, apasionada, por afirmar la idea contra las potencias del caos en lo exterior y contra la inconsciencia interior, adonde han ido estas a refugiarse coléricas. No solo el artista lucha contra la resistencia de la materia y el aniquilamiento de la idea. Toda cultura se halla en una profunda relación simbólica y casi mística con la extensión, con el espacio, en el cual y por el cual quiere realizarse. Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, la cultura se *anquilosa* y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en *civilización*. Esto es lo que sentimos y comprendemos en las palabras «egiptismo», «bizantinismo», «mandarinismo». Y el cadáver gigantesco, tronco seco y sin savia, puede permanecer erecto en el bosque siglos y siglos, alzando sus ramas muertas al cielo. Tal es el caso de China, de la India, del mundo del Islam. La civilización antigua de la época imperial se erguía gigantesca, con aparente riqueza y fuerza juvenil; pero, en realidad, lo que hacía era privar de aire y de luz a la joven cultura arábiga de Oriente^[9].

Este es el sentido de todas las *decadencias* en la historia: cumplimiento interior y exterior, acabamiento que inevitablemente sobreviene a toda cultura viva. La de más limpios contornos se halla ante nuestros ojos; es la «decadencia de la Antigüedad». Y ya hoy podemos rastrear claramente en nosotros y en torno a nosotros los primeros síntomas de la decadencia propia, de la «decadencia de Occidente», acontecimiento que por su transcurso y duración coincide plenamente con la decadencia de la Antigüedad y se sitúa en los primeros siglos del próximo milenio^[10].

Toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez. En el orto del románico y del gótico se manifiesta un alma joven, tímida, henchida de presentimientos, que llena el paisaje fáustico, desde la Provenza de los trovadores hasta la catedral de Hildesheim, bajo el obispo

Bernward. Sopla por estas comarcas un viento de primavera. «Las obras de la vieja arquitectura alemana —dice Goethe— son la flor de una situación extraordinaria. Ante el espectáculo inmediato de este florecimiento no cabe otra actitud que la admiración; pero quien sepa escudriñar en la secreta vida interior de las plantas, en la expansión de las fuerzas, en el desarrollo paulatino de los gérmenes, ese ve con otros ojos y sabe lo que ve...». Esta niñez del alma se expresa también, y con muy parecidos tonos, en el dórico de la época homérica, en el arte cristiano primitivo, esto es, arabigoprimitivo, y en las obras del Antiguo Imperio egipcio, que comienza con la IV dinastía. Una conciencia mística del universo entra aquí en lucha con todas las oscuridades, con todos los demonios que habitan en ella misma y en la naturaleza; el alma pelea contra el *pecado* y va poco a poco aproximándose a la expresión pura y luminosa de una existencia al fin lograda y comprendida. Cuando una cultura se acerca al mediodía de su vida, su lenguaje de formas, al fin conquistado, se hace cada vez más viril, más áspero, más continente, más saturado, más convencido y lleno del sentimiento de su propia fuerza, más claro en sus rasgos. En los comienzos, todo es aún vago, confuso, vacilante, lleno a un tiempo de anhelo y de terror pueriles. Considérese la ornamentación de las portadas en las iglesias romanicogóticas de Sajonia y del sur de Francia. Piénsese en las catacumbas cristianas, en los vasos de estilo *dipylon*. Pero luego, cuando ya el alma tiene conciencia de haber llegado a la plenitud de sus fuerzas plásticas —por ejemplo, en la época en que comienza el Imperio Medio, en el tiempo de los pisistrátidas, de Justiniano I, de la Contrarreforma—, entonces todos los detalles de la expresión aparecen seleccionados, rigurosos, medidos, llenos de admirable ligereza y como inevitables. Entonces surgen por doquiera esos momentos de brillante perfección, en que se producen la cabeza de Amenemeht III (la esfinge del hicsu de Tanis), la bóveda de Santa Sofía, los cuadros del Tiziano. Luego vienen ya otras obras más tiernas, casi quebradizas, acariciadas por las suaves melancolías del otoño: la Afrodita de Cnido, las *Corés* del Erecteón, los arabescos de los arcos de herradura, el torreón de Dresde, Watteau, Mozart. Por último, en la senectud de la civilización incipiente extinguese el fuego del alma. La fuerza, que declina, se atreve aún, con éxito mediano —es el clasicismo que encontramos en toda cultura moribunda—, a acometer una creación magna; el alma piensa otra vez —es el romanticismo—, con melancólica añoranza, en su niñez pasada. Al fin, rendida, hastiada y fría, pierde el gozo de vivir y anhela —como en la época romana— alejarse de la luz milenaria y sumergirse de nuevo en la negrura mística de los estadios primitivos, en el seno materno, en la tumba. Este es el encanto de la «segunda religiosidad»^[11] que los cultos de Isis, Mitra y el Sol ejercían sobre los antiguos en su postrimería; esos mismos cultos que un alma nueva, en Oriente, había inventado como primera manifestación angustiosa y ensoñada de su existencia en este mundo y había llenado de inédita intimidad.

Cuando hablamos del *hábito*^[12] de una planta nos referimos a su peculiar modo de manifestarse exteriormente, al carácter, al curso y a la duración de su paso por el mundo luminoso de nuestros ojos; carácter por el cual cada una de sus partes, y en cada una de sus épocas, se distingue de los ejemplares de las demás especies. Aplicaré a los grandes organismos de la historia este concepto, que es muy importante para la fisiognómica; hablaré, pues, del hábito de la cultura, de la historia o de la espiritualidad india, egipcia, antigua. El *concepto de estilo* ha querido expresar siempre cierto sentimiento indefinido de esta peculiaridad, y cuando se habla del estilo religioso, espiritual, político, social, económico, de una cultura y, en general, del *estilo de un alma*, no se hace otra cosa que aclararlo y profundizarlo. Ese hábito de la existencia en el espacio, que en el individuo humano se extiende a sus sentimientos, a sus pensamientos, a sus ademanes, a sus acciones, comprende, en la existencia de las culturas, la integridad de cuanto es expresión superior de la vida: preferencia por determinadas artes —plástica escultórica, pintura al fresco entre los helenos, contrapunto, pintura al óleo entre los occidentales—, la decidida negativa a admitir otras —la plástica rechazada por los árabes—, la inclinación al esoterismo —indios—, o a la popularidad —antiguos—, a la oratoria —antiguos—, o a la escritura —China y Occidente—, las formas de comunicación espiritual, los tiempos de la indumentaria, las administraciones, las comunicaciones, las fórmulas de cortesía. Todas las grandes personalidades de la Antigüedad constituyen un grupo, cuyo hábito anímico^[13] es bien diferente del de los grandes hombres del grupo árabe u occidental. Si comparamos a Goethe o a Rafael mismos con los antiguos, tendremos que agrupar en seguida en una misma familia a Heráclito, Sófocles, Platón, Alcibíades, Temístocles, Horacio, Tiberio. Toda gran ciudad antigua, desde la Siracusa de Hierón hasta la Roma imperial, es la encarnación, el símbolo de uno y el mismo sentimiento de la vida; y por su diseño, por sus calles, por la lengua que nos hablan sus edificios públicos y privados, por el tipo de sus plazas, patios, callejuelas y fachadas, por sus colores, sus rumores, su movimiento y el espíritu de sus noches, se distingue estrictamente del grupo de las grandes ciudades indias, árabes u occidentales. En Granada, conquista reciente de los cristianos, quedó flotando durante mucho tiempo el alma de las ciudades árabes, Bagdad, El Cairo, cuando ya el Madrid de Felipe II tenía todas las características fisiognómicas de las ciudades modernas, Berlín, Londres y París. Hay un alto simbolismo en todos esos rasgos distintivos; piénsese en la afición de los occidentales a las perspectivas y calles en línea recta, cual se manifiesta en la traza poderosa de los Campos Elíseos, desde el Louvre, o en la plaza de San Pedro; en cambio, recuérdese la casi premeditada confusión y estrechez de la vía Sacra, del foro romano, de la Acrópolis, con su distribución asimétrica y sin perspectiva. La estructura de las ciudades, ya sea por un impulso oscuro, como en el

gótico, ya conscientemente, como desde Alejandro y Napoleón, reproduce el principio de la matemática leibniziana del espacio infinito o el de la euclidiana de los cuerpos aislados^[14].

Entre los elementos que constituyen el *hábito* de un grupo de organismos debemos incluir cierta *duración de su vida* y cierto *compás* en su evolución. Estos conceptos no pueden faltar en una teoría de las estructuras históricas. El ritmo de la existencia antigua era diferente del de la egipcia o árabe. Puede decirse que el espíritu helenicorromano ejecuta un andante y el espíritu fáustico un alegre con brío. El concepto de lo que dura la vida de un hombre, de una mariposa, de un roble o de una hierba, tiene un valor determinado independiente de las contingencias del sino individual. Diez años son en la vida de los hombres un trecho que significa aproximadamente lo mismo para todos; la metamorfosis de los insectos en algunos casos se verifica en un número de días exactamente prefijado. Los romanos asociaban a sus conceptos de *pueritia*, *adolescentia*, *juventus*, *virilitas*, *senectus*, una representación casi matemática. La biología del futuro hallará, sin duda, en esta duración *prefijada* de las especies y los géneros —en oposición al darwinismo y excluyendo radicalmente todos los temas finalistas y causales para explicar el origen de las especies— la base para una nueva posición del problema^[15]. Lo que dura una generación —de cualesquiera seres— tiene una significación casi mística. Estas relaciones pueden aplicarse también a las culturas, en un sentido que nadie, hasta ahora, ha sospechado. *Toda cultura, toda época primitiva, todo florecimiento, toda decadencia, y cada una de sus fases y períodos necesarios, posee una duración fija, siempre la misma, y que siempre se repite con la insistencia de un símbolo.* En este libro hemos de renunciar a descubrir ese mundo de misteriosas conexiones; pero los hechos que en el transcurso de la exposición aparecerán cada vez más luminosos, podrán manifestar lo que aquí no digo. ¿Qué significan esos períodos de cincuenta años que en todas las culturas constituyen el ritmo del acontecer político, espiritual, artístico?^[16] ¿Qué significan esos períodos de trescientos años que duran el barroco, el jónico, las grandes matemáticas, la plástica ática, el mosaico, el contrapunto, la mecánica de Galileo? ¿Qué significa esa duración *ideal* de un milenio que tiene una cultura, comparada con la del individuo, «cuya vida dura unos setenta años»?

Así como las hojas, las flores, las ramas, los frutos expresan por su aspecto, forma y posición, una determinada especie vegetal, así también las formaciones religiosas, científicas, políticas, económicas, expresan una cultura. Lo que para la individualidad de Goethe significan la serie de sus varias manifestaciones el *Fausto*, en la *Teoría de los colores* en *El zorro Reinecke*, en el *Tasso*, en el *Werther*, en el *Viaje a Italia*, en el amor a Federica, en el *Diván* y en las *Elegías romanas*, eso mismo significan, para la individualidad de la cultura antigua las guerras médicas, la tragedia ática, la *polis*, el movimiento dionisiaco, la tiranía, la columna jónica, la geometría de Euclides, la legión romana, los combates de gladiadores y el *panem et circenses* de la época imperial.

En este sentido la existencia de todo individuo algo significativo reproduce, con profunda necesidad, todas las épocas de la cultura a que pertenece. En cada uno de nosotros despierta la vida interior —momento decisivo a partir del cual sabe uno que tiene un yo— en el punto y manera en que antaño despertó el alma de la cultura toda. Cada uno de nosotros, hombres de Occidente, revive de niño, en los ensueños despiertos y en los juegos infantiles, su época gótica, su catedral, su castillo, su leyenda heroica, el *Dieu le veut* de las Cruzadas y el dolor del mozo Parsifal. Todos los muchachos griegos tuvieron su edad homérica y su Maratón. En el *Werther*, de Goethe, imagen de una juventud que todo hombre fáustico, pero ninguno antiguo, conoce, resurge el tiempo de Petrarca y de los *minnesänger*. Cuando Goethe bosquejó su primer *Fausto*, era Parzival. Cuando terminó la primera parte, era Hamlet. Solo en la segunda parte fue ya el hombre de mundo del siglo XIX, que comprendía a Byron. La senectud misma de la Antigüedad, esos caprichosos e infecundos siglos del helenismo final, esa «segunda niñez» de una inteligencia cansada y desengañada, puede estudiarse en pequeño en más de uno de los grandes ancianos de la Antigüedad. En *Las bacantes*, de Eurípides, se anticipa no poco de aquella vitalidad que luego se manifiesta en la época imperial; en el *Timeo*, de Platón, puede vislumbrarse algo de aquel sincretismo religioso que aparece en esa misma época imperial. Y el segundo *Fausto*, de Goethe, como el *Parsifal*, de Wagner, nos indica de antemano la forma que ha de tener *nuestra* alma en los próximos, últimos, siglos creadores.

La biología llama *homología de los órganos* a su equivalencia *morfológica*, por oposición a la *analogía de los órganos*, con que designa la equivalencia *funcional*. Goethe ha forjado aquel concepto importantísimo y tan fecundo, que le condujo a descubrir en el hombre el *os intermaxillare*; Owen le ha dado una fórmula estrictamente científica. Introduzco también ese concepto en el método histórico.

Es sabido que a cada parte del cráneo humano corresponden exactamente otras partes de los vertebrados, hasta los peces; las aletas pectorales de los peces y los pies, las alas y las manos de los vertebrados terrestres son órganos homólogos, aun cuando hayan perdido hasta la más leve sombra de semejanza. Los pulmones de los vertebrados terrestres y la vejiga natatoria de los peces son *homólogos*; en cambio, los pulmones y las branquias^[17] son *análogos*, con respecto a su función. Se manifiesta en estas observaciones un talento morfológico profundo, adquirido por medio de una severa educación de la mirada y que la historiografía moderna, con sus comparaciones superficiales —Cristo con Buda, Arquímedes con Galileo, César con Wallenstein, las pequeñas ciudades alemanas con las griegas—, desconoce por completo. En el curso de este libro veremos a qué inauditas perspectivas puede llegar la visión histórica cuando se comprenda y se afine esta nueva y honda manera de concebir los fenómenos históricos. Son formaciones homólogas, para no citar otras muchas, la plástica griega y la música instrumental de Occidente, las pirámides de la IV dinastía y las catedrales góticas, el budismo indio y el estoicismo romano —el

budismo y el cristianismo no son *ni siquiera análogos*—, las épocas de los «Estados en lucha», en China, de los hicsos y de las guerras púnicas, la de Pericles y la de los omeyas, la del Rig-Veda, la de Plotino y la de Dante. Son homólogos el movimiento dionisiaco y el Renacimiento; en cambio, el movimiento dionisiaco y la Reforma son análogos. Para nosotros —Nietzsche lo ha sentido muy bien—, «Wagner compendia la Modernidad». *Por consiguiente*, tiene que haber algo correspondiente para la Modernidad «antigua». Es el arte de Pérgamo. Los cuadros sinópticos que van al principio de este libro pueden dar un concepto provisional de la fecundidad que atesora este punto de vista.

De la homología de los fenómenos históricos se deriva un concepto completamente nuevo. Llamo *correspondientes* a dos hechos históricos que, cada uno en su cultura, se producen en la misma —relativa— posición y tienen, por lo tanto, una significación exactamente pareja. Ya se ha visto cómo el desarrollo de la matemática antigua y el de la occidental se verifican con entera congruencia. Hubiéramos podido citar como *correspondientes* a Pitágoras y Descartes, a Arquitas y Laplace, a Arquímedes y Gauss. *Se corresponden* el nacimiento del jónico y el del barroco. Polignoto y Rembrandt, Policeto y Bach son también *correspondientes*. Con exacta correspondencia se presenta en todas las culturas su Reforma, su puritanismo y, sobre todo, el momento en que la cultura pasa a ser civilización. En la Antigüedad ese momento va unido a los nombres de Filipo y Alejandro; en el Occidente, el suceso correspondiente aparece bajo la forma de la Revolución y Napoleón. Alejandría, Bagdad y Washington fueron construidas en épocas correspondientes^[18]. Se corresponden la moneda antigua y nuestra contabilidad por partida doble, la primera tiranía y la Fronda, Augusto y Chi Hoang-ti, Aníbal y la guerra mundial.

Espero demostrar que, sin excepción, todas las grandes creaciones y formas de la religión, del arte, de la política, de la sociedad, de la economía, de la ciencia, en todas las culturas, nacen, llegan a su plenitud y se extinguen, en épocas *correspondientes*; que la estructura interna de cualquiera de ellas coincide exactamente con la de todas las demás; que no hay en el cuadro histórico de una cultura *un solo* fenómeno de honda significación fisiognómica cuyo correlato no pueda encontrarse en las demás culturas, en una forma característica y en un punto determinado. Desde luego, para comprender esa homología de dos fenómenos, hace falta profundizar y no dejarse seducir por el aspecto del primer plano; y esa profundidad, esa distancia del objeto, es justamente lo que más ha faltado hasta ahora en los historiadores, que no hubieran podido ni soñar siquiera con que el protestantismo hallase su correlato en el movimiento dionisiaco, y el puritanismo inglés de Occidente correspondiese al Islam del mundo árabe.

Vistas así las cosas, se ofrece una posibilidad que supera todas las ambiciones de nuestra historiografía, la cual se ha limitado, en lo esencial, a ensartar uno tras otro los hechos conocidos del pasado. Me refiero a la posibilidad de avanzar más allá del presente, más allá de los límites de la investigación, y predecir la forma, la duración,

el ritmo, el sentido, el resultado de las fases históricas que *aún no* han transcurrido; me refiero también a la posibilidad de reconstruir épocas pretéritas, muy remotas y desconocidas, culturas enteras del pasado, por medio de las conexiones morfológicas. Este método, en cierto modo, se parece al de la paleontología, que, por el examen de un pedazo de cráneo, infiere datos seguros sobre el esqueleto y la especie a que el ejemplar pertenece.

Si suponemos que el historiador sabe compenetrarse con el ritmo fisiognómico, le será posible, interpretando detalles sueltos de la ornamentación, de la construcción, de la escritura, o datos aislados de índole política, económica, religiosa, reconstruir los rasgos orgánicos fundamentales, el cuadro histórico, durante siglos enteros. Ciertas particularidades de las formas artísticas le permitirán, por ejemplo, inferir la forma política contemporánea, y los principios matemáticos le darán a conocer acaso el carácter de la economía de la misma época. Este método está orientado verdaderamente en el sentido de Goethe, como que se funda en la idea del *protofenómeno*; la morfología comparativa de los animales y las plantas lo emplea habitualmente, aunque en esferas limitadas; pero puede aplicarse también a la historia, en proporciones que nadie ha vislumbrado aún.

II

LA IDEA DEL SINO Y EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

9

Estas consideraciones nos descubren, en fin, una oposición que nos proporciona la clave de uno de los más viejos y más grandes problemas de la humanidad. Con ella podemos ahora abordar ese problema y aun resolverlo, si es que esta palabra encierra algún sentido. Me refiero a la oposición entre la *idea del sino* y el *principio de causalidad*; oposición que hasta hoy nadie ha conocido, en su necesidad profunda, en esa necesidad que da al mundo sus formas.

El que comprenda bien el sentido en que se puede decir que el alma es la *idea de una existencia*, comprenderá asimismo que en el alma ha de residir la *certidumbre de un sino*, y que la vida misma —que he llamado la forma de realizarse la posibilidad— debemos sentirla como orientada en una dirección, como irrevocable y regida por un sino. Este sentimiento del sino despunta confuso y angustioso en el hombre primitivo; luego ya aparece claro y reducido a la fórmula de una *concepción del mundo*, en el hombre de las culturas superiores, aun cuando solo es comunicable por medio del arte y de la religión y nunca por demostraciones y conceptos.

En todo idioma culto hay un cierto número de palabras que permanecen envueltas en un profundo misterio: «hado», «fatalidad», «azar», «predestinación», «destino». No hay hipótesis, no hay ciencia que pueda expresar la emoción que se apodera de nosotros cuando nos sumergimos en el sonido y significación de dichos vocablos. Son símbolos y no conceptos. Constituyen el centro de gravedad de esa imagen del mundo que he llamado el universo como historia, a distinción del universo como naturaleza. La idea del sino requiere experiencia de la vida, no experiencia científica; vigor intuitivo, no cálculo; profundidad, no ingenio. Hay una *lógica orgánica*, una lógica instintiva de la vida, segura como un ensueño y opuesta a la lógica de lo *inorgánico*, de la inteligencia, de lo intelectual. Hay una lógica de la dirección, opuesta a la lógica de la extensión. Ningún filósofo sistemático, ningún Kant, ningún Aristóteles ha sabido tratarla. Estos pensadores nos han hablado de juicio, de percepción, de atención, de recuerdo; pero nada nos han dicho de lo que hay en las palabras «esperanza», «ventura», «desesperación», «arrepentimiento», «devoción», «obstinación». El que busque aquí, en lo viviente, premisas y consecuencias; el que crea que conocer el íntimo sentido de la vida equivale a fatalismo y predestinación,

no sabe lo que esto significa, y confunde la experiencia íntima con la rigidez de lo desconocido y de lo cognoscible. Causalidad es lo que el entendimiento concibe, lo legal, lo expresable, la forma misma de nuestra vigilia inteligente. La palabra «sino» alude, en cambio, a una inefable certidumbre interna. La esencia de lo mecánico queda expuesta claramente en un sistema físico o gnoseológico, en un cálculo matemático, en un análisis por conceptos. Pero la idea del sino no puede comunicarse más que por medios artísticos, como el retrato, la tragedia, la música. La causalidad exige una *diferenciación*, es decir, una destrucción; el sino es una *creación*. Por eso el sino se refiere a la vida, y la causalidad a la muerte.

En la idea del sino se revela el anhelo cósmico que atormenta a un alma, su ansia de luz, de ascensión, de cumplimiento, su afán de realizar el propio destino. A ningún hombre le falta por completo la idea del sino. El hombre de las postrimerías, el desarraigado habitante de las grandes ciudades, con su sentido práctico de los hechos, con la coacción que su intelecto mecánico ejerce sobre su visión primitiva, suele perderla de vista, hasta que en una hora profunda resurge ante sus ojos, con una terrible claridad que aniquila todo el causalismo superficial del universo. El mundo, considerado como sistema de conexiones causales, aparece tardía y raramente, solo en el intelecto enérgico de las culturas superiores, como una adquisición más firme, pero, en cierto modo, más artificial. Causalidad equivale a ley. No hay más leyes que las causales. Pero así como el nexo causal es, según Kant, un *principio necesario del pensamiento vigilante, la forma básica de su relación con el mundo*, así también las palabras «sino», «predestinación», «destino», expresan un *principio necesario de la vida*. La historia real tiene un sino y no leyes. Se puede prever el futuro; la mirada puede penetrar profundamente en los arcanos del futuro; pero no es posible calcularlo. Hay un ritmo fisiognómico, la facultad de leer toda una vida en un rostro y la historia de pueblos enteros en el cuadro de una época. Pero esa facultad es involuntaria, irreducible a un «sistema», alejada infinitamente de toda «causa» y «efecto».

El que conciba el mundo sensible de manera sistemática y no fisiognómica, el que se lo apropie por medio de experiencias *causales*, creará necesariamente que comprende toda vida desde el punto de vista de la causa y el efecto, esto es, sin dirección interna, sin misterio. Pero el que, como Goethe y como casi todos los hombres, en casi todos los momentos de su existencia, deje que el mundo circundante impresione sus sentidos y se asimile la totalidad de esa impresión; el que sienta lo producido como un producirse y le arranque al universo la rígida máscara de la causalidad; el que no retuerza su mente en reflexiones lógicas, ese comprende al punto el enigma del *tiempo*; para él el tiempo ya no es ni un concepto, ni una «forma», ni una dimensión, sino algo que se siente en la intimidad personal con profunda certidumbre; para él el tiempo es el mismo sino; y su dirección, su *irreversibilidad*, su vitalidad, le aparecen ahora como el sentido del universo en su aspecto histórico. *El sino es a la causalidad como el tiempo al espacio.*

En las dos *posibles* imágenes del mundo, en la *historia* y en la *naturaleza*, en la *fisonomía de todo el producirse* y en el *sistema de todo lo producido*, imperan, pues, el sino o la causalidad. Existe entre ellos la misma diferencia que entre el sentimiento vital y el conocimiento. Cada uno es el punto de partida de un mundo *perfecto, concluso*, pero que no es el *único* posible.

Mas el producirse es el fundamento de lo producido, y consiguientemente la íntima y segura *sensación* de un sino sirve de base al *conocimiento* de las causas y los efectos. La causalidad es —si se me permite la expresión— el sino realizado, transformado en cosa inorgánica, petrificado en las formas del entendimiento. El sino —junto al cual han pasado silenciosos todos los constructores de sistemas intelectualistas, como Kant, porque les era imposible captar lo viviente en sus abstracciones privadas de vida— reside más allá y fuera de toda concepción naturalista. Pero siendo lo primario, es él quien da al principio de causalidad, principio muerto y rígido, la posibilidad —historicovital— de aparecer como la forma y complexión de un pensamiento tiránico, en las culturas muy desarrolladas. La existencia del alma antigua es la *condición* sin la cual no se hubiera producido el método de Demócrito; la existencia del alma fáustica es la condición del de Newton. Y cabe muy bien imaginar que ambas culturas hubiesen permanecido sin física de estilo propio, pero no que ambos sistemas físicos existan sin el fundamento de esas culturas.

Se comprende, pues, en qué sentido el producirse y el producto, la dirección y la extensión, se implican y subordinan mutuamente, según que nuestra imagen del universo sea histórica o naturalista. Si la «historia» es, en efecto, aquella manera de concebir el universo que consiste en comprenderlo todo subordinado al producto de producirse, lo mismo ocurrirá con los resultados de la investigación física. Y en realidad, ante la mirada del historiador, no hay más que *historia de la física*. Quiso el sino que los descubrimientos del oxígeno, de Neptuno, de la gravitación, del análisis espectral, aconteciesen precisamente en cierto modo y en cierto momento. Quiso el sino que la teoría flogística, la teoría ondulatoria de la luz, la teoría cinética de los gases surgiesen, *en general*, como interpretaciones de ciertos hallazgos, es decir, como convicciones personales de algunos espíritus, aunque otras teorías —«exactas» o «falsas»— pudieron muy bien surgir en lugar de las citadas. Si tal opinión desaparece y tal otra, en cambio, orienta en cierta dirección el mundo de la física, ello es igualmente debido al sino, es efecto de la impresión producida por una vigorosa personalidad. Y hasta el naturalista nato habla del destino de un problema y de la historia de un descubrimiento. Recíprocamente: si la «naturaleza» es la concepción intelectual que aspira a incorporar el producirse a los productos, a igualar la dirección viviente con la extensión rígida, entonces la historia figurará, a lo sumo, en un capítulo de la teoría del conocimiento, y, realmente, así la hubiera concebido Kant si —lo que es aún más significativo— no la hubiese olvidado del todo en su sistema. Para Kant, como para todos los sistemáticos, la naturaleza es *el mundo*; cuando Kant

habla del tiempo, sin notar que el tiempo es *dirección*, irreversibilidad, demuestra, por lo que dice, que está hablando de la naturaleza, y no sospecha siquiera la posibilidad del otro mundo, del mundo histórico, que acaso era realmente imposible para él.

Pero la causalidad no tiene nada que ver con el tiempo. Esto, dicho ante un mundo de kantianos, que ni siquiera saben hasta qué punto lo son, parece hoy una enorme paradoja. Empero, en todas las fórmulas de la física occidental cabe distinguir *esencialmente* el *¿cómo?* del *¿cuánto tiempo?* Si consideramos profundamente la relación causal, veremos que se limita estrictamente a estatuir *que* algo sucede; pero sin decirnos *cuándo* sucede. El «efecto» tiene necesariamente que darse con la «causa». Pero la *distancia* entre ambos pertenece a otro orden; hállese en el comprender mismo, como momento de la vida, no en lo comprendido. La esencia de la extensión consiste en superar la dirección. El espacio contradice al tiempo, aun cuando, *en lo más profundo, este precede a aquel y le sirve de fundamento.* E igual prioridad recaba para sí mismo. Primero tenemos la idea del sino, y luego, por *contraposición* a ella, naciendo del terror, como ensayo de la conciencia vigilante para conjurar y vencer, en el mundo sensible, el término inevitable, la muerte, sobreviene el principio de causalidad, con el cual el terror vital intenta *defenderse* del sino, *fundando* frente a él *otro mundo distinto.* Tendiendo sobre su haz sensible la red de causas y efectos, elabora la persuasiva imagen de una *duración* intemporal y crea una *realidad* que vive envuelta en el *pathos* del pensamiento puro. Esta tendencia se manifiesta en un sentimiento que conocen muy bien todas las culturas avanzadas: que el saber da fuerza. Entiéndase: fuerza sobre el sino. El científico abstracto, el investigador de la naturaleza, el pensador sistemático, cuya existencia espiritual se funda en el principio de causalidad, es una encarnación tardía del *odio* inconsciente a las fuerzas del sino y de lo inconcebible. La «razón pura» niega todas las posibilidades que no residan en ella misma. Aquí aparece el pensamiento riguroso en eterna lucha contra el arte. Aquel se subleva; este se entrega. Un hombre como Kant se sentirá siempre superior a Beethoven, como el adulto se siente superior al niño; pero no podrá impedir que Beethoven aparte de sí la *Crítica de la razón pura*, considerándola como una mísera concepción del universo. El error de toda *teleología* —la teleología es el absurdo de los absurdos en la esfera de la ciencia pura— consiste en querer asimilarse el contenido *viviente* de todo conocimiento naturalista, y con él la vida misma, por medio de una causalidad invertida, pues el conocer supone un sujeto que conoce, y si el *contenido* de ese pensamiento es «naturaleza», en cambio el *acto* de pensar es «historia». La teleología es una caricatura de la idea del sino. Lo que Dante siente como su *destino*, el científico lo convierte en un *fin* de la vida. Tal es la tendencia característica y más profunda del darwinismo, concepción intelectual propia de las grandes urbes, en la más abstracta de todas las civilizaciones; tal es también la tendencia de la concepción materialista de la historia, que tiene *la misma* raíz que el darwinismo, y, como este, mata lo orgánico, el sino. Por eso el elemento

morfológico de la causalidad es un *principio*, mientras que el del sino es una *idea*; idea que no puede ser «conocida», descrita, definida, y sí solo sentida y vivida interiormente, idea que, o no se concibe jamás, o arraiga en el alma con plena certidumbre, como le sucede al hombre primitivo, y, en las postrimerías, a todos los hombres verdaderamente significativos, a los creyentes, a los amantes, a los artistas, a los poetas.

Y así aparece el sino como el modo de ser típico del *protofenómeno*. En el protofenómeno la idea viva del devenir se desenvuelve inmediatamente a los ojos del espíritu. Así, la idea del sino domina el cuadro cósmico de la historia, mientras que la causalidad, que caracteriza el modo de ser de los *objetos* e imprime al mundo de las sensaciones el carácter de *cosas*, *propiedades*, *relaciones* distintas y limitadas, constituye, como forma del entendimiento, el *álter ego* del intelecto, el mundo como naturaleza.

El problema de saber hasta dónde llega la validez de los nexos causales, en una imagen natural, o, lo que ya para nosotros es lo mismo, el problema de los sinos a que está sometida esa imagen de la naturaleza, nos aparecerá todavía más difícil si llegamos a la noción de que para el hombre primitivo, como para el niño, no existe un mundo circundante ordenado perfectamente según nexos causales rigurosos. Nosotros mismos, hombres de las postrimerías, cuya conciencia vigilante sufre la continua coacción de un pensamiento tiránico, afilado por el idioma; nosotros mismos, en los momentos de más esforzada atención —que son los únicos en que realmente poseemos una imagen física del mundo—, lo más que podemos *afirmar* es que ese orden mecánico está contenido en la realidad, incluso en los demás momentos que no son esos de atención esforzada. Ante la realidad, «vestidura viviente de Dios», nuestra conciencia vigilante adopta una actitud *fisiognómica*, y la adopta involuntariamente, fundándose en una profunda experiencia que asciende desde las fuentes mismas de la vida. Los rasgos *sistemáticos* son, en cambio, la expresión de un intelecto abstracto, separado de la *sensación*: son el medio de que nos valemos para reducir la imagen representativa de todos los tiempos y de todos los hombres a la imagen momentánea de una naturaleza que nosotros mismos hemos compuesto. Pero el modo de componer esa naturaleza tiene una historia en la que nosotros no podemos influir. No es efecto de una causa; es un sino.

10

Partiendo del sentimiento cósmico del anhelo y su expresión clara en la idea del sino, podemos plantearnos ahora el *problema del tiempo*. Expondremos brevemente su contenido, por lo que toca al tema del presente libro. La *palabra* «tiempo» evoca siempre algo muy personal, aquel elemento que al principio hemos designado con la

expresión *lo propio*, por sentirlo con certidumbre íntima opuesto a *lo extraño*, que se insinúa en el individuo con las impresiones y por las impresiones de la vida sensible. Lo propio, el sino, el tiempo, son expresiones que se refieren todas a una misma cosa.

El problema del tiempo, como el del sino, ha sido tratado con una falta absoluta de comprensión por todos los pensadores, que se han limitado a sistematizar lo producido. En la famosa teoría de Kant no se menciona la nota de *dirección*, tan característica del tiempo. Y nadie ha echado de menos las manifestaciones pertinentes a este punto. ¿Qué es, empero, el tiempo como simple transcurso? ¿Qué es el tiempo sin dirección? Todo ser vivo posee —en este punto es forzoso repetirse— *vida*, *dirección*, *instinto*, *voluntad*, una *movilidad* íntimamente emparentada con el anhelo, una movilidad que no tiene la menor relación con el «movimiento» físico. Lo viviente es indivisible, irreversible, singular; no puede repetirse y no hay nexo mecánico capaz de determinar su curso; todo lo cual constituye la esencia misma del sino. Y el «tiempo» —lo que *sentimos* realmente al oír este término, lo que la música expresa mejor que la palabra y la poesía mejor que la prosa— tiene, a diferencia del espacio muerto, ese carácter *orgánico*. Desaparece, pues, la posibilidad, admitida por Kant y otros pensadores, de someter el tiempo a una consideración gnoseológica, paralela a la del espacio. El espacio es un *concepto*. Pero la palabra *tiempo* indica algo inconcebible; es un símbolo sonoro; y quien le dé el trato científico de un concepto equivoca por completo su sentido. La misma voz *dirección*, que no cabe, sin embargo, sustituir por ninguna otra, puede inducirnos a error, por su contenido óptico. El concepto de vector que usa la física es una buena prueba de ello.

Para el hombre primitivo, la *palabra* «tiempo» no puede significar nada. El hombre primitivo vive sin necesidad de contraponer el término «tiempo» a ninguna otra cosa. Posee *tiempo*, pero nada *sabe* de él. En estado de vigilia tenemos toda conciencia del espacio *solamente* y no del tiempo. El espacio, en efecto, «existe», existe en y con nuestro mundo sensible. Cuando vivimos entregados al sueño, al instinto, a la intuición, a eso que se llama «sabiduría», es entonces el espacio un extenderse de las cosas, y solo en los momentos de esforzada atención es espacio el espacio, en el sentido estricto de la palabra. «El tiempo», en cambio, es un *descubrimiento* que no hacemos hasta que pensamos. Creamos el tiempo como representación o concepto, y mucho más tarde es cuando entrevemos que nosotros mismos, viendo, *somos el tiempo*^[19]. Solo la inteligencia cósmica de las culturas superiores, sometida a la impresión de la «naturaleza», que todo lo mecaniza, y dominada por la conciencia de una extensión rigurosamente ordenada, mensurable y concebible, dibuja la imagen espacial, el *fantasma* del tiempo^[20], para dar satisfacción a su necesidad de concebirlo todo, de medirlo y ordenarlo todo por causas y efectos. Y ese instinto, que muy pronto aparece en todas las culturas como señal de haber perdido la inocencia de la vida, crea, más allá del sentimiento verdadero de la vida, eso que todos los idiomas cultos llaman tiempo, eso que para el espíritu urbano se ha transformado en una magnitud *inorgánica*, tan errónea como

habitual. Pero si los fenómenos idénticos que llamamos extensión, límites y causalidad, significan un conjuro y encantamiento de las potencias extrañas por el alma —Goethe habla una vez de «el principio de ordenación inteligible, que llevamos en nosotros y que quisiéramos imprimir, como sello de nuestro poderío, sobre todo cuanto nos toca»—; si toda ley es una cadena con que el terror cósmico sujeta las insistentes impresiones del mundo sensible, una profunda defensa de la vida, entonces la concepción del tiempo consciente, en el sentido de una representación espacial, aparece como un momento posterior de esa misma actividad defensiva, como un nuevo intento de conjurar, por la fuerza del *concepto*, el enigma interior, tanto más insoportable cuanto mayor es el predominio del intelecto, que se le opone. Siempre hay algo de odio en el acto espiritual de recluir una cosa en la esfera y mundo formal de la medida y de la ley. *Matamos* lo viviente al incorporarlo al espacio; pues el espacio, sin vida, deja sin vida a cuanto a él se aproxima. Nacer es ya morir, y la plenitud es el término. Algo *muere* en la mujer cuando concibe. He aquí el fundamento del odio eterno de los sexos, que tiene su origen en el terror cósmico. El hombre, cuando engendra, aniquila algo, en un sentido muy profundo; por generación corpórea en el mundo sensible, por *conocimiento* en el mundo *espiritual*. Aun para Lutero tiene la voz «conocer» el sentido adjetivo de procreación sexual. Con el *saber* de la vida, que permaneció inaccesible a los animales, ha ido creciendo en poderío el saber de la muerte, hasta dominar por completo la conciencia humana vigilante. La *imagen* del tiempo ha convertido la realidad en cosa transitoria^[21].

La creación del simple *nombre* del tiempo fue una liberación que no tiene semejanza. Nombrar algo por su nombre significa adquirir poder sobre ellos: esta creencia forma parte esencialísima de la magia primitiva. Se conjuran las potencias adversas nombrándolas por su nombre. El enemigo queda quebrantado y aun muerto cuando con su nombre se verifican ciertas prácticas mágicas^[22]. Esta primitiva expresión del terror cósmico se conserva aún parcialmente en el afán de toda filosofía sistemática por reducir a conceptos o, si otra cosa no fuese posible, a meros nombres, lo incomprensible, lo que el espíritu no puede dominar. Basta darle a algo el nombre de «lo absoluto», para sentirse ya superior a ello. La «filosofía», el *amor* a la sabiduría, es, en realidad, la defensa contra lo inconcebible. Lo que nombramos, concebimos, medimos, queda sometido a nuestro poder y transformado en cosa rígida, hecho tabú^[23]. Digámoslo una vez más: «saber es poder». En esto se funda la distinción entre las concepciones realistas e idealistas del Universo, distinción que corresponde al doble sentido de la palabra «temor». Unas nacen del temor respetuoso; otras, del temor repulsivo ante lo inaccesible. Aquellas contemplan; estas quieren reducir, mecanizar el mundo y hacerlo inofensivo. Platón y Goethe acogen humildemente el misterio; Aristóteles y Kant quieren desenmascararlo, aniquilarlo. El ejemplo más profundo del sentido oculto, que yace en todo realismo, nos lo ofrece el problema del tiempo. La magia del concepto, conjura, aniquila lo que el tiempo tiene de inquietante, esto es, la vida misma.

Nada de lo que la filosofía, la psicología, la física «científicas» han dicho sobre el tiempo —creyendo contestar a la pregunta: ¿Qué es el tiempo?, pregunta que no hubiera debido hacer nunca— se refiere al misterio mismo, y sí solo a un fantasma de forma espacial, que *sustituye* al tiempo, y en el cual la dirección viviente, el sino, queda reemplazado por la representación interior de una *distancia*, representación que, por muy íntima que sea, siempre es la copia mecánica, mensurable, reversible, divisible, de algo que en realidad no puede ser copiado; es un tiempo que puede reducirse a fórmulas matemáticas como $\sqrt{t}$, t^2-t , que no excluyen la hipótesis de un tiempo cero y aun de tiempos negativos^[24]. Sin duda aquí no se tiene en cuenta para nada la esfera de la vida, del sino, del tiempo vivo, *histórico*. Se trata de un sistema de signos puramente intelectuales, que hacen abstracción incluso de la vida sensible. Póngase en cualquier texto filosófico o físico en lugar de «tiempo» la palabra «sino», y se verá en seguida a dónde ha ido a extraviarse la inteligencia, aislada de la sensación por el lenguaje, y se comprenderá que el grupo habitual «espacio y tiempo» es de todo punto insostenible. Todo lo que no sea vivido ni sentido, sino solamente *pensado*, toma necesariamente las propiedades del *espacio*. Así se explica que ningún filósofo sistemático haya conseguido nunca establecer una teoría del pasado y el futuro, voces simbólicas que viven rodeadas de misterios y van hacia la lejanía. En las explicaciones que Kant da del tiempo, esas palabras no aparecen; no se comprende, en efecto, cómo hubieran podido relacionarse con el tema de que Kant trata. Solo así resulta posible esa recíproca dependencia funcional en que ponemos el espacio y el tiempo, considerándolos como magnitudes del *mismo orden*; y, en efecto, ello se ve con suma claridad en el análisis cuatridimensional de los vectores^[25].

Ya Lagrange, en 1813, llamó a la mecánica una geometría de cuatro dimensiones, y ni el concepto newtoniano del tiempo, tan cuidadosamente definido como *tempus absolutum, sive duratio*, se sustrae a la *necesidad intelectual* de transformar lo viviente en extensión pura. En la filosofía antigua he encontrado la única característica profunda y respetuosa del tiempo. Hállase en san Agustín (*Confesiones*, XI, 14): «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio»^[26].

Cuando los filósofos modernos occidentales dicen —y todos emplean esta expresión— que las cosas están *en el tiempo*, como están en el espacio, y que nada puede «pensarse» «fuera» del espacio y del tiempo, no hacen sino imaginar una segunda espacialidad, que agregan a la espacialidad consuetudinaria. Pero esto es lo mismo que si dijéramos que la electricidad y la esperanza son las dos fuerzas del universo. Cuando Kant habla de «las dos formas» de la intuición, no hubiera debido olvidar que, si bien cabe entenderse científicamente acerca del espacio —aunque no *explicarlo* en el sentido habitual de la palabra, porque esto excede toda posibilidad científica—, en cambio, una consideración del mismo estilo acerca del tiempo está condenada a irremediable fracaso. El que lea la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos*, advertirá que Kant nos da una prueba minuciosa de la conexión que existe entre el espacio y la geometría, pero que evita cuidadosamente hacer otro tanto

para el tiempo y la aritmética, limitándose en esto a la *afirmativa*; y la constante analogía de los conceptos encubre este vacío, cuya *imposibilidad de llenar* hubiera puesto bien de manifiesto la inconsistencia del esquema. Frente al «dónde» y al «cómo», constituye el «cuándo» un mundo por sí; esta es la diferencia que separa la física de la metafísica. Espacio, objeto, número, concepto, causalidad, son nociones tan íntimamente afines, que es imposible —como lo demuestran innumerables fracasos sistemáticos— investigar una de ellas independientemente de las demás. La mecánica es una reproducción de la lógica, y recíprocamente. La imagen del pensamiento, cuya estructura nos describe la psicología, es una reproducción del mundo extenso, que estudia la física. Los conceptos y las cosas, las premisas y las causas, los raciocinios y los procesos, son representaciones tan perfectamente coincidentes, que precisamente los pensadores más abstractos no han podido resistir el encanto de exponer el «proceso» del pensamiento en forma gráfica y en cuadros sinópticos, es decir, en la forma del *espacio*; recuérdense las tablas de las categorías en Kant y en Aristóteles. Donde no hay esquema no hay filosofía; este es el prejuicio tácito de todos los sistemáticos profesionales frente a los «intuitivos», a quienes consideran como muy inferiores. Por eso a Kant le irritaba el estilo del pensamiento platónico, al que llamaba «arte de charlar abundantemente», y por eso hoy todavía el filósofo de cátedra guarda silencio sobre la filosofía de Goethe. Toda operación lógica *puede ser dibujada*. Todo sistema es un modo *geométrico* de obtener ideas. Por eso el tiempo no halla lugar en ningún «sistema» o, si lo halla, es pereciendo víctima del método.

Con esto queda refutado el error corriente que empareja el tiempo con la aritmética y el espacio con la geometría, estableciendo así entre ellos una relación hartamente trivial. No hubiera debido caer Kant en este error, pues de Schopenhauer no cabía esperar otra cosa, dada su falta de sentido matemático. El *acto vivo de contar* se halla realmente en cierta relación con el tiempo; por eso el número ha sido mezclado de continuo con el tiempo. Pero el contar, el numerar no es un número, como el dibujar no es un dibujo. Contar y dibujar son un producirse; los números y los dibujos son productos. Kant y los demás han visto allí el acto vivo: el contar, y aquí su resultado, las relaciones formales de la figura ya hecha. Aquel pertenece a la esfera de la vida y del tiempo; este, a la de la extensión y causalidad. El *contar* forma parte de la lógica orgánica; *lo que yo cuento* forma parte de la lógica inorgánica. Toda la matemática o, dicho en términos populares, la aritmética y la geometría, contestan ambas al *cómo* y al *qué*, es decir, al problema del orden *natural* de las cosas. Pero frente a este se plantea el problema del *cuándo*, el problema específicamente *histórico*, el problema del sino, del futuro, del pasado. Todo esto está implícito en la palabra *cronología*, que el hombre ingenuo entiende con claridad perfecta.

No hay oposición entre la aritmética y la geometría^[27]. Todas las especies de número —como habrá demostrado el primer capítulo— forman parte de la extensión, de lo «producido», bien como magnitud euclidiana, bien como función analítica. ¿En

cuál de las dos ciencias, la aritmética o la geometría, habríamos de colocar las funciones ciclométricas, el teorema del binomio, las superficies de Riemann, la teoría de los grupos? El esquema de Kant estaba ya refutado por Euler y D'Alembert mucho antes de que lo inventara su autor; y solo la poca familiaridad de los filósofos modernos con las matemáticas —muy en oposición a Descartes, Pascal y Leibniz, que crearon la matemática de su tiempo sacándola de su filosofía— es culpable de que se hayan extendido casi sin contradicción esas opiniones de ignaros sobre la relación del «tiempo» con la «aritmética». En verdad, la matemática no tiene un solo punto de contacto con el devenir viviente. Newton, que además de matemático era un excelente filósofo, creyó, fundándose en profundas razones, que había logrado captar el problema del devenir, esto es, el problema del tiempo, en el principio de su cálculo diferencial (cálculo de fluxiones), concepción que desde luego es mucho más fina que la de Kant; sin embargo, esa creencia ha resultado insostenible aunque encuentra hoy todavía partidarios. En el origen de la teoría newtoniana de las fluxiones tuvo un papel decisivo el problema metafísico del movimiento. Pero desde que Weierstrass ha demostrado que hay funciones continuas que no pueden ser diferenciadas sino en parte, e incluso que no pueden serlo en absoluto, queda liquidado para siempre este ensayo, que es el más profundo que se ha hecho para resolver matemáticamente el problema del tiempo.

11

El tiempo es un contraconcepto del espacio. De igual manera, el concepto de vida —no el hecho de la vida— ha nacido por oposición al pensamiento, y el concepto de nacimiento, de creación —no el hecho de nacer— ha surgido por oposición a la muerte^[28]. Esto pertenece a la esencia profunda de toda conciencia vigilante. Así como la impresión sensible no se nota hasta que se destaca sobre otra impresión diferente, así también toda especie de intelección, siendo propiamente una actividad crítica, solo es posible cuando se forma un concepto nuevo, contrapuesto a otro concepto anterior, o cuando adquiere realidad una pareja de conceptos interiormente opuestos, que se separan, por decirlo así, uno de otro. No hay duda de que —como se ha creído desde hace tiempo— todas las voces primarias del idioma, bien designen cosas, bien propiedades, han surgido por parejas. Pero más tarde, y aun hoy, toda nueva palabra recibe su contenido por contraposición a otra. La inteligencia, dirigida por el lenguaje, e incapaz de incorporar a su mundo de formas la íntima certidumbre del sino, ha creado el «tiempo» como lo contrario del espacio. Si no, no tendríamos ni la palabra «tiempo» ni lo que esta palabra contiene. Y estas formaciones llegan hasta el punto de que el estilo «antiguo» de la extensión produjo un concepto de tiempo que es típico de la antigüedad y que se distingue del tiempo indio, chino u occidental tan

exactamente como se distinguen las nociones del espacio en todas esas culturas.

Por este motivo, el concepto de forma artística —que es igualmente un «contraconcepto»— no pudo aparecer hasta que los hombres tuvieron conciencia de un «contenido» en las creaciones artísticas, es decir, cuando el lenguaje expresivo del arte, con todos sus efectos, hubo cesado de ser algo enteramente natural y evidente, como sucedía, sin duda alguna, en el tiempo de las pirámides, de los castillos micenianos y de las catedrales góticas. Entonces la atención se posa súbitamente sobre la producción de las obras, y para la pupila inteligente se separan en todo arte vivo el aspecto causal y el aspecto fatal (el sino).

En las obras que nos revelan el hombre *todo*, el sentido integral de la existencia, aparecen contiguos, aunque siempre distintos, el terror y el anhelo. Al terror, a la causalidad mecánica, pertenece todo el aspecto del arte al que podríamos llamar tabú: el tesoro de motivos, formado en la severidad de las escuelas, en el largo aprendizaje del oficio, cuidadosamente conservado y fielmente transmitido, todo lo que es concepto, todo lo que puede aprehenderse, *contarse*, toda la *lógica* del color, de la línea, del sonido, de la estructura, del orden, todo eso, en suma, que constituye la «lengua materna» de los buenos maestros y de las grandes épocas. Lo otro, empero, lo que, como dirección, se opone a la extensión; lo que es evolución y sino de un arte, en contraposición a las premisas y consecuencias que forman la trama de su lenguaje de formas, aparece y se manifiesta como «genio», es decir, esa potencia plástica personal, esa pasión creadora, esa profundidad y riqueza que en los artistas, considerados *individualmente*, se diferencia del simple dominio de la forma, y se presenta también como superabundancia en la capacidad de la raza, que es la que da lugar a que se desarrollen o decaigan artes enteras. Este otro aspecto del arte al que podríamos llamar tótem, es la causa de que, a pesar de lo que diga la estética, no exista un arte intemporal que sea el único verdadero, sino una *historia* del arte, que, como todo lo viviente, tiene el carácter de la irreversibilidad^[29].

Por eso la gran arquitectura, que es la única de entre las artes que trabaja sobre el elemento mismo de lo extraño, de lo que infunde terror, de lo puramente extenso, la *piedra*, es también naturalmente el primer arte que aparece en todas las culturas; es el arte que más tiene de matemático. Después, paso a paso, va dejando el primer puesto a las artes urbanas particulares, la estatua, el cuadro, la composición musical, que emplean medios formales más profanos. Miguel Ángel, que es, de todos los artistas de Occidente, el que más ha sufrido bajo la garra opresora del terror cósmico, es también el único de los maestros del Renacimiento que no pudo librarse jamás de la tendencia arquitectónica. Pintaba como si las superficies cromáticas fuesen piedra, producto rígido y *odiado*. Su modo de trabajar era una lucha dura contra las potencias cósmicas enemigas, que se le aparecían bajo la forma del material. En cambio, para Leonardo, el *anhelante*, eran los colores como una espontánea encarnación del alma. En todos los problemas de la gran arquitectura se manifiesta una implacable lógica mecánica y hasta una matemática; en las columnatas antiguas aparece la relación

euclidiana de *carga y sostén*; en las arcadas góticas, cuyo carácter es «analítico», la relación dinámica de *fuerza y masa*. La tradición constructiva, que ha habido aquí como allí, y sin la cual no se concibe la arquitectura egipcia —se desarrolla en todos los períodos primitivos para desaparecer regularmente en el curso de los períodos posteriores—, contiene la suma de esa lógica de la extensión. Pero el simbolismo de la dirección, del sino, trasciende de toda la «técnica» de las artes mayores; y apenas es accesible a la estética formal. Ese simbolismo del sino se manifiesta, por ejemplo, en la contradicción —que siempre fue sentida y que nadie supo nunca interpretar claramente, ni Lessing ni Hebbel— entre la tragedia antigua y la occidental; en esa *sucesión* de escenas que vemos en los relieves más viejos de Egipto; en la ordenación *por series* de las estatuas, esfinges y salas del arte egipcio; en la elección —no en el trato— del material, desde la más dura diorita que afirma el futuro hasta la madera más blanda que lo niega; en el nacimiento y muerte de las artes particulares —no en su lenguaje de formas—, la victoria del arabesco sobre la plástica de la época cristiana primitiva, el retroceso de la pintura al óleo, de la época barroca, ante la música de cámara; en las intenciones, tan diferentes, de las estatuas egipcias, chinas y antiguas. Nada de esto depende de la capacidad del artista, sino de una forzosidad íntima. Por eso, ni la matemática ni el pensamiento abstracto, sino las artes mayores, que son las hermanas de la religión, nos dan la clave para descifrar el problema del tiempo, que *solo* puede comprenderse en el terreno de la historia.

12

El sentido que le hemos dado aquí a la cultura, como protofenómeno, y al sino, como lógica orgánica de la existencia, implica que cada cultura deberá tener su *propia* idea del sino; es más: esta consecuencia ya va incluida en el sentimiento de que toda cultura superior es la realización y la forma de un alma única y determinada. Lo que nosotros llamamos predestinación, azar, providencia, sino; lo que el hombre antiguo llamaba *némesis*, *ananké*, *tyché*, *fatum*; lo que el árabe llama *kismet* y otros designan con otros nombres; lo que nadie puede sentir de consuno con *otro*, cuya vida es precisamente la expresión de *su* idea; lo que con palabras no puede expresarse, representa esa concepción del alma, que nunca se repite y que cada cual siente por sí mismo con plena certidumbre íntima.

Me atrevo a llamar *euclidiana* la concepción antigua del sino. Realmente, en la tragedia de Sófocles, el sino zarandea y maltrata a la *persona* sensible y real de Edipo, su «yo empírico»; más aún: su $\sigma\omega\mu\alpha$. Edipo gime^[30] porque Creón ha hecho daño a su *cuerpo* y^[31], porque el oráculo se refiere a su *cuerpo*. Esquilo, al hablar de Agamenón, en *Las coéforas* (704), le llama «el cuerpo regio, conductor de armadas». Es la misma palabra *swma* que los matemáticos usan algunas veces para designar sus

cuerpos. En cambio, el sino del rey Lear, que yo llamo sino *analítico*, recordando aquí también el correspondiente mundo de los números, depende todo de oscuras relaciones internas; aquí surge la idea de la paternidad, y en el drama se entrecruzan unos hilos espirituales, incorpóreos, trascendentes, extrañamente iluminados por la segunda tragedia, tratada en contrapunto, que se desarrolla en casa de Gloster. Lear, por último, es un mero nombre, el centro de algo ilimitado. Este sentido del sino es «infinitesimal»; se propaga en un espacio infinito y en tiempos infinitos, sin tocar para nada a la existencia corpórea, euclidiana, y refiriéndose *solo* al alma. El rey demente, entre el bufón y el pordiosero, en medio de la llanura azotada por la tormenta: he aquí la contraposición del antiguo Laocoonte. Se hallan una frente a otra dos maneras de padecer: la fáustica y la apolínea. Sófocles había escrito también un drama de Laocoonte; seguramente no se trataba en él de *puros dolores morales*. Antígona parece como cuerpo porque ha enterrado el cuerpo de su hermano. Basta nombrar a Ajax y a *Filoctetes*, y citar después al príncipe de Homburgo y al *Tasso*, de Goethe, para ver claramente cómo la oposición entre la magnitud y la relación radica hasta en las más hondas capas de la creación artística.

Con esto llegamos a otra conexión de gran importancia simbólica. Suele decirse que el drama occidental es drama de *caracteres*; debiera considerarse, por lo tanto, el drama griego como drama de *situaciones*. De esta manera queda bien subrayado lo que el hombre de ambas culturas siente como forma fundamental de su vida, y, por lo tanto, lo que la tragedia, el sino, han de poner en cuestión. Si en vez de dirección de la vida decimos *irreversibilidad*; si nos sumimos en el sentido terrible que tienen las palabras «¡demasiado tarde!» que indican que un trozo fugaz del presente entra en el *eterno* pasado, comprenderemos bien el fundamento de todo conflicto trágico. Lo trágico es el *tiempo*, y las distintas culturas se diferencian por su modo de sentir el tiempo. Por eso la gran tragedia no se ha desarrollado más que en las dos culturas que han afirmado o negado el tiempo con pasión avasalladora. Hay una tragedia antigua, la tragedia del *instante*, y una tragedia occidental, que es *el desarrollo de vidas enteras*. Así se han sentido a sí mismas un alma ahistórica y un alma sobremanera histórica. Nuestra tragedia nace del sentimiento de que el *devenir tiene una inflexible lógica*. El griego, en cambio, sentía lo *alógico*, el *azar ciego del momento*. La vida del rey Lear camina interiormente hacia una catástrofe; la del rey Edipo tropieza inadvertidamente contra una situación exterior. Ahora se comprende bien por qué, al mismo tiempo que el drama occidental, florece y declina en nuestra cultura un poderoso arte del retrato —que llega a su apogeo en Rembrandt—, una especie de arte histórico y psicológico, que *por eso mismo* fue severamente rechazado por la Grecia clásica, en la época más floreciente del teatro ático. En Grecia estaba prohibido ofrendar a los dioses estatuas icónicas, y el momento en que —desde Demetrio de Alopeque— comienza a desenvolverse tímidamente un arte idealista del retrato, coincide con la decadencia de la gran tragedia, que pasa a segundo plano, reemplazada por las ligeras comedias de sociedad que constituyen la época llamada

«media». En realidad, todas las estatuas griegas llevan en el rostro una máscara uniforme, como los actores en el teatro de Dioniso. Todas ellas nos ofrecen actitudes y posiciones *somáticas*, concebidas con precisión máxima. Sus fisonomías *no hablan*; corporalmente *debían estar desnudas*. Hasta la época helenística no encontramos en Grecia *cabezas de carácter*, con rasgos personales, tomadas del natural. Recordemos una vez más los dos mundos numéricos correspondientes; en la matemática griega se calculan resultados tangibles, en la nuestra se investiga morfológicamente el carácter de ciertos grupos de relaciones entre funciones, ecuaciones, y, en general, entre elementos formales del mismo orden, para fijarlo *como tal carácter* en expresiones regulares.

13

Cada individuo tiene una distinta capacidad para vivir la historia presente; varía mucho el modo de compenetrarse los individuos con su *propio* devenir y con el de la historia.

Cada cultura posee su manera de ver la *naturaleza*, de conocerla, o lo que es lo mismo: cada cultura tiene su naturaleza propia y peculiar, que ningún otro tipo de hombres puede poseer en igual forma. De la misma suerte, también cada cultura —y en ella, con diferencias de escaso valor, cada individuo— tiene su peculiar manera de ver la historia, en cuyo cuadro, en cuyo estilo, intuye, siente y vive inmediatamente lo general y lo personal, lo interior y lo exterior, el devenir historicouniversal y el devenir biográfico. Así, la tendencia autobiográfica de la humanidad occidental, que ya se manifiesta por modo impresionante en el símbolo de la confesión en la época gótica^[32], es extraña por completo a los antiguos. La agudísima conciencia histórica de la Europa occidental se opone a la inconsciencia de los indios, cuya historia es como un sueño. ¿Qué imaginaban los hombres de la cultura arábiga, desde los cristianos primitivos hasta los pensadores del Islam, cuando pronunciaban la expresión «historia universal»? Pero si harto difícil es ya formarse una representación exacta de lo que sea para otros la naturaleza, el mundo mecánico, ordenado —y eso que en este caso la realidad cognoscible se unifica en un sistema comunicable—, habrá de ser de todo punto imposible penetrar con las fuerzas de nuestra propia alma, en el aspecto histórico del mundo, tal como lo ven culturas extrañas, es decir, en la imagen del devenir que hayan formado otras almas con otras disposiciones distintas de las nuestras. Siempre quedará un resto indescifrable, que será tanto mayor cuanto más escasos sean nuestro propio instinto histórico, nuestro ritmo fisiognómico, nuestro conocimiento o experiencia de los hombres. Sin embargo, la solución de *este* problema es una condición de toda inteligencia profunda del universo. El mundo histórico que circunda a los demás es una parte de *su esencia*, y nadie entenderá bien

a otro hombre si no conoce su sentimiento del tiempo, su idea del sino, el estilo y el grado de conciencia que haya en su vida interior. Lo que no pueda averiguarse inmediatamente por confesiones, habremos de buscarlo en el simbolismo de la cultura externa. Solo así podremos tener acceso a lo que por sí mismo es inconcebible; de aquí el incalculable valor que para nosotros tienen el estilo histórico de una cultura y sus grandes símbolos del tiempo.

Ya hemos citado el *reloj* como uno de esos signos que casi nadie ha sabido comprender. El reloj es una creación de culturas muy desarrolladas, creación que aparece tanto más enigmática cuanto más se medita sobre ella. La humanidad antigua supo vivir sin relojes y lo hizo, en cierto modo, intencionadamente; hasta mucho después de Augusto la hora del día se computaba por la longitud de la sombra^[33]. En cambio, los relojes de sol y de agua fueron de uso corriente en los dos mundos más viejos, el mundo del alma babilónica y el del alma egipcia, y estaban en relación con una cronología rigurosa y con una honda visión del pasado y del futuro^[34]. Pero la existencia «antigua», euclidiana, puntiforme, transcurría sin referirse a nada, recluida en el presente. No debía haber en ella nada que señalase hacia el futuro y el pasado. Los antiguos no tuvieron *arqueología*, ni tampoco *astrología*, que es la *inversión psíquica* de aquella. Los oráculos y las sibilas antiguas, como los arúspices y augures etruscorromanos, no pretendían revelar el futuro lejano, sino resolver el *caso particular que se presenta actualmente*. No había en la conciencia general de los antiguos nada que se pareciese a una cronología. Las olimpiadas constituían un mero recurso literario. Lo importante no es averiguar si un calendario es bueno o malo, sino quién lo usa, y si la vida de la nación se rige efectivamente por él. En las ciudades antiguas no hay nada que haga recordar la duración, el tiempo antecedente, el porvenir; no se rodean las ruinas de piadosos cuidados; no se planean obras en beneficio de las generaciones venideras; no se hace una elección de material, que tenga sentido, aunque haya de vencer dificultades técnicas. El griego de la época dórica abandonó la técnica miceniana de la piedra y volvió a edificar con madera y barro, y, sin embargo, tenía a la vista los modelos de Micenas y de Egipto y vivía en una comarca donde abundaban los mejores materiales pétreos. El estilo dórico es un estilo de madera. En la época de Pausanias podía verse en el Heraión de Olimpia la última columna de madera, que aún no había sido sustituida. El alma antigua carece de órgano histórico, no tiene *memoria* en el sentido que hemos dado a esta palabra, es decir, facultad de mantener siempre presente la imagen del pasado personal y, tras ella, la del pasado nacional y universal^[35] y, asimismo, el curso de la vida interior, *no solo* propia, sino también ajena. En la «Antigüedad» no hay «tiempo». Para el antiguo que vuelve la vista hacia la historia, el presente personal se destaca sobre un fondo que carece de toda ordenación temporal y, por lo tanto, histórica. Para Tucídides las guerras médicas, para Tácito las revueltas de los Gracos, forman ya parte de ese fondo^[36]. Y lo mismo puede decirse de las grandes familias romanas, cuya tradición era una pura novela; recuérdese a Bruto, el asesino de César, y su

firme creencia en sus famosos antepasados. La reforma del calendario por César puede considerarse casi como un acto de emancipación del antiguo sentimiento de la vida; pero César pensaba prescindir de Roma y transformar el Estado en un imperio dinástico, esto es, sometido al símbolo de la *duración*, con el centro de gravedad en Alejandría, de donde procede su calendario. El asesinato de César nos hace el efecto de la última convulsión del viejo sentimiento vital enemigo de la duración, encarnado en la *polis*, en la *urbs Roma*.

Los hombres de entonces vivían cada hora, cada día, por sí mismos. Y no sólo los individuos, griegos y romanos, sino también la ciudad, la nación, la cultura entera. Las fiestas rebosantes de fuerza y sangre, las orgías palatinas, las luchas del circo, bajo Nerón y Calígula, que Tácito, romano de pura cepa, nos describe exclusivamente, sin dedicar ni una mirada ni una palabra a la vida lenta de aquellos inmensos territorios que constituían las provincias, son la expresión última y magnífica de ese sentimiento euclidiano del mundo, que diviniza el *cuerpo* y el *presente*. Los indios, cuyo nirvana se caracteriza igualmente por la falta de cronología, no tuvieron tampoco relojes, ni, *por lo tanto*, historia, ni recuerdos, ni cuidados, ni preocupaciones. Eso que nosotros, hombres de eminente sentido histórico, llamamos la historia india, ha ido realizándose sin la menor conciencia de sí misma. Los mil años de cultura india que transcurren desde los Vedas hasta Buda nos producen el efecto de los movimientos que hace un hombre *durmiendo*. Allí la vida era realmente sueño. ¡Cuán diferentes, en cambio, son los mil años de nuestra cultura occidental! Nunca, ni siquiera en el «correspondiente» período de la cultura china, en el período Chu, con su finísimo sentido de las épocas^[37], han estado los hombres más vigilantes; nunca han sido más conscientes; nunca han sentido el tiempo con mayor profundidad ni lo han vivido con un sentimiento más agudo de su dirección y de su movilidad, preñada de sinos. La historia de la Europa occidental *realiza voluntariamente su sino, la historia india acepta el suyo con resignación*. En la existencia griega los años no representan nada; en la historia india los decenios apenas significan algo; en el occidente europeo la hora, el minuto y hasta el segundo tienen su importancia. Ni un griego ni un indio hubieran podido representarse esa tensión trágica de las crisis históricas, en que los segundos pesan, como, por ejemplo, en los días de agosto de 1914. Los hombres profundos de Occidente pueden sentir esas crisis, incluso en *sí mismos*. Los helenos *no*. Las innumerables torres que se alzan sobre nuestro suelo occidental lanzan al espacio sus campanadas noche y día, insertando el futuro en el pasado, deshaciendo el efímero presente «antiguo» en una inmensa curva de relación. El descubrimiento de los relojes mecánicos se efectúa en el mismo momento en que nace nuestra cultura, esto es, en la época de los emperadores sajones^[38]. No es posible representarse el hombre de Occidente sin una minuciosa cronometría, una *cronología del futuro* que corresponde exactamente a nuestra enorme necesidad de arqueología, de conservación, de excavaciones, de colecciones. La época del barroco exageró el símbolo gótico de los relojes hasta el

punto grotesco de inventar los relojes de bolsillo, que acompañan por dondequiera al individuo^[39].

Y junto al símbolo de los relojes hay otro no menos profundo e igualmente incomprendido: el de las formas de sepelio, santificadas por el culto y el arte de las grandes culturas. El gran estilo comienza en la India con los templos funerarios; en la Antigüedad, con los vasos fúnebres; en Egipto, con las Pirámides; en el cristianismo primitivo, con las catacumbas y los sarcófagos. En los tiempos primitivos coexisten en caótica mezcla muchas formas funerarias posibles, y cada cual se rige por la necesidad, la comodidad o la costumbre de su tribu. Pero pronto cada cultura elige una de esas formas y la eleva al supremo rango simbólico. El «antiguo», dirigido por un sentimiento vital profundo e inconsciente, prefirió la *cremación*, acto de aniquilamiento, en el cual recibe una expresión vigorosa su existencia euclidiana, que se atiene al ahora y al aquí. El antiguo *no quería* historia, ni duración, ni pasado, ni futuro, ni precauciones, ni descomposición; por eso *destruyó* lo que no tenía presente, el *cuerpo* de un Pericles, de un César, de un Sófocles, de un Fidias. El alma, empero, pasaba a formar parte de la legión *informe*, a quien estaban dedicados los cultos de los abuelos y las fiestas de las almas, celebradas por los miembros vivos de la familia, que pronto fueron descuidando esta obligación. Esa informe multitud de las almas constituye la más fuerte oposición a las *genealogías* que las familias occidentales immortalizan en sus enterramientos, con todos los signos de la ordenación histórica. No hay otra cultura que sea en esto comparable a la cultura antigua^[40], con una excepción significativa: la época primitiva de los Vedas en la India. Debe advertirse que en los tiempos homéricos, en la edad primera del dórico, se celebraba la cremación con todo el *pathos* de un símbolo recién creado, como se ve sobre todo en la *Ilíada*, y en cambio, aquellos hombres que yacían sepultados en las tumbas de Micenas, Tirinto y Orcómenos, y cuyas luchas fueron acaso las que dieron origen a la epopeya de Homero, habían sido enterrados casi a la manera egipcia. Cuando en la época imperial aparece, junto a la urna funeraria, el sarcófago, «el que se traga la carne»^[41] —cristiano, judío y *pagano*—, es porque acaba de surgir un nuevo *sentimiento del tiempo*, del mismo modo que a las tumbas de Micenas sigue la urna de Homero.

En cambio, los egipcios, que conservaron su pasado en la memoria, en la piedra y en los jeroglíficos, tan concienzudamente que hoy, transcurridos cuatro mil años, podemos determinar con exactitud los números de sus reyes, quisieron también eternizar su cuerpo, y de tal suerte lo consiguieron, que los grandes faraones — ¡símbolo de terrible sublimidad! — ostentan hoy día en nuestros museos los rasgos personales de su rostro, mientras que los reyes de la época dórica no han dejado rastro ni de sus nombres siquiera. Conocemos la fecha exacta de nacimiento y de la muerte de casi todos nuestros grandes hombres, a partir del Dante. Y ello nos parece la cosa más natural del mundo. Pero en la época de Aristóteles, en la cumbre de la evolución antigua, no se sabía ya si Leucipo, fundador del atomismo y

contemporáneo de Pericles, *había realmente existido* un siglo antes. Es como si nosotros no estuviésemos seguros de la existencia de Giordano Bruno, o como si el Renacimiento quedase ya envuelto en las tinieblas de la leyenda.

Y esos mismos museos en donde depositamos los restos corpóreos del pasado, ¿no son también un símbolo de primer orden? ¿No conservan momificado el «cuerpo» de la cultura toda en su evolución? En millones de libros impresos hemos reunido fechas innumerables. En las cien mil salas de los museos de Europa hemos juntado *todas las obras* de *todas* las culturas muertas; y cada objeto, allí, aislado en la masa de la colección, sustraído al fugaz instante de su fin verdadero —que para un alma antigua hubiera sido lo *único sagrado*—, se disuelve, por decirlo así, en una infinita movilidad del tiempo. Recuérdese lo que los helenos llamaban *mouseion* —lugar destinado a las Musas—, y piénsese en el profundo sentido que manifiesta ese cambio de significación que ha sufrido la palabra.

14

El *sentimiento primario de la preocupación*, o precaución del porvenir, predomina en la fisonomía de la historia occidental, como asimismo en la egipcia y china; y da forma al simbolismo de lo *erótico*, que representa la corriente interminable de la vida en la imagen de las generaciones. La existencia «antigua», euclidiana, puntiforme, sintió también en esto el «ahora» y el «aquí» de los actos decisivos: generación y alumbramiento. Por eso, en el centro del culto a Deméter puso los quejidos de la parturienta y extendió por todo el mundo antiguo el símbolo dionisiaco del *falo*, signo de una sexualidad consagrada por completo al momento presente y tan olvidadiza del pasado como del futuro. Le corresponde, en el mundo indio, el signo del lingam y el culto de la diosa Parvati. El hombre se siente entregado sin voluntad y sin *preocupación* al sentido del devenir como un trozo de naturaleza, como una planta. El culto doméstico de los romanos se tributa al *genius*, es decir a la potencia generatriz del padre de familia. En cambio la preocupación profunda y meditativa del alma occidental ha opuesto a aquellos signos el signo del amor maternal, que apenas si aparece en el horizonte de la mitología antigua; por ejemplo, en las quejas de Perséfone o en la estatua sentada de la Deméter, de Cnido (de época helenística). La madre amamantando al hijo —el futuro—; el culto de María, tomado en este sentido nuevo, fáustico, no floreció hasta los siglos del goticismo, y halla su expresión suprema en la Madona de la capilla Sixtina, por Rafael. Este símbolo *no* tiene una significación general cristiana; pues si bien el cristianismo mágico consideró a María como *theotokos*, como generatriz de Dios^[42], y la elevó a la categoría de un símbolo, ello fue con un sentido completamente distinto. La madre amamantando al niño es un tema tan extraño al arte cristiano primitivo y bizantino

como al arte helénico, aunque por otros motivos. La Margarita del *Fausto*, con el profundo encanto de su inconsciente maternidad, está seguramente más próxima a las madonas góticas que todas las Marías de los mosaicos de Bizancio y de Rávena. Una prueba notable de lo profundas que son estas relaciones se encuentra en el hecho de que a la Madona con el niño Jesús corresponde exactamente la Isis egipcia con el niño Horus —las dos son madres *solícitas*—; y este símbolo, que permaneció olvidado durante miles de años, durante todo el tiempo que vivieron las culturas antigua y árabe, para las cuales no podía significar nada, fue al fin resucitado por el alma fáustica.

De la preocupación maternal pasamos, naturalmente, a la del padre, y con esta al Estado, símbolo supremo del tiempo, el más alto símbolo que aparece en el círculo de las grandes culturas. Para la madre el hijo significa el futuro, la prolongación de la propia vida, de suerte que el amor materno anula, por decirlo así, la dualidad y separación de ambos seres. Otro tanto significa para los varones la comunidad armada, que asegura la casa y el hogar, la mujer y los hijos, y, por consiguiente, todo el pueblo, con su porvenir y su actividad. El Estado es la forma interna de una nación; es la nación cuando está «en forma». Y la historia, en su sentido amplio, es ese mismo Estado cuando lo pensamos, no como movido, sino como movimiento. *La mujer, en cuanto madre, es historia; el hombre, en cuanto guerrero y político, hace la historia*^[43].

La historia de las culturas superiores nos ofrece tres ejemplos de formaciones políticas llenas de cuidadosa solicitud: la administración egipcia del Imperio Antiguo desde el año 3000 a. C.; el Estado chino primitivo de los Chu, cuya organización fue explicada por el *Chu-li* de manera tan perfecta, que más tarde no se atrevieron a creer los científicos en la autenticidad del libro, y los Estados occidentales, cuya constitución previsoramente demuestra una voluntad de futuro que no podrá ser superada^[44]. Frente a estos ejemplos de solícita atención, aparece por dos veces una imagen del abandono más completo al momento y sus azares: una vez, en el Estado «antiguo», y otra, en el Estado indio. Por diferentes que sean en sí mismos el estoicismo y el budismo, emociones seniles de esos dos mundos, sin embargo coinciden en una cosa: en oponerse al sentimiento histórico de la preocupación, en despreciar la labor asidua, la fuerza organizadora, la conciencia del deber. Por eso, ni en las cortes de los reyes indios ni en el foro de las ciudades antiguas hubo nadie que pensase en el mañana, ni para propio provecho ni para provecho de la comunidad. El *carpe diem* del hombre apolíneo es igualmente aplicable al Estado antiguo.

Y lo mismo que en el aspecto político sucede en el otro aspecto de la existencia histórica, en el económico. Al amor indio y al amor antiguo, que comienzan y concluyen en el goce del momento, corresponde la vida al día, de las manos a la boca. En Egipto existió, en cambio, una organización económica de estilo portentoso, que llena todo el cuadro de la cultura egipcia y que se manifiesta hoy aún en escenas colmadas de laborioso orden. En China los mitos y la historia de los dioses y los

emperadores legendarios giran continuamente alrededor de las tareas sagradas del campo. Por último, en la Europa occidental comenzó la economía con los cultivos modelos de las órdenes religiosas, y llegó a su apogeo en una ciencia propia, la economía nacional, que desde un principio fue *hipótesis metódica*, no para enseñarnos propiamente lo que ha sucedido, sino lo que *debiera* suceder. Pero los antiguos, por no hablar de los indios, administraban al día, a pesar de que tenían ante los ojos el modelo de Egipto. El Estado entraba a saco no solo en los tesoros, sino en las meras posibilidades, y desperdiciaba luego en repartos a la plebe los sobrantes que casualmente quedaran. Basta examinar las grandes figuras políticas de la Antigüedad: Pericles y César, Alejandro y Escipión, y hasta los revolucionarios, como Cleón y Tiberio Graco, para ver que ni uno solo pensó nunca en lejanías económicas. Ninguna ciudad antigua emprendió la obra de desecar un pantano o de roturar un monte, o de introducir nuevos métodos o nuevas especies vegetales o animales. Sería un gran error el interpretar la «reforma agraria» de los Gracos en sentido occidental y creer que estos se propusieron hacer de sus partidarios *propietarios* rurales. Nada estaba más lejos de su pensamiento que la idea de una educación agrícola, o incluso de fomentar la agricultura en Italia. Se dejaba llegar el futuro sin intentar siquiera actuar sobre él. Por eso el socialismo —no el teórico de Marx, sino el práctico de los prusianos, el fundado por Federico Guillermo I, el que precedió al marxista y acabará por superarlo también—, por su profunda afinidad con el egiptismo, es la contraposición del estoicismo económico de la Antigüedad; es egipcio, en efecto, por sus hondas preocupaciones, encaminadas a establecer relaciones económicas perdurables, por su educación del individuo en el cumplimiento del deber para con la comunidad, y por su santificación del trabajo, que afirma el tiempo y el futuro.

15

El hombre vulgar de todas las culturas no percibe en la fisonomía del devenir —el suyo propio y el del mundo viviente que le rodea— nada más que lo que se presenta inmediatamente en el primer término. El conjunto de sus experiencias, tanto interiores como exteriores, llena el curso de sus días, en la forma de una simple sucesión de hechos. Solo el hombre importante siente, tras el nexo vulgar de la superficie, agitada por el movimiento de la historia, una lógica profunda del devenir, que se manifiesta en la idea del sino y que hace que esas formas superficiales y poco significativas de cada día aparezcan como fortuitas.

Entre el sino y el azar se diría, a primera vista, que no hay más que una diferencia de grado. Se considera, por ejemplo, como un azar el hecho de que Goethe estuviese en Sesenheim, y como un sino, el de que marchase a Weimar. Aquello parece constituir un episodio; esto, una época. Sin embargo, se ve claro que la distinción

depende de lo que valga interiormente el hombre que la hace. A la plebe la vida misma de Goethe se le aparecerá como una serie de azares anecdóticos, y habrá pocos hombres que sientan con admiración la necesidad simbólica que hay en ella, aun en su parte más insignificante. Pero el descubrimiento del sistema heliocéntrico por Aristarco, ¿fue quizá un azar sin importancia para la cultura antigua? Y, en cambio, su nuevo descubrimiento por Copérnico, ¿fue un sino para la cultura fáustica? ¿Fue un sino la falta de espíritu organizador en Lutero, que en esto se opone a Calvino? ¿Y para quién lo fue? ¿Para los protestantes, para los alemanes, para toda la humanidad occidental? ¿Fueron Tiberio Graco y Sila unos azares y, en cambio, César un sino?

En este punto ya no es posible entenderse por conceptos. ¿Qué es *sino* y qué *azar*? A esta pregunta solo pueden contestar las *experiencias íntimas* decisivas del alma individual y del alma de las culturas. Enmudecen aquí toda experiencia erudita, todo conocimiento científico, toda definición; y si alguien intenta concebir el sino y el azar por medios gnoseológicos, es porque nunca los ha sentido. La reflexión crítica no puede nunca proporcionarnos ni la sombra de un sino; sentir esta verdad con íntima certidumbre es una condición indispensable para que el mundo del devenir se manifieste a nuestros ojos. Conocer, distinguir por medio de juicios, es lo mismo que establecer relaciones *causales* entre las cosas conocidas y separadas, las propiedades y las posiciones. El que investigue la historia *formulando juicios lógicos* no encontrará más que datos. Pero lo que yace en las profundidades de la historia, ya sea la providencia o la fatalidad, solo puede ser vivido; vivido en el acontecer presente como en la imagen de lo que aconteció; vivido con ese género de certidumbre inefable y emocionante que la verdadera tragedia despierta en el espectador ingenuo. El sino y el azar forman siempre una oposición, en cuyos términos intenta el alma encubrir lo que *solo* puede ser un sentimiento, una experiencia íntima, una intuición, lo que solo las más íntimas creaciones de la religión y del arte revelan con claridad a los *elegidos* para tal sabiduría. Para evocar ese sentimiento primario de la existencia viva, ese sentimiento que da sentido y consistencia a la imagen cósmica de la historia —el nombre es ruido y humo—, no conozco nada mejor que una estrofa de Goethe, la misma que va inscrita como lema en la portada de este libro, expresando su tendencia fundamental:

*Cuando en el infinito lo idéntico
a compás eternamente fluye,
la bóveda de mil claves
las encaja con fuerza unas en otras.
Brot a torrentes de todas las cosas la alegría de vivir,
de la estrella más pequeña como de la más grande,
y todo afán, toda porfía,
es paz eterna en el seno de Dios Nuestro Señor.*

En la superficie del acontecer universal domina *lo imprevisto*. Lo imprevisto acompaña y caracteriza todo suceso particular, toda decisión singular, toda personalidad. Nadie, al ver presentarse a Mahoma, pudo predecir la ruina del Islam. Nadie, ante la caída de Robespierre, pudo prever a Napoleón. No es posible predecir si va o no a surgir un gran hombre, ni qué va a emprender, ni si sus empresas van a tener o no un éxito afortunado. Nadie sabe si una evolución, que se inicia poderosa, va a realizar efectivamente su curva perfecta, como le ocurre a la nobleza romana, o si va a perecer víctima de la fatalidad, como los Hohenstaufen y toda la cultura maya. Y lo mismo sucede, a pesar de toda la ciencia natural, al sino de una especie particular de plantas o de animales en la historia de la Tierra; más aún: lo mismo le sucede al sino de la Tierra y de los sistemas solares y de las vías lácteas. El insignificante Augusto ha hecho época; en cambio, el gran Tiberio pasó sin dejar rastro. Y no de otro modo se nos presenta el destino de los artistas, de las obras y de las formas artísticas, de los dogmas y de los cultos, de las teorías y de los inventos. En la vorágine del devenir hay elementos que sufren un sino y otros que producen un sino, a veces para siempre, aquellos desaparecen en el oleaje de la historia; estos, en cambio, *crean* la historia. Pero no hay causa ni motivo que pueda explicarnos esos trances, que acontecen, sin embargo, con la más íntima necesidad. Puede aplicarse al sino lo que san Agustín, en un momento profundo, dijo del tiempo: «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio» (véase nota 26).

Así, la *idea de la gracia*, que se deriva del sacrificio de Jesús y que da al que la recibe el poder de querer libremente^[45], representa en el cristianismo occidental la suprema concepción ética del azar y del sino. ¡Predestinación (pecado original) y gracia! En esta polaridad, que solo puede ser forma del sentimiento, de la vida fugaz, y nunca contenido de la experiencia científica, queda encerrada la existencia de todo hombre realmente significativo de esta cultura. Esa polaridad, por bien que se oculte tras el concepto naturalista de «evolución», que proviene de ella en línea recta^[46], es, incluso para el protestante y aun para el ateo, el fundamento de toda confesión, de toda autobiografía, escrita o imaginada; y por eso el hombre antiguo, cuyo sino se presentaba en otra forma, no pudo tener autobiografía. En esa polaridad se encierra el último sentido de los autorretratos de Rembrandt y de toda la música occidental, desde Bach a Beethoven. Se llame predestinación, providencia o evolución interna^[47], nunca podrá el pensamiento captar ese elemento que imprime a las vidas de todos los occidentales un sello de profunda afinidad. La «voluntad libre» es una certidumbre interior. Pero sean cuales fueren nuestras voliciones y nuestros actos, es lo cierto que los resultados reales y las consecuencias de toda decisión, resultados y consecuencias súbitos, sorprendentes, imprevisibles, están al *servicio* de una necesidad más profunda y se incorporan a un orden superior que percibe la mirada inteligente cuando recorre la imagen del remoto pasado. Entonces lo inexplicable puede producir la impresión de un don de la gracia, si el sino de aquella voluntad era precisamente el de realizarse. ¿Qué es lo que quisieron Inocencio III, Lutero, Loyola,

Calvino, Jansenio, Rousseau, Marx? ¿Cuáles han sido las consecuencias de sus voluntades en el curso de la historia occidental? ¿Han sido gracia, o fatalidad? Todo análisis racionalista remata aquí en el absurdo. La teoría de la predestinación, en Calvino y Pascal —que, más sinceros que Lutero y Tomás de Aquino, se atrevieron a sacar las consecuencias causales de la dialéctica agustiniana—, representa el absurdo a que *necesariamente* se llega cuando se tratan estos misterios con la inteligencia. La lógica del sino, que rige en el devenir cósmico, se transforma en la lógica mecánica de los conceptos y de las leyes. La intuición inmediata de la vida se convierte en un sistema mecánico de objetos. Las terribles luchas interiores de Pascal denotan un hombre que a una vida interior muy profunda unía un espíritu dotado de altas disposiciones matemáticas, y que quiso someter los últimos y más graves problemas del alma, simultáneamente, a las grandes intuiciones de una ardiente fe y a la precisión abstracta de un gran talento matemático. Esto dio a la idea del sino o, dicho en términos religiosos, de la providencia divina, *la forma esquemática del principio de causalidad*; esto es, la forma kantiana de la actividad intelectual. *Tal es, en efecto, el sentido de la predestinación*, en la cual la gracia, libre de todo nexo causal, la gracia viva, que solo como certidumbre interior puede sentirse, aparece cual fuerza natural unida a leyes inquebrantables y convierte la imagen religiosa del universo en un árido y rígido mecanismo. ¿No fue un sino también —para ello y para el mundo— el que los puritanos ingleses, llenos de esta convicción, en vez de caer en una adoración quietista, alimentasen la estimulante certidumbre de que su voluntad era la voluntad de Dios?

16

Si tornamos ahora al intento de aclarar un poco más qué sea el azar, ya no correremos el peligro de ver en él una excepción o quiebra del mecanismo *natural*. La «naturaleza» *no* es la imagen cósmica en la cual el sino es algo esencial. Cuando la mirada, volviéndose hacia dentro, se desvía de las cosas sensibles, de los productos, y transformándose casi en una visión de iluminado, atraviesa el contorno cósmico y contempla, no los objetos, sino los protofenómenos mismos, entonces surge el gran panorama *histórico*, el aspecto extranatural y sobrenatural. Tal es la mirada de Dante y de Wolfram; tal es la mirada de Goethe en su vejez, cuya expresión se halla, sobre todo, en el final del segundo *Fausto*. Si nos detenemos a contemplar este mundo del sino y del azar, acaso nos parezca un azar el que, en nuestro minúsculo planeta, perdido entre innumerables sistemas solares, se haya representado una vez ese episodio de la «historia universal»; un azar, el que los hombres —extraños organismos animales sobre la corteza de ese planeta— ofrezcan el espectáculo del «conocimiento», precisamente en esta forma, expuesta de tan

distintos modos por Kant, Aristóteles y otros; un azar el que, como el otro polo de ese conocimiento, aparezcan precisamente estas leyes naturales —«eternas y universales»— y evoquen la imagen de una «naturaleza» que, según cada hombre cree, es la misma para todos. La física —muy justamente— excluye el azar de su cuadro; pero un azar es a su vez el que la física misma haya surgido cierto día, en el período aluvial de la corteza terrestre, como una especie particular de concepción mental. *El mundo del azar es el mundo de las realidades singulares, hacia las cuales, tomadas como un futuro, vamos viviendo anhelantes o medrosos. Ellas son también el presente vivo, que ora nos deprime, ora nos excita. Ellas forman, en fin, el pasado que nosotros contemplativamente podemos revivir con fruición o con dolor. El mundo de las causas y de los efectos, en cambio, es el mundo de las permanentes posibilidades, mundo de verdades intemporales que conocemos por distinciones y análisis.*

Solo este último mundo es accesible a la ciencia. Solo este último es *idéntico* a la ciencia. Quien, como Kant y la mayoría de los sistemáticos del pensamiento, no tenga ojos para el primero —el mundo como *divina comedia*, como espectáculo para un Dios—, solo hallará en él una absurda maraña de azares, esta vez en el más trivial sentido de la palabra^[48]. Y en cuanto a la investigación profesional, no artística, de la historia, con sus colecciones y ordenamientos de simples datos, no es casi nada más que una sanción, todo lo ingeniosa que se quiera, que confirma la trivialidad del azar. La mirada capaz de penetrar hasta la realidad metafísica es la que revive en los datos el *simbolismo* de lo acontecido y, de esa suerte, eleva el azar a la dignidad de sino. El hombre que por sí mismo sea un sino —como Napoleón—, no necesita tener esa mirada, pues entre él, como hecho, y los demás hechos, existe una armonía metafísica que da a sus resoluciones una seguridad de ensueño^[49].

Esa mirada constituye precisamente la fuerza típica de Shakespeare, en quien nadie ha buscado ni vislumbrado siquiera al verdadero *trágico del azar*. Y, sin embargo, aquí está precisamente el sentido último de la tragedia occidental, que es al mismo tiempo la copia de la idea occidental de la historia y, por lo tanto, la clave de lo que significa para nosotros la palabra «tiempo», que Kant no supo entender. Es un azar el que la situación política en *Hamlet*, el asesinato del rey y el problema de la sucesión a la corona, concurren justamente en un joven de *este* carácter. Es un azar el que Yago, un pícaro vulgar, como los que se ven en cualquier parte, elija por víctima justamente a Otelo, cuya persona posee una fisonomía que no tiene nada de vulgar. ¿Y Lear? ¿Hay nada más fortuito —y, por lo tanto, «más natural»— que la reunión de esa majestad imperativa con esas pasiones fatales, transmitidas a las hijas? Shakespeare recoge la anécdota tal como la encuentra, y *justamente por eso* la llena con el peso de la más íntima necesidad, nunca más sublime que en sus dramas romanos. Pero esto no ha podido comprenderlo nadie todavía, porque la *voluntad* de inteligencia se ha ido agotando en intentos desesperados por introducir en Shakespeare una causalidad moral, una «motivación», una relación de «penitencia» a

«pecado». Mas estas interpretaciones no son ni verdaderas ni falsas —verdad y falsedad son nociones que pertenecen al mundo como naturaleza y significan una crítica del mecanismo causal—, sino mezquinas, míseras, comparadas con la manera profunda como el poeta revive la anécdota efectiva. Solo el que sienta esto podrá admirar la grandiosa ingenuidad del principio del rey Lear o de Macbeth. Hebbel, en cambio, es todo lo contrario: anula la profundidad del azar, sustituyéndola por un sistema de causas y efectos. Lo forzado, lo conceptual de sus bosquejos, que todo el mundo siente, sin poderlo explicar, proviene de que el esquema causal de sus conflictos espirituales contradice el sentimiento cósmico de la historia y su muy diferente lógica. Esos hombres no viven; vienen con su presencia a *demostrarnos* algo. Se siente en Hebbel la actuación de un gran intelecto, no de una vida profunda. En lugar del azar, ha puesto un problema.

Precisamente esta especie *occidental* del *azar* es la que falta por completo en el sentimiento cósmico de los antiguos y, por lo tanto, en el drama antiguo. Antígona no posee ninguna cualidad accidental que tenga importancia para su destino. Lo que le sucede al rey Edipo —por oposición al sino de Lear— le hubiera podido suceder a cualquiera. Este es el sino *antiguo*, el *fatum* «universal humano», que vale para un «cuerpo» cualquiera y no depende en modo alguno de la personalidad accidental.

La historiografía corriente, cuando no va a perderse en las colecciones de datos, se atiene *siempre* al mezquino azar. Así lo quiere el sino de sus creadores, que, más o menos, son, por el espíritu, hombres de la multitud. Ante sus ojos pasan juntas la naturaleza y la historia en una unidad popular. Y el azar, «sa sacrée Majesté le Hasard», es justamente lo más fácil de entender para el hombre de la multitud. El azar, en efecto, es la causa que permanece invisible detrás de la cortina; es lo que *no ha sido aún* demostrado; y esto, para el hombre vulgar, ocupa el puesto de la lógica histórica, que él no siente. La muchedumbre se halla a gusto en el cuadro anecdótico de la historia, ese coto de caza adonde los historiadores científicos van en busca de nexos causales, y de asuntos los novelistas y dramaturgos vulgares. ¡Cuántas guerras declaradas porque un cortesano celoso quiere separar a su mujer de un general! ¡Cuántas batallas perdidas o ganadas por ocurrencias ridículas! ¡Recuérdese cómo se estudiaba la historia romana en el siglo XVIII, y aun hoy la historia china! El abanicazo del bey de Argel, y otros casos por el estilo, llenan la escena histórica de motivos de opereta. La muerte de Gustavo Adolfo o de Alejandro parecen traídas por un dramaturgo malo. Aníbal es un simple *intermezzo* de la historia antigua, en cuyo curso sorprende verle caer. El «paso» de Napoleón por la historia no carece de cierto aspecto melodramático. Quien busque la forma inmanente de la historia en alguna secuencia causal de los sucesos particulares visibles encontrará siempre, si es sincero, una comedia de burlescos absurdos. Me atrevo a creer que la escena —tan poco notada— en que salen silbando los triunviros borrachos en el *Antonio y Cleopatra*, de Shakespeare —para mí una de las más fuertes en esta obra de infinita profundidad—, responde al desprecio que el primer trágico *histórico* de todos los tiempos profesaba

al aspecto «pragmático» de la historia. Pues *este* aspecto es el que ha dominado siempre en el «mundo». A los ambiciosos pequeños les ha dado ánimo y esperanza de actuar en la historia. Rousseau y Marx se figuraban que mirando hacia él y considerando su estructura racionalista iban a poder cambiar «el curso del mundo» con una teoría. La interpretación social o económica de los desarrollos políticos, que es la más alta cumbre a que se eleva hoy la historiografía, tiene un cariz biológico que la hace siempre sospechosa de fundarse en nexos mecánicos, y así resulta tan trivial y popular.

En algunos momentos importantes tuvo Napoleón un fuerte sentimiento de la profunda lógica del devenir cósmico. Pudo vislumbrar entonces hasta qué punto tenía su sino. «Me siento empujado hacia un fin que no conozco. Tan pronto como lo haya alcanzado, tan pronto como ya no sea yo necesario, bastará un átomo para hacerme pedazos; pero hasta entonces nada podrán contra mí todas las fuerzas humanas», decía al comenzar la campaña de Rusia. He aquí un pensamiento que *no* es pragmático. En este momento siente Napoleón que la lógica del sino no necesita ni un hombre determinado ni una situación particular; él mismo, como persona empírica, hubiera podido caer en Marengo, pero lo que él *significaba* se hubiera realizado entonces en otra forma. Una melodía entre las manos de un gran músico es susceptible de muchas variaciones. Acaso estas variaciones le parezcan al auditor sencillo melodías totalmente distintas, y, sin embargo, en lo profundo —en muy diferente sentido— no habrá cambiado la melodía. La época de la unidad nacional alemana se realizó en la persona de Bismarck; la época de la guerra de la Independencia se realizó en amplios y casi innominados acontecimientos. Estos dos «temas», hablando en términos musicales, pudieron muy bien desarrollarse de otro modo. Bismarck pudo ser despedido antes; la batalla de Leipzig pudo perderse; el grupo de las guerras de 1864, 1866 y 1870 pudo no tener lugar y verificarse, en cambio, acciones diplomáticas, dinásticas, revolucionarias o económicas, a manera de «modulaciones». *Sin embargo, el sello fisiognómico de la historia occidental, por oposición al estilo, por ejemplo, de la historia india, exige, por decirlo así, con necesidad contrapuntística, que haya, en los pasos decisivos, fuertes acentos, guerras, grandes personalidades.* Bismarck mismo indica en sus *Recuerdos* que en la primavera de 1848 hubiera podido obtenerse una unidad más amplia que la que se obtuvo en 1870; pero falló por la política del rey de Prusia, o más exactamente, por el gusto personal del rey. Sin embargo, este desarrollo de la frase musical hubiera sido, para el propio sentimiento de Bismarck, incoloro y desabrido, y hubiera exigido necesariamente una coda (*dacapo e poi la coda*). Pero ninguna forma de la realidad hubiera podido alterar el sentido de la época: el tema. Goethe pudo quizá morir joven; su idea no. *Fausto* y *Tarso* no hubieran sido escritos; pero hubieran «existido», aunque sin realidad poética y en un sentido muy misterioso.

Un azar ha sido el que la historia de la humanidad superior se haya desenvuelto en la forma de grandes culturas; un azar, el que una de esas culturas haya despertado

a la vida en la Europa occidental hacia el año 1000; pero desde el momento en que nació, hubo de seguir «la ley con que había empezado». Hay para cada época una infinita multitud de posibilidades sorprendentes e imprevisibles de realizarse en hechos individuales; pero la época misma es necesaria, porque la impone la unidad vital de la cultura. El tener tal o cual forma interior precisamente, es cosa que pertenece a su *destino* mismo. Otros azares podrán hacer que su evolución sea grandiosa o mezquina, feliz o dolorosa, pero no pueden alterarla. Hechos irrevocables son, no solo los casos particulares, sino también los tipos particulares: el tipo del «sistema polar», con los planetas y sus trayectorias, en la historia del universo; el tipo del «ser vivo», con su juventud, su vejez, su duración, su reproducción, en la historia de nuestro planeta; el tipo de hombre, en la historia de los seres vivos; el tipo de la gran cultura^[50], en el estadio humano de la «historia universal». Y estas culturas tienen una afinidad esencial con las plantas: permanecen durante toda su vida adheridas al suelo de donde brotaron. Por último, también es típico el modo como los hombres de una cultura conciben y viven el sino, por muy distintos colores que presenten las diferentes imágenes individuales. Lo que sobre esto se dice aquí, no es «verdad», sino que es «necesario íntimamente» para esta cultura y este período. Y si convence a otras personas, no es porque la verdad sea una sola, sino porque estas personas pertenecen a la misma época.

El alma euclidiana de la Antigüedad no pudo vivir su vida, adherida a los primeros planos del presente, sino en la forma de *azares de estilo antiguo*. Si para el alma occidental es lícito interpretar el azar como un sino de inferior potencia, recíprocamente será lícito para el alma antigua interpretar el sino como un azar sublimado. Esto es lo que significan *ananké*, *eimarmené*, *fatum*. El alma antigua no vivió propiamente la historia. Esto quiere decir que le faltó el sentido propio para una *lógica* del sino. No nos dejemos engañar por las palabras. La diosa más popular del helenismo fue Tique, que apenas podía distinguirse de Ananqué. *Nosotros*, en cambio, sentimos el sino y el azar con toda la gravedad de una *oposición*. Y todo depende, para nosotros, del modo como ambos términos se concilien en las profundidades de nuestra existencia. *Nuestra* historia es la historia de las grandes conexiones. La historia antigua —me refiero no solo a la imagen que de ella nos dan sus historiadores, como Heródoto, sino a la historia en su plena realidad— es una colección de anécdotas, esto es, una serie de casos plásticos. El estilo de la existencia antigua en general, como el de cada una de sus vidas en particular, es siempre anecdótico, en el más hondo sentido de esta palabra. El aspecto corpóreo y tangible de los sucesos se condensa en azares *antihistóricos*, *demoniacos*, *absurdos*, que ocultan y niegan la lógica del acontecer. Todas las fábulas de las grandes tragedias antiguas *consisten* en azares, que constituyen una mofa de todo sentido del mundo. No de otro modo puede definirse el significado de la palabra *εἰμαρμένη*, en oposición a la *lógica* shakespeariana *del azar*. Repitémoslo: lo que cae sobre Edipo desde fuera de él mismo, y sin ninguna necesidad interna, hubiera podido acontecerle

a cualquier otro hombre, sin excepción. Esta es la forma del *mito antiguo*. Comparemos esto con la profunda e íntima necesidad que hay en el sino de Otelo, de don Quijote, de Werther; necesidad condicionada por una existencia entera y por la relación de esta existencia con la época a que pertenece. Aquí se opone, como ya se ha dicho, la tragedia de situación a la tragedia de carácter. Mas en la historia misma se repite esta oposición. Todas las épocas de la historia occidental tienen carácter, las de la antigüedad presentan situaciones. La vida de Goethe manifiesta la lógica del sino; la de César es una serie de azares míticos. Shakespeare es el que retrospectivamente ha *introducido* en ella la lógica. Napoleón es un *carácter* trágico; Alcibíades cae en *situaciones* trágicas. La astrología, en la forma en que, desde el gótico hasta el barroco, impera sobre el sentimiento cósmico, incluso de sus propios adversarios, quería dominar *todo* el curso futuro de la vida. El *horóscopo* fáustico, cuyo ejemplo más conocido es quizá el de Wallenstein, establecido por Kepler, presupone que toda la vida futura de un hombre ha de seguir una dirección unitaria y congruente. El *oráculo* antiguo, en cambio, que se refiere siempre a casos *aislados*, es propiamente el símbolo del azar absurdo, del instante; subraya, en el curso del mundo, lo puntiforme, lo inconexo, y por eso los oráculos encajaban perfectamente en el género de historia que escribían y vivían los atenienses. ¿Ha habido nunca un griego que tenga conciencia de una *evolución histórica* hacia un fin? En cambio, nosotros no hemos podido nunca, sin esa conciencia, ni meditar sobre historia ni hacer historia. Comparemos el sino de Atenas y el de Francia en las épocas correspondientes de ambas culturas, esto es, desde Temístocles y Luis XIV; encontraremos que el estilo del sentimiento histórico y el estilo de la realidad son siempre uno mismo: aquí una lógica extremada, allí una extremada falta de lógica.

Ahora se comprenderá bien el último sentido de este hecho importantísimo. La historia es la realización de un alma. Uno y el mismo estilo predomina en la historia que se *hace* y en la historia que se *contempla*. La matemática antigua excluye el símbolo del espacio infinito, por lo tanto, la historia antigua lo excluye igualmente. No en vano el escenario de la existencia antigua es el más pequeño de todos: la *polis*, la ciudad aislada. A la vida antigua le falta horizonte y perspectiva —a pesar del episodio de las campañas de Alejandro—, exactamente lo mismo que al escenario del teatro ático, cerrado por un muro al fondo. Comparemos con esto las consecuencias lejanas que produce entre nosotros la diplomacia o el capital. Los griegos y los romanos, en su cosmos, no conocieron ni reconocieron por reales más que los primeros términos de la naturaleza; rechazaron íntimamente la astronomía caldea; *solo* tuvieron dioses domésticos, urbanos y rurales^[51], nunca dioses siderales, y no *pintaron* más que primeros planos. Jamás se produjo en Atenas, Corinto o Sicione un paisaje con horizonte de montañas, nubes galopantes y lejanas ciudades. En las pinturas de los vasos encontramos solamente figuras aisladas, euclidianas, que se bastan artísticamente a sí mismas. Los grupos, en los frontones de los templos, son siempre de estructura aditiva, nunca contrapuntística. Los griegos vivían también

emociones de primer plano. El *sino* era para ellos lo que de pronto empuja al hombre, no el «curso de su vida». Así creó Atenas, junto a la pintura al fresco de Polignoto y la geometría de la Academia platónica, *la tragedia del sino*, en el sentido de *La novia de Mesina*. El absurdo perfecto de la fatalidad ciega, encarnada, por ejemplo, en la maldición de los atridas, representaba, para el alma ahistórica de los antiguos, íntegramente el sentido de su mundo.

17

Para aclarar lo dicho, sirvan algunos ejemplos audaces, pero que ya no podrán ser mal interpretados. Imaginemos a Colón apoyado por Francia, en lugar de por España. Durante algún tiempo fue esto incluso lo más verosímil. Francisco I, dueño de América, hubiera obtenido, sin duda, la corona imperial, en lugar del español Carlos V. La época primera del barroco, desde el saqueo de Roma hasta la paz de Westfalia, que es en religión, espíritu, arte, política, costumbres, el siglo *español* —que sirvió en todo de base y premisa al siglo de Luis XIV—, no hubiera recibido su forma en Madrid, sino en París. En lugar de los nombres de Felipe, Alba, Cervantes, Calderón, Velázquez, citaríamos actualmente a ciertos grandes franceses que, hoy por hoy, han quedado nonatos, que así puede expresarse esta concepción difícil. El estilo eclesiástico, fijado ya entonces definitivamente por el español Ignacio de Loyola y por el Concilio tridentino, imbuido de espíritu loyolista; el estilo político, definido por la estrategia española, por la diplomacia de los cardenales españoles, por el espíritu cortesano de El Escorial hasta el Congreso de Viena y, en sus rasgos esenciales, hasta más allá de Bismarck; la arquitectura barroca, la gran pintura, la etiqueta, la sociedad distinguida de las grandes urbes, todo eso lo hubieran representado otros ingenios en la nobleza y en el clero, otras guerras que las de Felipe II, otro arquitecto que Vignola, otra corte. El azar eligió el gesto hispánico para la segunda edad de la cultura occidental. Pero la *lógica interna* de la época, que *debía* encontrar su conclusión en la gran Revolución francesa —o en otro suceso de análogo porte—, permaneció intacta.

La Revolución francesa pudo ser representada por un suceso de otra forma, en otro sitio: en Inglaterra o Alemania, por ejemplo. Su idea, como luego veremos, el tránsito de la cultura a la civilización, la victoria de la urbe mundial inorgánica sobre el campo orgánico, que se convierte en «provincia», en el sentido espiritual de esta palabra, era una idea necesaria, y lo era en ese preciso momento. Para indicar esto, debemos emplear la voz *época* en su sentido antiguo, hoy ya algo borroso, por la confusión entre época y período. Un suceso hace época cuando señala en el organismo de una cultura un paso necesario que pertenece a su sino. El acontecimiento fortuito, cristalización de la superficie histórica, pudo ser sustituido

por otros azares correspondientes; la *época*, empero, es necesaria y está prefijada. Puede un suceso tener la significación de época o solamente de episodio, con respecto a una cultura y al curso de la misma; esto se halla, como hemos visto, en relación estrecha con las ideas de sino y de azar, y también, por lo tanto, con la diferencia entre la tragedia occidental, que es de «época», y la tragedia antigua, que es de «episodios».

Pueden distinguirse también las épocas en *anónimas* y *personales*, según su tipo fisiognómico en el cuadro de la historia. Entre los azares de primer orden se cuentan las grandes personalidades con la fuerza plástica de su sino personal, que incorpora a su forma el sino de miles de hombres, de pueblo y períodos enteros. Pero lo que distingue a los afortunados sin grandeza interior —como Dantón y Robespierre— de los héroes históricos, es que en aquellos el sino personal no presenta otros trazos que los del sino general. «Los jacobinos», a pesar de su nombre sonoro, constituyen, en conjunto, y no algunos de ellos, el tipo que ha predominado en aquel tiempo. La primera parte de la Revolución es, pues, época anónima; la segunda, la napoleónica, es sobremanera personal. La inaudita vehemencia de estas manifestaciones llevó a término, en pocos años, la misma empresa que la época correspondiente de la Antigüedad —386 a 322— hubo de realizar confusa e inseguramente en varios decenios de subterránea reconstrucción. La esencia de todas las culturas exige que, al presentarse un nuevo estadio, exista igual posibilidad de realizar lo necesario, bien por medio de un gran personaje —Alejandro, Diocleciano, Mahoma, Lutero, Napoleón—, bien por medio de un hecho casi anónimo, de forma interior significativa —guerra del Peloponeso, guerra de los Treinta Años, guerra de Sucesión de España—, bien por una evolución confusa e imperfecta —época de los diadocos, época de los hicsos, interregno alemán—. ¿Cuál de estas formas tiene a su favor la *verosimilitud*? Esta es ya una cuestión de estilo histórico, es decir, trágico.

Lo trágico en la vida de Napoleón —que aún está esperando un poeta bastante grande para concebirlo y darle forma— consiste en que, habiéndose pasado la vida luchando contra la política inglesa, máximo representante del espíritu inglés, esa continua lucha acabó por imponer en el continente ese mismo espíritu inglés que, tomando la forma de los «pueblos libertados», llegó a ser lo bastante poderoso para vencerle a él y hacerle morir en Santa Elena. No fue Napoleón el fundador del principio de la expansión. Este principio tiene su origen en el puritanismo del círculo de Cromwell, que dio vida al sistema colonial inglés^[52]; y esa fue la tendencia del ejército revolucionario, desde la jornada de Valmy, que solo Goethe comprendió, como lo demuestran sus famosas palabras en la noche de la batalla. Los soldados franceses iban empujados por las ideas de la filosofía inglesa, que conocían a través de los hombres educados en ella, como Rousseau y Mirabeau. No fue Napoleón el que creó esas ideas; fueron esas ideas las que crearon a Napoleón. Y cuando este ocupó el trono, hubo de seguir realizándolas, en contra de la única potencia, Inglaterra, que quería *lo mismo*. El imperio napoleónico es una creación de sangre

francesa, pero de estilo inglés. Locke, Shaftesbury, Clarke, y sobre todo Bentham, elaboraron en Londres la teoría de la civilización «europea», el helenismo de Occidente. Bayle, Voltaire, Rousseau, la trasladaron a París. En nombre de *esa* Inglaterra del parlamentarismo, de la moral comercial y del periodismo, se luchó en Valmy, Marengo, Jena, Esmolensco y Leipzig, y el espíritu inglés fue el que venció en todas esas batallas a la cultura francesa de Occidente^[53]. El primer cónsul no tenía el propósito de incorporar Europa a Francia; quería, ante todo —¡el pensamiento de Alejandro en el umbral de toda civilización!—, constituir un imperio colonial francés, en lugar del inglés, afianzando así en bases inconmovibles la hegemonía politicomilitar de Francia sobre el territorio cultural de Occidente. Este hubiera sido el imperio de Carlos V, en donde no se ponía el sol, y hubiera estado, a pesar de Colón y de Felipe II, concentrado en París y organizado, no como unidad eclesiástico-caballeresca, sino como conjunto economicomilitar. Hasta ese punto quizá había un sino en su misión; pero desde la paz de París, en 1763, estaba ya decidida la cuestión *en contra* de Francia. Los poderosos planes de Napoleón fracasaron siempre por azares nimios; primero, delante de San Juan de Acre, por un par de cañones que los ingleses desembarcaron a tiempo; otra vez, después de la paz de Amiens, teniendo ya en su poder todo el valle del Misisipí, hasta los grandes lagos, y estando en relación con Tippto Sahib, que defendía entonces la India oriental contra los ingleses, porque su almirante mandó un movimiento equivocado, que le obligó a interrumpir una empresa cuidadosamente preparada; por último, había proyectado un nuevo desembarco en Oriente, apoderándose del mar Adriático, ocupando Dalmacia, Corfú y toda Italia, y negociando con el sha de Persia sobre un ataque a la India, cuando se interpuso el capricho del emperador Alejandro; y en efecto, si este, llegado el momento, hubiese emprendido la marcha sobre la India, el plan napoleónico hubiera tenido un éxito seguro. Mas cuando, después de fracasadas todas sus combinaciones extraeuropeas, decidió como *última ratio* en su lucha contra Inglaterra anexionarse Alemania y España, estos países, imbuidos de *sus* ideas revolucionarias inglesas, se alzaron contra él, contra el propio mediador de esas ideas. Este paso hizo ya superflua su actuación^[54].

El sistema colonial universal, que el espíritu español bosquejara antaño, pudo recibir entonces el sello de Inglaterra o el de Francia; los Estados Unidos de Europa, que fueron *entonces* lo que «corresponde» a los reinos de los diadocos y que serán más tarde lo que corresponda al imperio romano, pudieron haber sido organizados por Napoleón como monarquía romántica militar, de base democrática, o podrán realizarse en el siglo XXI por el esfuerzo de un hombre práctico, de estilo cesáreo, como organismo económico; todo esto pertenece a los azares del cuadro histórico. Las victorias y derrotas de Napoleón, detrás de las cuales se oculta siempre una victoria inglesa, una victoria de la civilización sobre la cultura; su imperio, su caída, la *grande nation*, la episódica liberación de Italia, que, en 1796, como en 1859, no fue más que el cambio de ropa política de un pueblo que desde hacía tiempo había

perdido ya toda significación; la destrucción del imperio alemán, ruina gótica, todas estas formaciones son superficiales. Tras ellas se desenvuelve la gran lógica de la historia verdadera, de la historia invisible; y en el sentido de esta lógica realizó entonces el Occidente el tránsito de la cultura, que culmina en el *ancien régime*, en forma francesa, a la civilización, que lleva el sello británico. Como símbolos de épocas «correspondientes» emparéjense la toma de la Bastilla, Valmy, Austerlitz, Waterloo, el engrandecimiento de Prusia, con los hechos de la historia antigua que se denominan batallas de Queronea y Gaugamela, expedición a la India y la victoria romana de Sentinum. Se comprende bien que en las guerras y en las catástrofes políticas, que son la materia fundamental de nuestra historiografía, no es la victoria lo esencial de una lucha ni es la paz el término de una revolución.

18

El que haya asimilado estas ideas comprenderá las consecuencias fatales que había de tener el principio de causalidad para los que quisieran vivir la verdadera historia. El principio de causalidad, en su forma rígida, no aparece hasta los estadios posteriores de la cultura, y actúa entonces con predominio tiránico sobre la imagen cósmica. Kant tuvo la precaución de definir la causalidad como la forma necesaria del conocimiento, y nunca se insistirá bastante en que por tal debe entenderse solo la concepción *intelectualista* del mundo circundante. Las palabras «forma necesaria» fueron oídas con gusto; pero nadie se fijó en que el principio se limitaba a una sola esfera del conocimiento, de la que están excluidas justamente la contemplación y la sensación de la historia viva. El conocimiento de los hombres y el conocimiento de la naturaleza son, por esencia, irreducibles uno a otro. Pero el siglo XIX ha intentado borrar los límites entre la naturaleza y la historia, en favor de la primera. Queriendo pensar históricamente, ha olvidado que en la historia *no* es lícito pensar como en la naturaleza. Al aplicar con violencia a lo viviente el esquema rígido de una relación espacial y enemiga del tiempo, la relación de causa a efecto, ha impreso en el aspecto visible del acontecer las líneas constructivas de la imagen física, y nadie —en medio de una espiritualidad decadente, urbana, habituada a la coacción de la causalidad— sintió el profundo absurdo de una ciencia que, por error de método, quería concebir un producirse orgánico como un producto mecánico. Pero el día no es la causa de la noche, ni la juventud la de la vejez, ni la flor la del fruto. Todo lo que concebimos con el intelecto, tiene una *causa*; todo lo que vivimos como organismo con íntima certidumbre, tiene un *pasado*. La causa caracteriza el «caso» que es posible siempre y en cualquier parte, y cuya forma interna permanece idéntica a sí misma, sin que nada importe que ocurra, en efecto, en cierto momento y con tal o cual frecuencia; el pasado, en cambio, caracteriza el *acontecimiento*, que fue una vez y no vuelve a ser

nunca más. Y según hayamos concebido una cosa, en el mundo circundante por modo crítico y consciente, o por modo fisiognómico e involuntario, así nuestra conclusión partirá, o de la experiencia técnica, o de la experiencia vital, y llegará, o a una causa intemporal en el espacio, o a una dirección que, partiendo del ayer, nos conduce al hoy y al mañana.

Pero el espíritu de nuestras grandes urbes *rechaza* tales conclusiones. Rodeado de una técnica y de una maquinaria que él mismo ha creado, arrancando a la naturaleza su más peligroso secreto: la ley quiere también, con esa técnica, conquistar la historia teórica y prácticamente. *Finalidad*: he aquí el término de que se ha valido para transformar la historia a su semejanza. En la concepción materialista de la historia predominan las leyes mecánicas; de donde se dedujo que nos es lícito dar a ciertos ideales utilitarios, como la ilustración, la humanidad, la paz universal, el valor de fines de la historia, que deberá alcanzar la «marcha del progreso». Pero en estos ensayos seniles se extingue por completo el sentimiento del sino, y con él la audacia juvenil, que, henchida de futuro y olvidada de sí misma, se entrega íntegramente a una oscura decisión.

Pues solo la juventud tiene futuro, *es futuro*. El misterioso sonido de esta palabra equivale a dirección del tiempo y a sino. *El sino es siempre joven*. El que pone en su lugar una serie de efectos y causas, ese considera lo no realizado aún como algo ya viejo y pasado. Le falta *la dirección*. Pero el que rebosante de afanes lanza su vida adelante, ese no necesita pensar en fines ni utilidades. Se comprende a sí mismo como el sentido de todo cuanto ha de suceder. Esta es la fe que tuvieron en su estrella César y Napoleón, la fe que nunca abandona a los grandes héroes de la acción; esta es la confianza que yace profunda, a pesar de la melancolía juvenil, en toda niñez, en toda generación joven, en todo pueblo y cultura joven, y, si repasamos la historia, en todos los activos y contemplativos que con los cabellos blancos fueron siempre jóvenes, más jóvenes que los que se inclinan prematuramente a la finalidad intemporal. En los primeros días de la niñez se descubre la significación puramente sensitiva del mundo circundante, que entonces es momentáneo; para el niño, solo las personas y cosas de su contorno inmediato son esenciales. Pero ese sentido va amplificándose en una experiencia silenciosa e inconsciente, hasta llegar a la imagen comprensiva, que es la expresión general de toda la cultura, en ese sentido de su desarrollo, y cuyos intérpretes solo pueden ser el gran conocedor de hombres y el gran historiador.

Ahora podemos establecer la diferencia que existe entre la *impresión inmediata* del presente y la *imagen* del pasado, que solo en el espíritu se representa; es decir, entre el mundo como acontecimiento y el mundo como historia. A aquel se dirige la mirada certera del hombre activo, del político, del general; a este, la del historiador contemplativo, la del poeta. Sobre aquel se actúa prácticamente, padeciendo o haciendo; este sometido a la cronología, símbolo magno del irrevocable pasado^[55]. Miramos hacia atrás y vivimos hacia adelante, hacia lo imprevisto; pero en la imagen

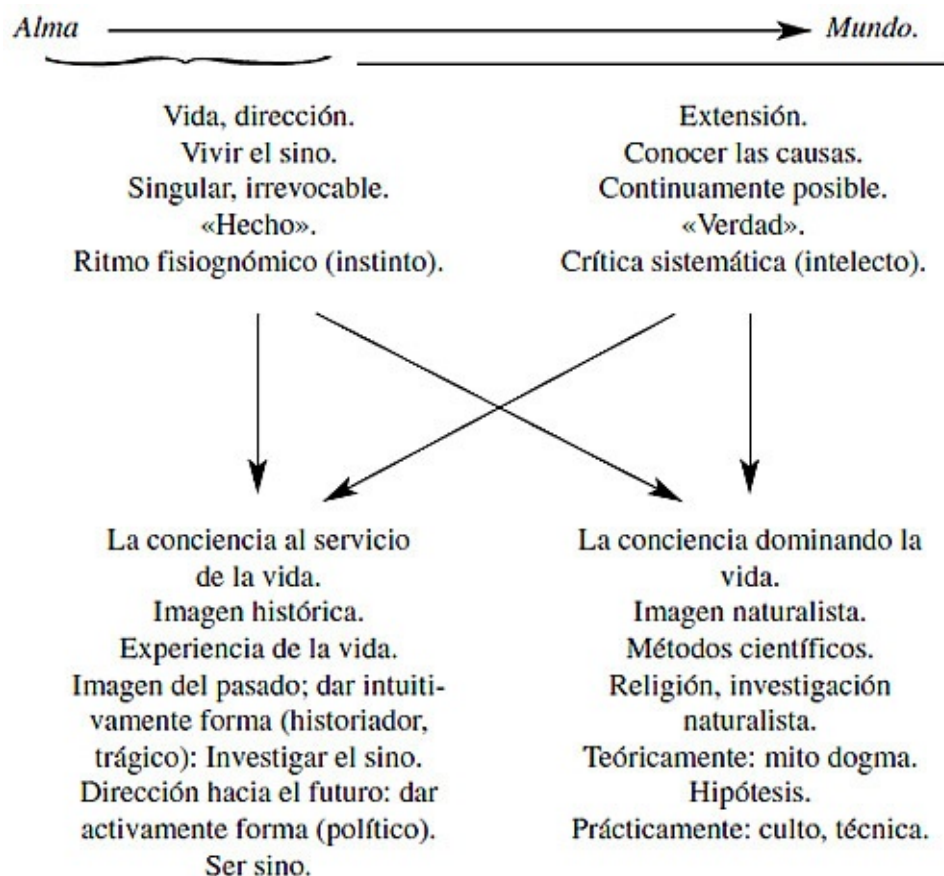
del acontecer singular y único insinúanse desde la niñez, por obra de la experiencia *técnica*, los rasgos de lo previsible, la imagen de una naturaleza regular, legal, que no depende del tacto fisiognómico, sino del cálculo intelectualista. Vemos una res, y nos aparece primero como un ser vivo y, en seguida, como un alimento; vemos caer un rayo, y primero lo sentimos como un peligro, pero en seguida lo consideramos como una descarga eléctrica. Esta imagen del mundo, secundaria, posterior y, por decirlo así, petrificada, va poco a poco sustituyendo a la primera. La imagen del pasado se mecaniza, se materializa, y nos permite extraer de su seno una serie de reglas causales que se aplican al presente y al futuro. Y así nace la creencia de que existen leyes históricas y de que podemos adquirir una experiencia intelectual de ellas.

Pero la ciencia es siempre ciencia de la naturaleza. No hay saber mecánico, no hay experiencia técnica, sino de lo producido, de lo extenso, de lo conocido. Vivimos la historia y conocemos la naturaleza; es decir, el mundo sensible concebido como elemento, contemplado en el espacio, envuelto en la ley de causa y efecto. ¿Existe, pues, en fin de cuentas, una ciencia de la historia? Recordemos que la imagen que cada persona se forma del mundo está más o menos próxima a una de las dos imágenes ideales, y tiene siempre algo de ambas; que no hay «naturaleza» sin *armonías* vivientes; que no hay «historia» sin *armonías* causales. En la naturaleza, dos acciones homogéneas producen, sin duda, el mismo resultado legal; pero cada una en particular es un suceso histórico, que tiene una fecha y que jamás volverá a producirse. En la historia los datos del pasado —cronologías, estadísticas, hombres, figuras^[56]— forman un tejido consistente y rígido. Los hechos «son como son», aun cuando nosotros no los conozcamos. Todo lo demás es imagen, *theoria*, allí como *aquí*. Pero la historia consiste en el hecho mismo de «estar en la imagen», y el material de los hechos se halla a su servicio. En la naturaleza, en cambio, la teoría sirve para la adquisición del material, que es propiamente el fin que se persigue.

No hay, pues, una ciencia de la historia, sino una ciencia *preparatoria* para la historia, una ciencia que proporciona a la historia el conocimiento de lo que ha existido. Pero para la visión histórica misma los datos son siempre símbolos. En cambio, la física es *solamente* ciencia. Su origen y su fin son técnicos, y por eso *no quiere otra cosa* que hallar datos, leyes mecánicas; y si dirige la mirada hacia algún otro objeto, al punto se torna en *metafísica*, en algo que está más allá de la física, más allá de la naturaleza. Por eso los datos históricos y los datos físicos son totalmente diferentes. Estos se repiten de continuo; aquellos, nunca. Estos son verdades; aquellos, hechos. Así, pues, por muy próximos parientes que en la vida diaria nos parezcan los «azares» y las «causas», sin embargo, pertenecen a dos mundos totalmente distintos. Seguramente la imagen histórica de un hombre —y con ella el hombre mismo— será tanto más mezquina cuanto mayor predominio alcance en ella el azar palpable; y una historiografía será, pues, tanto más vacua cuanto mayor sea el número de relaciones efectivas que necesite establecer para explicar su objeto. El que vive la historia con profundidad, rara vez tiene impresiones estrictamente «causales»,

y si las tiene, ha de sentir las seguramente como insignificantes. Examinad los escritos de Goethe sobre ciencias naturales, y admiraréis la representación de una naturaleza viva, sin fórmulas, sin leyes, casi sin rastro de causalidad. El tiempo no es para Goethe distancia, sino sentimiento. Al mero científico, que analiza y ordena con crítica, pero sin intuición ni sensación, no le es dado vivir lo último y más profundo. La historia, empero, exige ese don. Y así resulta verdad la paradoja de que un historiador será tanto más significativo e importante cuanto menos tenga de propiamente científico.

El esquema siguiente compendia lo que hemos dicho:



19

¿Es lícito acotar un grupo de fenómenos elementales, de carácter social fisiológico o ético, y considerarlo como la causa de otro grupo? La historiografía racionalista, y más aún la sociología actual, no hacen, en realidad, otra cosa, y eso es lo que llaman *comprender* la historia, profundizar en el conocimiento histórico. Pero para el hombre civilizado, profundizar significa siempre hallar el *fin racional*. Sin fines racionales, el mundo para él carecería de sentido. Desde luego resulta bastante cómica esa *libertad de elegir las causas fundamentales*, que no es una libertad física.

Un investigador toma como *prima causa* este grupo; otro, aquel —inagotable fuente de polémicas—, y todos llenan sus libros de supuestas explicaciones que interpretan el curso de la historia como si fuera un sistema de nexos físicos. Schiller, en una de sus inmortales trivialidades, ha encontrado la expresión clásica que caracteriza este método: aquel famoso verso en que dice que «el hambre y el amor» hacen moverse al mundo. El siglo XIX, pasando del racionalismo al materialismo, ha dado a esta opinión el valor de una regla canónica y ha consagrado así el culto de lo útil. Darwin, en nombre del siglo, ha sacrificado la teoría de Goethe en aras de la utilidad. La lógica orgánica de los hechos vitales ha sido sustituida por un mecanismo disfrazado de fisiología. La herencia, la adaptación, la selección, son causas finales de contenido puramente mecánico. En lugar de los *destinos* históricos, se han puesto *movimientos* naturales «en el espacio». Pero ¿puede decirse que haya «procesos» históricos, espirituales y, en general, procesos vivientes? Los «movimientos» históricos, como, por ejemplo, la época de la Ilustración o el Renacimiento, ¿tienen algo que ver con el *concepto físico* de «movimiento»? Desde luego, con la palabra «proceso» quedaba suprimido el sino y «explicado» el misterio del devenir. Ya el acontecer universal no tiene una estructura trágica, sino solo una estructura matemática. Ahora el historiador «exacto» supone que el cuadro histórico está constituido por una serie de situaciones de tipo mecánico, que pueden conocerse por medio de análisis intelectuales, como un experimento físico o una reacción química. Los motivos, los medios, los modos, los fines, deben formar, por lo tanto, un tejido palpable en la faz de la historia. La perspectiva queda, pues, simplificada por modo sorprendente, y hay que confesar que para un observador que sea lo suficientemente mezquino esta hipótesis es legítima y conviene perfectamente con *su* persona y con *su* imagen del mundo.

¡Hambre y amor!^[57] He aquí, según este punto de vista, las causas mecánicas de los procesos mecánicos que constituyen la «vida de los pueblos». Los problemas sociales y los problemas sexuales —que pertenecen ambos a una física o química de la existencia pública, demasiado pública— son, pues, los temas evidentes de esta concepción utilitaria de la historia, y *también, por lo tanto*, los de la tragedia que le corresponde. El drama social aparece necesariamente con el materialismo histórico. Y lo que en las *Afinidades electivas* es sino, en el sentido más alto de la palabra, se reduce a un problema sexual en *La dama del mar*. Ni Ibsen ni ninguno de los poetas intelectualistas de nuestras grandes ciudades han hecho obra de poetas; todos han establecido una relación de causalidad entre una causa primera y un último efecto. Las duras luchas artísticas de Hebbel significan un esfuerzo supremo por vencer ese elemento absolutamente prosaico de su talento, más crítico que intuitivo, aunque Hebbel era un verdadero *poeta*. De aquí la tendencia desmedida, y totalmente contraria a Goethe, que le lleva a *motivar* los acontecimientos. Motivar significa en Hebbel, como en Ibsen, *querer* dar a la tragedia *la forma de causas y efectos*. Hebbel habla algunas veces de *trayectorias helicoidales* en la motivación de un carácter; analiza y transforma la anécdota hasta convertirla en un sistema, en la prueba de un

caso; véase cómo ha tratado la historia de Judit. Shakespeare, en cambio, la hubiera tomado tal como fue y hubiera vislumbrado el secreto del universo en el encanto fisiognómico de un suceso auténtico. Goethe ha dicho: «No busquéis nada tras los fenómenos; los fenómenos mismos son la teoría». Pero esta sentencia no era inteligible para el siglo de Marx y de Darwin. Ni en la fisonomía del pasado se ha sabido leer un sino, ni en la tragedia se ha querido representar un puro sino. El culto de lo útil ha impuesto, allí como aquí, otros fines muy distintos. Se ha creado arte para demostrar tesis. Se «tratan» «cuestiones» del tiempo; se «resuelven» problemas sociales. La escena, como la historiografía, es un buen medio para ello. El darwinismo, quizá sin darse cuenta, ha dado una eficacia política a la biología. La hipotética mucosidad primaria se ha encontrado ahora en posesión de una actividad democrática, y la lucha de los gusanos por la existencia constituye una enseñanza ejemplar para los bípedos, que han venido al mundo simplemente y sin complicaciones.

Y, sin embargo, los historiadores hubieran debido tomar ejemplo de los físicos, que representan a nuestra ciencia más adelantada y rigurosa, y aprender de ellos la necesaria cautela. Aun admitiendo el uso del método causal en la historia, ofende la mezquindad con que lo aplican nuestros historiadores. Les falta, en efecto, esa disciplina espiritual, esa grandeza de miras que caracterizan al físico; y no hablemos del profundo escepticismo implícito en la manera como el físico usa de las hipótesis^[58]. Este, en efecto, considera sus átomos y electrones, sus corrientes y sus campos de fuerza, el éter y la masa, no como los concibe la fe ingenua del lego y del monista, sino como *imágenes* que se acoplan a las relaciones abstractas de sus ecuaciones diferenciales, para envolver en intuiciones los números que por sí mismos son inaccesibles a la intuición. El físico escoge con cierta libertad entre varias teorías, sin buscar en ellas más realidad que la de unos signos convencionales^[59]. El físico sabe que por ese camino, que es el único posible para su ciencia, solo puede llegar a obtener, además de algunas experiencias sobre la estructura técnica del contorno cósmico, una interpretación simbólica del universo; *nada más*. Desde luego sabe que no es posible un «conocimiento», en el sentido optimista popular. *Conocer* la imagen de la naturaleza —que es la creación, la copia del espíritu, el *álter ego* del espíritu, en el reino de la extensión— significa conocerse a sí mismo.

Así como la física es nuestra ciencia más adelantada, así la biología, que investiga el cuadro de la vida orgánica, es nuestra ciencia más floja, tanto por su contenido como por su método. La serie de los estudios naturalistas de Goethe demuestra perfectamente que una *verdadera* investigación histórica debe ser, ante todo, fisiognómica. Goethe se ocupa de mineralogía, y al punto los conocimientos se componen en su espíritu, formando un cuadro histórico de la tierra, en el cual el granito, su roca predilecta, significa, aproximadamente, eso que yo llamo, en la historia de los hombres, el elemento humano primitivo. Comienza a investigar algunas plantas conocidas, y en seguida se le aparece el protofenómeno de la

metamorfosis, protoforma de toda la *historia* vegetal, y llega a esas extrañas y profundas concepciones sobre la tendencia vertical y espiral de la vegetación, que nadie todavía ha comprendido bien. Sus estudios osteológicos, orientados hacia la intuición de lo viviente, le llevan al descubrimiento del *os intermaxillare* en el hombre, y a la concepción de que el cráneo de los vertebrados se ha desarrollado partiendo de seis vértebras. No habla nunca de causalidad. Goethe sintió la necesidad del sino tal como la ha expresado en sus órficas palabras:

*Así debes ser tú, y no puedes huir de ti mismo.
Así lo han dicho ya las sibilas, así los profetas.
Y ningún tiempo ni poder alguno pulveriza
la forma estampada que en la vida se desenvuelve.*

La simple química astral, el lado *matemático* de las observaciones físicas, la fisiología propiamente dicha, le importan muy poco a este gran historiador de la naturaleza, porque son cosas sistemáticas, experiencia de lo producido, de lo muerto, de lo rígido. He aquí el fundamento de su polémica contra Newton —un caso en que las dos partes tienen razón—: Newton *conoció* en el color muerto el proceso natural exacto y legal; Goethe, artista, *vivió* el color en la intuición sensible. Aquí se manifiesta claramente la oposición de los dos mundos, y ahora la condenso, en todo su rigor.

La historia tiene el *carácter del hecho singular*; la naturaleza, el de la *constante posibilidad*. El que observa la imagen del mundo en derredor, para descubrir las leyes por las cuales *debe* realizarse, sin tener en cuenta la diferencia entre el acontecer real y el acontecer posible; el que observa el mundo prescindiendo del tiempo, es un investigador de la naturaleza, hace labor de verdadera ciencia. La necesidad de una ley natural —y otras leyes no existen— permanece intacta, ya se manifieste la cosa con frecuencia infinita o no se manifieste nunca; esto quiere decir que la necesidad de la ley es *independiente del sino*. Hay miles de combinaciones químicas que nunca se verificaron ni son jamás producidas; pero están demostradas como posibles y, por lo tanto, existen, *para el sistema fijo de la naturaleza, no para la fisonomía del universo en sus continuos giros*. Un sistema consta de verdades; una historia descansa sobre hechos. Los hechos se siguen unos *a* otros; las verdades se siguen unas *de* otras. Tal es la diferencia que existe entre el «cuándo» y el «cómo». Hay relámpagos: he aquí un hecho que puede indicarse con un ademán mudo. *Si* hay relámpagos, hay también truenos; para comunicar esto hace falta una *frase*. La experiencia intuitiva puede ser muda; el conocimiento sistemático exige palabras. «Solo es definible lo que no tiene historia», dice Nietzsche. La historia, empero, es el acontecer actual, disparado hacia el futuro y con la vista vuelta al pasado. La naturaleza está más allá del tiempo; tiene el carácter de la extensión, no el de la dirección. En la naturaleza domina la necesidad matemática. En la historia, la necesidad trágica.

En la realidad de la existencia vigilante se entrecruzan ambos mundos: el de la observación y el del abandono, del mismo modo que en un tapiz flamenco el hilo y la trama «producen» la imagen. Toda ley, para *existir* ante la inteligencia, necesita haber sido descubierta cierto día de la historia por una disposición del sino; esto es, necesita haber sido *vivida*; y todo sino aparece a su vez envuelto en una vestidura sensible — personas, hechos, escenas, gestos—, en la cual actúan las leyes naturales. La vida humana primitiva estaba entregada a la unidad demoníaca del sino; la conciencia de los hombres cultos, llegados a la madurez, no puede acallar jamás la contradicción entre aquella primera y esta posterior imagen del mundo; y en el hombre civilizado el intelecto mecánico acaba por matar al sentimiento trágico. La historia y la naturaleza están en *nosotros* contrapuestas como la *vida* y la *muerte*, como *el tiempo que eternamente está produciéndose* y el espacio, que es el *eterno producto*. En la conciencia vigilante luchan el producirse y el producto por obtener la hegemonía sobre la imagen cósmica. La forma suprema y más madura de los dos modos de contemplar la realidad —que solo es posible en las grandes culturas— se manifiesta para el alma antigua en la oposición de Platón y Aristóteles, y para el alma occidental, en la de Goethe y Kant: la fisonomía pura del mundo, vista por el alma de un eterno niño, y el sistema puro, conocido por el intelecto de un eterno anciano.

20

Y aquí veo yo el *último* gran problema de la filosofía occidental, el único problema que aún le está reservado a la senectud espiritual de la cultura fáustica; el problema que aparece prefijado por una evolución secular de nuestra alma. Ninguna cultura es libre de *elegir* el método y el contenido de su pensamiento; pero ahora, por vez primera, puede una cultura prever la senda que el sino ha escogido para ella.

Entreveo un modo —específicamente occidental— de investigar la historia, en el más alto sentido de la palabra; un método que nunca hasta ahora se ha manifestado, y que ha debido permanecer extraño, tanto al alma antigua como a cualquier otra. Es una amplia fisiognómica de la existencia toda, una morfología de *todo* el devenir humano, que, en su curso, llegue hasta las ideas más altas y más remotas, es el problema de comprender el sentimiento cósmico, no solo del alma propia, sino de *todas* las almas, en las cuales se han manifestado hasta ahora grandes posibilidades y cuya expresión en el cuadro de la realidad son las culturas particulares. Esta visión filosófica a que nos autorizan —a nosotros solos— la matemática analítica, la música contrapuntística y la pintura de perspectiva, presupone algo muy superior al talento del sistemático; presupone la mirada del artista, y no de un artista cualquiera, sino de uno que sienta disolverse el mundo sensible y palpable que le rodea, en una profunda infinidad de misteriosas relaciones. Así sentía Dante; así sentía Goethe. El fin no es

otro que destacar sobre el tejido del acontecer universal un milenio de historia cultural orgánica, considerándolo como una unidad, como una *persona*, y concebirlo en sus más íntimas condiciones espirituales. Así como es posible interpretar los rasgos de un retrato de Rembrandt o del busto de un César, así también este nuevo arte consiste en intuir y comprender los grandes rasgos, colmados de sino, que aparecen en la faz de una *cultura*, esto es, de una individualidad humana de orden máximo. Ya algunas veces se ha intentado penetrar en el alma de un poeta, de un profeta, de un pensador, de un conquistador, para ver cómo es por dentro; pero sumergirse en el alma antigua, en el alma egipcia, en el alma árabe, para revivirlas con toda su expresión en los hombres y las situaciones típicas, en la religión y el Estado, en el estilo y las tendencias, en el pensamiento y las costumbres, es una nueva especie de «experiencia de la vida» que nadie ha hecho todavía. Cada época, cada gran figura, cada deidad; las ciudades, las lenguas, las naciones, las artes, todo lo que existió y existirá, es un rasgo fisiognómico de supremo simbolismo, y para interpretarlo hace falta ser un *conocedor de hombres*, en un nuevo sentido de la palabra. Poemas y batallas, las fiestas de Isis y Cibeles y la misa católica, los hornos altos y los combates de gladiadores, los derviches y los darwinistas, los ferrocarriles y las vías romanas, el «progreso» y el nirvana, los periódicos, los esclavos, el dinero, las máquinas, todo en la imagen cósmica del pasado es, por igual, signo y símbolo, que un alma se representa con significación. «Todo lo transitorio es un símbolo». Hay aquí soluciones y perspectivas que nunca han sido vislumbradas. Se aclaran ahora muchas cuestiones oscuras que constituyen la base de los más profundos sentimientos humanos: el terror y el anhelo; cuestiones que el afán de comprender ha disfrazado con los nombres de problemas del tiempo, de la necesidad, del espacio, del amor, de la muerte, de las causas primeras. Hay una música inaudita de las esferas que quiere *ser oída* y que *oirán* algunos de nuestros más profundos espíritus. La fisiognómica del acontecer universal será la *última filosofía fáustica*.

CAPÍTULO III

MACROCOSMO

I

EL SIMBOLISMO DE LA IMAGEN CÓSMICA Y EL PROBLEMA DEL ESPACIO

1

De esta suerte, la noción de una historia universal, de carácter fisiognómico, se amplifica y se convierte en la *idea de un simbolismo universal*. La investigación histórica, en el sentido que reclamamos aquí, se limita a estudiar el cuadro de lo que fue vivo y ahora es pretérito y a fijar su forma y su lógica internas. La idea del sino es la última a que puede llegar. Pero esta investigación, por nueva y amplia que sea, en la dirección que hemos indicado, no puede, sin embargo, constituir más que un fragmento, base de otra consideración todavía más amplia. Junto a la investigación histórica existe una investigación física, que es igualmente fragmentaria y se limita al círculo de las relaciones causales. Pero ni el «movimiento» trágico ni el «movimiento» técnico —si es lícito emplear estos términos para distinguir los fundamentos de lo que es vivido y de lo que es conocido— agotan la realidad del ser viviente. Nosotros sentimos y conocemos mientras estamos en estado de vigilia; pero también vivimos cuando el espíritu y los sentidos duermen. Aunque las tinieblas de la noche cierren nuestros ojos, la sangre no duerme. Somos *mobiles in mobile*: sirvan estos términos de la ciencia natural para expresar por medio de una imagen lo inexplicable, que en las horas profundas se afirma en nosotros con íntima certidumbre. Pero la irreducible dualidad del aquí y del allí es dualidad solo para el ser que vive vigilante. Todo movimiento propio tiene expresión, todo movimiento ajeno produce impresión; de suerte que todo cuanto se da en nuestra conciencia, sea cual fuere su forma —alma y mundo, vida y realidad, historia y naturaleza, ley, sentimiento, sino, Dios, futuro y pasado, presente y eternidad—, todo, para nosotros, encierra otro sentido, que es el más profundo. Y el único medio, el medio supremo para hacer comprensible lo incomprensible, consiste en una especie de metafísica, para lo cual *todo*, sea lo que fuere, tiene la significación de un *símbolo*.

Los símbolos son signos sensibles, impresiones últimas, indivisibles y, sobre todo, involuntarias, que poseen una significación determinada. Un símbolo es un rasgo de la realidad que, para un hombre con sus sentidos alerta, designa inmediata y evidentemente algo que no puede comunicarse por medio del intelecto. Un ornamento dórico, preárabe o prerrománico; la forma de la casa, de la familia, del trato; los trajes y los cultos; el rostro, el porte, la actitud de un hombre y de toda una

clase social o de todo un pueblo; la manera como los hombres y los animales hablan y se preparan los alimentos; más aún: el lenguaje mudo de la naturaleza con sus selvas, sus prados, sus rebaños, sus nubes, sus estrellas; las noches de luna, las tormentas, las primaveras, los otoños, las proximidades y las lejanías, todo es impresión simbólica que el universo produce en nosotros cuando estamos despiertos. Y nosotros percibimos ese lenguaje en las horas de recogimiento. Por otra parte, el sentimiento de una comprensión homogénea es el que, sobre la humanidad universal, reúne y destaca ciertos grupos, familias, clases, tribus y, finalmente, todas las culturas.

No trataremos, pues, de lo que «sea» un mundo, sino de lo que signifique para quien vive en él. Cuando despertamos a la vida consciente, algo se nos aparece dilatado entre un aquí y un allí. Sentimos el aquí, percibimos el allí. El aquí es para nosotros lo propio, el allí lo extraño. Es la disyunción del alma y del mundo, los dos polos de la realidad. En la realidad no solo hay resistencias, que concebimos por modo mecánico como cosas y propiedades; no solo hay movimientos en los cuales sentimos la actividad de otros seres, de unos *númina*, que son «como nosotros mismos», sino que hay también algo que, por decirlo así, anula aquel dualismo. La realidad —el mundo *con respecto* a un alma— es para cada individuo la dirección proyectada sobre el reino de la extensión; es lo propio que se refleja en lo extraño. La realidad *significa el hombre mismo*. Un acto tan creador como inconsciente —no soy «yo» el que realiza la posibilidad, sino la posibilidad la que se realiza por medio de mí— echa el puente del símbolo entre el aquí y el allí vivientes. Súbitamente y con plena necesidad surge el conjunto que forman los elementos sensibles y memorativos, *el mundo*, el mundo que *concebimos* y que es *un mundo único* para cada individuo.

Por eso hay tantos mundos como seres despiertos y como grupos de seres que viven en armonía de sentimientos. En la existencia individual, el mundo, que suponemos único, independiente y eterno —cada uno cree tener el mismo mundo que los demás—, es una experiencia íntima, siempre nueva, única, que no se repite jamás.

Hay una escala de conciencia ascendente que comienza en los primeros atisbos de una visión oscura e infantil —en los cuales ni existe un mundo claro para un alma, ni un alma cierta de sí misma en un mundo— y llega hasta los grados supremos de esos estados perespiritualizados que solo conocen los hombres de las civilizaciones llegados a su plena madurez. En esa escala ascendente va desarrollándose al mismo tiempo el simbolismo, desde el contenido significativo de *todas* las cosas, hasta la aparición de signos aislados y precisos. No solo en los momentos de abandono, en que me entrego al mundo lleno de oscuras significaciones, como hacen los niños, los soñadores, los artistas; no solo cuando estoy despierto, bien que sin concebir el mundo con la atención tirante del pensador o del hombre de acción —atención que aun en la conciencia del verdadero pensador o del hombre de acción es más rara de lo que se cree—, sino siempre, continuamente, mientras quepa hablar de vida despierta, en general voy entregando a lo que está fuera de mí el contenido de *todo* mí mismo,

desde los momentos en que recibía las primeras impresiones de una vaga realidad ambiente, que era casi como un sueño, hasta después de haber construido la noción rígida del universo mecánico, que con sus leyes y sus números clasifica y enlaza ordenadamente aquellas impresiones. Aun en el reino puro de los números hay simbolismo; y justamente del mundo numérico proceden esos signos que el *pensamiento* tortuoso llena de significaciones inefables: el triángulo, el círculo, el siete, el doce.

Tal es la *idea del macrocosmo, de la realidad como conjunto de todos los símbolos de un alma*. Nada puede eximirse de esta propiedad de ser significativo. Todo lo que existe es símbolo. Desde la apariencia corporal: rostro, estatura, gesto, porte de los individuos, de las clases sociales, de los pueblos —en donde siempre se ha reconocido el simbolismo—, hasta las formas del conocimiento, matemática y física, que se suponen eternas y universales, todo es símbolo, todo manifiesta la esencia de un alma determinada, con exclusión de cualquier otra.

La mayor o menor afinidad entre los mundos particulares que viven los hombres de *una misma* cultura o de una misma comunidad espiritual, es la que les permite comunicarse, mejor o peor, lo que ven, lo que sienten, lo que conocen, es decir, lo que ellos han plasmado en el estilo de su realidad personal, mediante los recursos expresivos del lenguaje, del arte, de la religión, por las palabras, las fórmulas, los signos, que a su vez son también símbolos. Este es el obstáculo infranqueable que se opone a que dos seres puedan realmente comunicarse algo o comprender realmente las manifestaciones de su vida. El grado de congruencia que haya entre sus dos mundos de formas será, en efecto, el que determine el punto en donde la comprensión acaba y se convierte en ilusión y engaño. Solo muy imperfectamente podemos comprender las almas india y egipcia, que se manifiestan en sus hombres, costumbres, deidades, palabras, ideas, edificios, actos. Los griegos, que carecían de sentido histórico, no podían tener el menor vislumbre de las otras almas. Véase con qué ingenuidad creían hallar sus propios dioses y su propia cultura en los dioses y culturas de los otros pueblos. Pero nosotros mismos, cuando en algún filósofo extraño traducimos las palabras (*ἀρχή*) *atman*, *tao*, por voces corrientes de nuestro idioma, ¿qué hacemos sino inyectar en la expresión ajena nuestro *propio* sentimiento cósmico, de donde emana el sentido que nosotros damos a las palabras? Y cuando interpretamos los rasgos de un retrato egipcio o chino, ¿no acudimos sin vacilar a nuestra experiencia occidental de la vida? En ambos casos somos víctimas de una ilusión. El hecho de que las grandes obras artísticas de las culturas pretéritas sigan siendo vivas —«inmortales»— para nosotros, es una de esas ilusiones que solo se mantienen por la unanimidad con que equivocamos su sentido. Así se explica, por ejemplo, la influencia que tuvo el Laocoonte sobre el arte del Renacimiento y Séneca sobre el drama clásico de los franceses.

Los símbolos, puesto que son cosas ya realizadas, pertenecen al reino de la extensión. Todos, aun los que designan un producirse, son algo producido y no algo produciéndose. Por lo tanto, tienen límites rígidos y obedecen a las leyes del espacio. *Todos* los símbolos son sensibles y extensos. La palabra «forma» indica algo que se extiende en la extensión, sin exceptuar —como veremos— las formas interiores de la música. La extensión, empero, es la nota que caracteriza el hecho de «estar despierto», hecho que constituye solo un aspecto de la existencia individual y está íntimamente unido a los destinos de esta. Por eso los rasgos de la conciencia despierta activa —cuando sentimos o cuando comprendemos— son ya *pretéritos* en el momento mismo en que los percibimos. Sobre impresiones solo podemos *reflexionar*, como decimos con giro significativo. Pero lo que para la vida sensible de los animales es solo pasado, para la inteligencia del hombre, sujeta a palabras, es *pasajero*. Pasajero o transitorio no es solamente lo que acontece —en efecto, no es posible revocar un acontecimiento—, sino también toda especie de significación. Estudiemos el sino de la columna: en el templo-sepulcro de los egipcios las columnas forman una hilera que acompaña al caminante; en el períptero dórico rodean el cuerpo del edificio, apresándolo como en una garra; en la basílica preárame sostienen el espacio interior; en las fachadas del Renacimiento dan expresión al impulso dinámico. La significación que fue no vuelve nunca a ser. Lo que penetra en el reino de la extensión encuentra al mismo tiempo su principio y su fin. *Entre el espacio y la muerte* existe una profunda conexión que ha sido sentida desde muy pronto. El hombre es el único ser que conoce la muerte. Todos los demás seres se hacen viejos, pero con una conciencia circunscrita al presente, con una conciencia que debe de parecerles eterna. Viven sin saber nada de la vida, como los niños, en los primeros años, cuando la concepción cristiana los considera aún «inocentes». Mueren, y ven la muerte, pero no saben de ella. El hombre despierto, el hombre propiamente dicho, cuya inteligencia funciona independientemente de la vista —por la costumbre de hablar— es el que tiene, además de la sensación, un concepto de la transición, esto es una memoria para el pasado y una experiencia de lo irrevocable. Nosotros *somos* el tiempo^[1]; pero también *poseemos* una imagen de la historia, y en esta imagen el nacimiento aparece como el otro enigma, parejo al de la muerte. Todos los demás seres viven la vida sin vislumbrar sus límites, esto es, sin conocer su problema, su sentido, su duración y su fin. Muchas veces, el despertar de la vida interior de un niño se verifica en relación de identidad profunda y muy significativa con la muerte de algún pariente. El niño comprende *súbitamente* el cadáver sin vida, que se ha convertido en materia y espacio, y *al mismo tiempo* se siente a sí mismo como *ente* aislado en un mundo extraño y extenso. Tolstoi ha dicho: «Del niño de cinco años a mí no hay más que un paso; del recién nacido al niño de cinco años hay una distancia

aterradora». En ese momento decisivo de la existencia, cuando el hombre se hace hombre y conoce su inmensa soledad en el universo, es cuando despunta en su corazón el terror cósmico, bajo la forma puramente humana de *terror a la muerte*, al límite del mundo luminoso, *al espacio* rígido. He aquí el origen del pensamiento elevado, que en sus principios no es sino una meditación de la muerte. Toda religión, toda ciencia natural, toda filosofía, tiene aquí su punto de partida. El lenguaje de todo gran simbolismo va unido al culto de los muertos, a la forma del enterramiento, al adorno de la tumba. El estilo egipcio se inicia en los templos-sepulcros de los faraones; el antiguo, en la decoración geométrica de los vasos funerarios; el árabe, en las catacumbas y los sarcófagos; el occidental, en las catedrales, donde a diario se repite el sacrificio de Cristo entre las manos del sacerdote. El terror primigenio es el origen de todo sentimiento histórico: en la Antigüedad, por la adhesión al presente henchido de vida; en el mundo árabe, por el bautismo, que reconquista la vida y supera la muerte; en el mundo fáustico, por la penitencia que nos hace dignos de recibir el cuerpo de Jesús y con él la inmortalidad. La solicitud vigilante por la vida, que aún no ha *pasado*, es la que inspira la solicitud por el pasado. Un animal tiene futuro *solamente*; el hombre conoce también el pasado. Toda nueva cultura despierta con una nueva «intuición del mundo»; esto es, con una súbita visión de la muerte, como el misterio del universo que contemplamos. Cuando hacia el año 1000 se extendió por Occidente la idea del fin del mundo, era que acababa de nacer el alma fáustica de este paisaje.

El hombre primitivo, atónito ante la muerte, quiso conjurar y penetrar, con todas las fuerzas de su espíritu, ese mundo de la extensión, esas reglas indeclinables y siempre presentes de la causalidad, esa omnipotencia oscura que de continuo le amenazaba con aniquilarle. Esta defensa instintiva yace en las profundidades de lo inconsciente; pero siendo ella la que propiamente crea, separa y opone una a otro el alma y el mundo, es también la que señala el comienzo de la vida *personal*. Empiezan a actuar el sentimiento del yo y el sentimiento del mundo, y toda cultura, la interna como la externa, la actitud como la producción, no es sino la sublimación de este «ser hombre» en general. A partir de este momento, lo que resiste a nuestras sensaciones ya no es simplemente una «resistencia», una cosa, una impresión, como creen los niños y los animales, sino también una expresión. Las cosas no son realmente *reales* en el mundo; tienen también un *sentido*, que depende de cómo nos «aparecen» en nuestra *intuición* del mundo. Al principio, no tenían más que una referencia al hombre; ahora el hombre posee también una referencia a ellas. Ahora se han convertido en símbolos de su existencia. La esencia de todo simbolismo auténtico — *inconsciente e íntimamente necesario*— tiene su origen en el conocimiento de la muerte, que nos descubre el misterio del espacio. Todo simbolismo significa una defensa. Es la expresión de un profundo temor, en el doble sentido de la palabra; en efecto, su lenguaje de formas nos habla a un tiempo mismo de hostilidad y de respeto. *Todo producto es transitorio*. Transitorios son los pueblos, las lenguas, las razas, las

culturas. Dentro de pocos siglos no habrá cultura occidental, no habrá alemanes, ni ingleses, ni franceses, como en tiempo de Justiniano no había ya romanos; y no porque la serie de las generaciones humanas se hubiese acabado, sino porque no existía ya la forma interior de un pueblo, la que había reunido a un gran número de generaciones en un gesto común. El *civis romanus*, uno de los más vigorosos símbolos de la existencia antigua, no duró, como forma más que unos siglos. El mismo profenómeno de las grandes culturas habrá desaparecido algún día, y con él, el espectáculo de la historia universal, y el hombre mismo, y la vida animal y vegetal en la superficie de la Tierra, y la Tierra y el Sol y el universo de los sistemas solares. Todo arte es mortal, y mortales son no solo las obras, sino las artes mismas. Llegará un día en que habrán cesado de existir el último retrato de Rembrandt y el último compás de Mozart, aun cuando siga habiendo todavía lienzos pintados y partituras grabadas; será justamente el día en que hayan desaparecido los últimos ojos y los últimos oídos capaces de entender el lenguaje de esas formas. Transitorio es todo pensamiento, todo dogma, toda ciencia, que dejan de existir tan pronto como se extinguen las almas y los espíritus en cuyos mundos sus «eternas verdades» parecieron necesariamente verdaderas. Transitorios han sido los mundos estelares, que contemplaban los astrónomos del Nilo y el Éufrates; en efecto, eran mundos para aquellos ojos, y los ojos nuestros —también transitorios— son harto diferentes. Sabemos eso. Un animal no lo sabe, y lo que no sabe no existe en la intuición de su mundo circundante. Pero cuando desaparece la imagen del pasado, desaparece asimismo el anhelo de dar a lo transitorio un sentido más profundo. Y así puede expresarse la idea del macrocosmo humano con las palabras a que toda nuestra exposición ulterior ha de estar dedicada: *Todo lo transitorio es un símbolo*.

Esta noción nos conduce insensiblemente al problema del espacio, pero dándole un sentido nuevo y sorprendente. Su solución —o, más modestamente, su interpretación— solo es posible cuando se ha llegado a este punto; como el problema del tiempo no se puede comprender hasta que se ha llegado a la idea del sino. Tan pronto como despertamos, la vida dirigida por el sino se nos aparece en la vida sensible como la *sensación de la profundidad*. Todo se dilata en torno nuestro; pero todavía no es el «espacio»; todavía no es algo que esté firme y fijo, sino un continuo dilatarse desde el fugaz aquí hasta el fugaz allí. La experiencia íntima del mundo se refiere exclusivamente a la esencia de la *profundidad* —de la *lejanía* o *alejamiento*—, cuya dirección designamos en el sistema abstracto de la matemática con el nombre de *tercera dimensión*, junto a la longitud y la latitud. Esta trinidad de elementos coordinados es desde luego engañosa. No hay duda de que en la impresión de espaciosidad, que nos produce el mundo, esos elementos *no* son equivalentes, y mucho menos homogéneos. La «longitud» y la «latitud», que sentimos y vivimos seguramente como *unidad* y no como suma, constituyen —dicho sea con precaución— la mera forma de la sensación. Representan la *impresión* puramente sensible. La profundidad, en cambio, representa la *expresión*, la *naturaleza*; con ella empieza «el

mundo». Esta diferente manera de valorar la tercera dimensión, que consiste en contraponerla a las otras dos y que evidentemente es extraña a la matemática, se manifiesta también en la oposición de los conceptos de sensación e intuición. La dilatación en la profundidad convierte la sensación en intuición. La profundidad es la dimensión *propriadamente dicha*, en el sentido literal; ella es la que *extiende* las cosas^[2]. En ella la conciencia vigilante es activa; en cambio, en las otras dos es estrictamente pasiva. Este elemento primario, que no es susceptible de más minucioso análisis, manifiesta el *contenido simbólico de una ordenación*, en el sentido típico de una cultura única. La experiencia íntima de la profundidad —y de esta noción depende todo lo demás— es un acto tan perfectamente espontáneo y necesario como perfectamente creador; por medio de él recibe el yo su mundo como, por decirlo así, al dictado. Él convierte el torrente de las sensaciones en una unidad de forma, en una imagen movida que desde este instante cae bajo el dominio de la inteligencia, obedece a leyes, se somete al principio de causalidad y, por lo tanto, como copia de un espíritu personal, es también *transitoria*.

Aun cuando el entendimiento lo niegue, no cabe duda de que esa dilatación puede presentar infinitas variantes y ser distinta, no solo en el niño y en el hombre, en el salvaje y en el urbano, en el chino y en el romano, sino aun dentro del mismo individuo, según que viva su mundo con atención o con abandono, en actividad o en la quietud. Todos los artistas han reproducido *la* naturaleza en líneas y colores. Todos los físicos, griegos, árabes, alemanes, han analizado *la* naturaleza en sus últimos elementos. ¿Por qué no han encontrado todos lo mismo? Porque cada cual tiene su naturaleza propia, aun cuando cada cual cree —con una ingenuidad que salva su intuición vital, que le salva a sí mismo— que es idéntica a la de los demás. La «naturaleza», empero, es una posesión saturada de esencia personalísima. *La naturaleza es una función de la cultura correspondiente*.

3

Kant creyó haber resuelto el grave problema de si ese elemento es *a priori* o adquirido por experiencia, mediante su famosa fórmula que dice que el espacio es la *forma de la intuición*, la base de todas las impresiones del mundo. Pero el «mundo» del niño despreocupado y del soñador posee esa forma, sin duda, por modo harto vacilante e indeciso^[3], y solamente cuando se considera el mundo con mirada atenta, práctica, técnica —pues los seres que se mueven han de *buscarse* la vida, que solo los lirios en el campo no necesitan hacerlo—, es cuando la dilatación sensible cuaja en tridimensión inteligible. El habitante de las ciudades, en las culturas superiores, es el único que *vive* realmente en esa vigilancia cruda, y para su pensamiento es para el que existe un espacio, abstraído *por completo* de la vida sensitiva, un espacio

(«absoluto») muerto, extraño al tiempo, un espacio que ya no es la forma de la intuición, sino la forma de la *intelección*. No hay duda de que el espacio, tal como lo veía Kant con absoluta certidumbre, al meditar su doctrina, no existía para sus predecesores de la época carolingia en esa forma rigurosa, ni mucho menos. La grandeza de Kant consiste en haber inventado el concepto de forma *a priori*, pero no en la aplicación que le diera. Ya hemos visto que el tiempo no es una forma de la intuición; que el tiempo no es ni siquiera «forma» —pues solo hay formas extensivas— y que ha sido definido como contraconcepto del espacio. Mas no se trata solo de saber si la palabra «espacio» coincide exactamente con el elemento formal de la intuición; también es un hecho que la forma de la intuición *varía según el grado de lejanía*. Vemos las montañas lejanas como puras superficies —telones—. Nadie se atreverá a sostener que percibe el disco de la Luna con la consistencia de un cuerpo. La Luna es, a la vista, una pura superficie, y solo cuando el telescopio la agranda considerablemente —esto es, cuando nos acerca a ella artificialmente— adquiere poco a poco las propiedades del espacio. Evidentemente, pues, la forma de la intuición es también función de la distancia. A esto debe añadirse que cuando reflexionamos no recordamos exactamente las impresiones pretéritas, sino que «tenemos a la vista» la imagen del espacio abstracto. Y esta representación nos engaña acerca de la realidad viviente. Kant se dejó engañar. No hubiera debido separar las formas de la intuición de las del entendimiento, pues *su* concepto del espacio comprende a ambas^[4].

Kant planteó mal el problema del tiempo, porque lo puso en relación con la aritmética, cuya esencia no había comprendido; y así resulta que el tiempo de que nos habla es un tiempo fantasma, sin dirección viva, un esquema espacial. Otro tanto le sucedió con el problema del espacio, que puso en relación con la geometría popular. Y quiso el azar que, pocos años después de terminada su obra capital, descubriese Gauss la primera de las geometrías no euclidianas. Y estas geometrías, perfectamente coherentes, demuestran, por su existencia misma, que hay *varias* estructuras matemáticas de la extensión tridimensional, todas *a priori*, sin que sea posible destacar *una* como la «forma propia de la intuición».

Fue un error grave, imperdonable en un contemporáneo de Euler y Lagrange, el querer hallar reproducida en las formas de la naturaleza que nos rodea la geometría escolar antigua, que en esta pensó siempre Kant. Cuando se examina atentamente la naturaleza, se encuentra, sin duda, que en la proximidad inmediata del observador y en proporciones suficientemente pequeñas existe una coincidencia aproximada entre la impresión óptica y los principios de la geometría euclidiana habitual. Pero esa coincidencia *exacta* que la filosofía afirma, no puede demostrarse ni por la visión ni por los instrumentos de medida. Ni la visión ni los instrumentos pasan de cierto límite de exactitud, que no basta, ni mucho menos, para decidir prácticamente la cuestión, por ejemplo, de a cuál de las geometrías no euclidianas pertenece el espacio empírico^[5]. Para grandes dimensiones y lejanías, en cuyas imágenes predominó la

experiencia íntima de la profundidad —por ejemplo, ante un amplio paisaje lejano y no ante un dibujo—, la forma de la intuición contradice por completo la matemática. En una larga avenida de árboles vemos las paralelas tocarse en el horizonte. Sobre este hecho se funda la perspectiva de la pintura occidental y la muy diferente de la pintura china, cuya profunda conexión con los problemas fundamentales de la matemática se ve bien clara. La experiencia íntima de la profundidad, con la riqueza de sus innumerables variantes, elude toda determinación numérica. Toda la poesía lírica y la música, toda la pintura egipcia, china y occidental, contradicen a gritos la hipótesis de una estructura rigurosamente matemática del espacio que vemos y vivimos. Y si ningún filósofo moderno ha dado acogida a esta refutación, es porque ninguno ha entendido nada de pintura. El *horizonte*, por ejemplo, en el cual y por el cual toda imagen óptica va *poco a poco reduciéndose* hasta terminar en una línea, *límite de la superficie*, resulta imposible de concebir por ninguna especie de matemática. La menor pincelada de un paisajista contradice las afirmaciones de la teoría del conocimiento.

Las «tres dimensiones», siendo como son magnitudes matemáticas abstractas, abstraídas de la vida, carecen de límites naturales; pero suelen confundirse con la superficie y la profundidad de la impresión vivida, y así se propaga de continuo el error gnoseológico que consiste en creer que la extensión que vemos en la intuición es también algo ilimitado; y, sin embargo, nuestra mirada no abarca más que las partes iluminadas del espacio, cuyo límite es precisamente el límite de la luz, ya sea el cielo de las estrellas fijas, ya la claridad atmosférica. El «mundo que vemos» es en realidad la suma de las *resistencias luminosas*; porque la visión implica la presencia de luz directa o reflejada. Los griegos se atuvieron a este mundo de las cosas vistas; pero el sentimiento cósmico del occidental creó la *idea* de un espacio cósmico sin límites, con infinitos sistemas estelares y lejanías que exceden a toda posibilidad óptica: creación de la mirada *interior*, que elude toda realización ocular y que, aun como idea, es extraña e impensable para hombres de otras culturas y otros sentimientos.

4

El descubrimiento de Gauss, que cambió *por completo* la orientación de la matemática moderna^[6], vino a demostrar que hay varias estructuras igualmente exactas de la extensión tridimensional. Preguntar cuál de ellas es la que corresponde a la intuición real, revela que no se ha comprendido el problema. La matemática, *recurra* o no al uso de imágenes y representaciones intuitivas, tiene siempre por objeto sistemas puramente *intelectuales*, abstraídos de la vida, del tiempo y del sino, mundos de formas numéricas, cuya exactitud —*no su aparición de hecho*— es

intemporal y obedece a la lógica mecánica, como todo lo que es conocido y no vivido.

Con esto queda patente la diferencia entre la intuición viva y el idioma de las formas matemáticas; y descubrimos el misterio de *cómo se produce el espacio*.

Ya sabemos que el producirse es el fundamento del producto; que la historia, sin cesar viva, es la base de la naturaleza muerta y realizada; que lo orgánico sustenta a lo mecánico y que el sino es el nervio de las leyes causales objetivas. Pues igualmente podemos decir que la *dirección es el origen de la extensión*. *El misterio de la vida que camina hacia su realización, misterio al que alude la voz «tiempo», constituye el fundamento de lo que designa la palabra «espacio» como cosa ya realizada, aunque sin hacérselo inteligible, y más bien sugiriéndonos de ello un sentimiento íntimo*. Toda la espacialidad real es creada por la experiencia íntima de la profundidad. Y justamente esa dilatación en la profundidad y lejanía —primero para la sensibilidad, sobre todo para la vista, y luego para el pensamiento—; ese *paso* de la impresión sin profundidad a la imagen del mundo, ordenada en forma de macrocosmo, con la movilidad que, misteriosa, se manifiesta en ella, eso justamente es lo que la palabra «tiempo» designa ante todo. El hombre se siente —y este es el estado de la verdadera vigilia, de la vigilia atenta— *en una espacialidad que le rodea*. Basta con perseguir esta impresión primaria de lo cósmico para ver que efectivamente no existe más que *una* verdadera dimensión del espacio, a saber: la *dirección*, que va del yo a la lejanía, al allí, al futuro, y que el sistema abstracto de las tres dimensiones es una representación mecánica, no un hecho de la vida. La experiencia íntima de la profundidad *dilata* la sensación y la convierte en mundo. El carácter de dirección que tiene la vida lo hemos calificado significativamente de *irreversibilidad*, y un resto de este carácter decisivo del tiempo perdura en la necesidad imperiosa en que nos vemos de sentir la profundidad del mundo, no desde el horizonte hacia el yo, sino desde el yo hacia el horizonte. El cuerpo móvil de todos los animales, y del hombre, está dispuesto en esa dirección. Se anda hacia «adelante», hacia el futuro, acercándose a cada paso al fin y no solo al fin, sino a la vejez. En cambio, la mirada la sentimos como *retrospectiva*, como dirigida hacia algo pasado, hacia algo que se ha convertido en historia^[7].

Si la forma fundamental del intelecto, la causalidad, la calificamos de *sino solidificado*, será lícito decir que la profundidad del espacio es el *tiempo solidificado*. No solo el hombre, el animal también *siente* el sino, que lo gobierna todo; lo siente como movimiento por el tacto, por la vista, por el oído, por el olfato; pero ese movimiento, ante la atención tirante, se convierte en causa rígida. *Sentimos* que llega la primavera; sentimos de antemano cómo el paisaje primaveral va a dilatarse en nuestro derredor. En cambio, *sabemos* que la Tierra gira sobre sí misma en el espacio y que la duración de la primavera es de noventa revoluciones terrestres. El tiempo engendra el espacio, pero el espacio mata al tiempo.

Si Kant hubiese concentrado más agudamente su pensamiento, en vez de hablar

de «dos formas de la intuición», hubiera llamado al tiempo *forma de intuir*, y al espacio *forma de lo intuido*, y acaso entonces hubiera comprendido la relación que existe entre ambos. El lógico, el matemático, el físico, cuando pone en juego la reflexión atenta, solo conoce el espacio producido, abstraído del acontecer singular por la reflexión misma, el espacio verdadero, sistemático, en el que todo tiene la «propiedad» de una «duración», que puede determinarse por medios matemáticos. Pero aquí hemos indicado cómo el espacio *se produce* incesantemente. Cuando sumidos en el ensueño miramos con la vista perdida hacia la lejanía, el espacio flota en torno nuestro; pero si de pronto un susto nos despierta, entonces ante nuestros ojos atentos se atiranta un espacio firme y duro. Este espacio *existe*, y porque existe se halla fuera del tiempo, está abstraído del tiempo y, por lo tanto, de la vida. En ese espacio domina la duración, que es un pedazo de tiempo muerto, la duración, como propiedad conocida de las cosas. Y puesto que nosotros mismos nos conocemos como existentes en ese espacio, sabemos cuál es nuestra duración y cuáles sus límites; las agujas del reloj nos las recuerdan de continuo. Pero el espacio rígido — que también es transitorio y que, cuando afloja la tensión de nuestro espíritu, desaparece de la dilatación abigarrada que nos rodea—, el espacio rígido es signo y expresión de la vida, el *símbolo más originario y poderoso de la vida*.

La indeliberada interpretación de la profundidad, que domina en la conciencia vigilante con la fuerza de un suceso elemental, caracteriza *el despertar de la vida interior y al mismo tiempo* marca el límite que separa al niño del hombre. La experiencia íntima de la profundidad, con su significación simbólica, le falta al niño que quiere coger la Luna, que no encuentra todavía *sentido* al mundo exterior y que, como el alma del hombre primitivo, vive en una especie de ensueño adherido a todo lo sensible. Y no es que el niño carezca de cierta elemental experiencia de la extensión; lo que no tiene aún es una *intuición del mundo*. Siente la lejanía; pero la lejanía no habla a su alma. Solo cuando el alma despierta por completo es cuando la dirección asciende a la categoría de expresión viviente. Para los antiguos es el descanso en el presente inmediato, cerrado a toda lejanía, a todo futuro; para nuestra cultura fáustica es la energía de dirección, que solo mira a los horizontes más lejanos; para los chinos es la marcha adelante, que algún día llegará a la meta; para los egipcios es el decidido caminar por la senda comenzada. Así se manifiesta la idea del sino en cada ciclo vital. Así es como cada individuo pertenece a una cultura única, cuyos miembros están unidos por un sentimiento cósmico común, del que se desprende una *forma* común del universo. Hay una relación de profunda identidad entre el despertar del *alma*, naciendo a la existencia clara, en nombre de una cultura, y la súbita comprensión de la lejanía y del tiempo, *nacimiento del mundo exterior*, por medio del símbolo de la extensión, que será en adelante el *símbolo primario de esa vida* y le imprimirá su estilo y la forma de su historia, como progresiva realización de sus posibilidades interiores. Según como se sienta la dirección, así será el símbolo primario de la extensión. Para la visión antigua es el cuerpo próximo, bien

delimitado, encerrado en sí mismo; para la visión occidental es el espacio infinito, la aspiración hacia la profundidad de la tercera dimensión; para la visión arábica es el mundo como cueva. Aquí vemos un viejo problema filosófico volatilizarse, por decirlo así. En efecto, esa protoforma del mundo es *innata*, en cuanto que pertenece originariamente al alma de esa cultura, que se expresa en nuestra vida entera; pero también es *adquirida*, en cuanto que cada alma repite por sí ese mismo acto creador, y como la mariposa abre sus alas al salir de la crisálida, así ella despliega en la niñez el símbolo de la profundidad que estaba *prefijado* a su existencia. La primera comprensión de la profundidad es como un *nacimiento*, nacimiento espiritual junto al corporal. Las culturas *nacen* así de su paisaje materno. Y ese nacimiento lo repite luego en su círculo cada alma individual. Platón llamó a esto la *anamnesis*, relacionándolo con una creencia primitiva de los griegos. Así explicó por el devenir mismo el carácter preciso y determinado de la forma cósmica, que *existe súbitamente* para toda alma primigenia. En cambio, Kant, el sistemático, interpretó *ese mismo* misterio por su concepto de la forma *a priori*, es decir, partiendo del resultado muerto, no del proceso viviente.

Llamaremos en adelante *símbolo primario de una cultura* a su modo de sentir la extensión. El símbolo primario es la base de donde hay que derivar todo el lenguaje de formas que nos habla la realidad de cada cultura; él da a cada cultura una fisonomía que la distingue de las demás, y sobre todo, del mundo que circunda al hombre primitivo, mundo que casi no tiene fisonomía. En efecto, la interpretación de la profundidad se exalta y se convierte en un acto, en una expresión que produce *obras* y transforma la realidad, la cual ya no sirve, como entre los animales, para satisfacer las necesidades, sino para construir *símbolos* vitales, con el auxilio de todos los elementos de la extensión: materia, línea, color, sonido, movimiento. Y esos símbolos, a veces, se presentan muchos siglos después en la imagen cósmica de otros seres, y, ejerciendo sobre ellos su encanto propio, dan testimonio de la manera como sus creadores comprendieron el universo.

Pero el símbolo primario mismo no puede realizarse. Actúa en el sentimiento de la forma que tiene cada hombre, cada agrupación, cada tiempo, cada época, y les dicta el estilo de todas sus exteriorizaciones vitales; está latente en la forma del Estado, en los mitos y cultos religiosos, en los ideales de la ética, en las formas de la pintura, de la música, de la poesía, en los conceptos fundamentales de toda ciencia. Pero ninguna de estas realidades lo representa. El símbolo primario no puede, pues, manifestarse por conceptos vertidos en palabras, porque la lengua y las formas del conocimiento son ellas mismas símbolos *derivados*. Todo símbolo particular habla del símbolo primario; pero dirigiéndose, no al entendimiento, sino al sentimiento íntimo. Si en adelante definimos el símbolo primario del alma antigua diciendo que es el *cuerpo particular material*, y el del alma occidental diciendo que es el espacio puro, infinito, no deberá olvidarse nunca que los conceptos no pueden representar lo inconcebible, y que el sonido de las palabras evoca tan solo un sentimiento de

significación.

El espacio puro, sin límites, es el ideal que el alma occidental ha *buscado* de continuo en su contorno cósmico. Ha querido verlo realizado inmediatamente en ese contorno, y por eso las innumerables teorías del espacio, construidas en los pasados siglos, poseen un sentido profundo que trasciende de sus supuestos resultados y convierte esas teorías mismas en síntomas de un sentimiento cósmico. ¿Hasta qué punto es la extensión ilimitada el fundamento de toda objetividad? Quizá no haya habido otro problema más profundamente estudiado que este, y casi era cosa de creer que todas las demás cuestiones del mundo dependen de esta cuestión sobre la esencia del espacio. Y en realidad, *para nosotros*, así es. Mas ¿cómo es que nadie ha notado que la Antigüedad, en cambio, no dedicó ni un instante a la meditación de ese problema^[8]. ¿Por qué guardan silencio los grandes presocráticos? ¿Es acaso por descuido por lo que no vieron en su mundo eso que para nosotros es justamente el enigma de los enigmas? Pero ¿no habiéramos debido comprender hace mucho tiempo que en ese mismo *silencio* se halla la solución? Para *nuestro* sentimiento más profundo, «el universo» no es otra cosa que ese *espacio cósmico*, que nace propiamente de nuestra experiencia íntima de la profundidad, y cuya sublime teoría se halla corroborada por los sistemas de las estrellas fijas navegando en el infinito. Pero ¿hubiera sido posible hacer concebir *este* sentimiento del universo a un pensador antiguo? Ahora descubrimos súbitamente que ese «eterno problema» que Kant trató en nombre de la humanidad, poniendo en él la pasión de un acto simbólico, es un problema *puramente occidental*, que no existe para el espíritu de las demás culturas.

¿Cuál era, pues, el problema primario de la realidad para el hombre antiguo, quien de seguro veía *su* mundo circundante con no menor claridad que nosotros el *nuestro*? Era el problema de la ἀρχή del *origen material* de las cosas sensibles y tangibles. El que comprenda esto estará muy próximo a comprender el hecho, no del espacio, sino de por qué el problema del espacio había de ser fatalmente el problema del alma occidental y no de otra^[9]. Justamente esa omnipotente espacialidad, que absorbe la sustancia de todas las cosas, que crea todas las cosas y que es lo más característico, lo más alto de *nuestra* visión del universo, fue unánimemente rechazada por la humanidad antigua, que la consideraba como τὸ μὴ ὂν *lo que no existe*. Los antiguos *no conocieron* la palabra «espacio», ni, por lo tanto, el concepto. Nunca podremos concebir con bastante profundidad al *pathos* que hay en esta negación. La pasión del alma antigua negó justamente lo que *no* quería sentir como realidad, lo que no podía ser expresión de *su* existencia. Es este un mundo de distinto matiz, que surge súbitamente ante nuestros ojos. La estatua ática que, en su magnífica corporeidad, es toda estructura, toda superficie expresiva, sin la menor intención incorpórea, encerraba para los antiguos la totalidad de lo que ellos llamaban realidad. La materia, el límite visible, el cuerpo palpable, la presencia inmediata, tales son los caracteres propios de este modo de comprender la extensión. El universo antiguo, el

cosmos, la ordenada muchedumbre de todas las cosas próximas y visibles, está encerrado en la bóveda material del cielo. Y no existe nada más. La necesidad que nosotros sentimos de seguir imaginando «espacio» allende esa envoltura, faltaba por completo al sentimiento cósmico de los antiguos. Los estoicos llegaron a considerar las propiedades y las relaciones de las cosas como verdaderos cuerpos. Para Crisipo, el *neuma* divino es un cuerpo; para Demócrito, la visión consiste en la recepción por los ojos de ciertas partículas materiales que emanan de las cosas. El Estado mismo es un cuerpo formado por la suma de los cuerpos de todos los ciudadanos. El derecho no conoce sino personas corpóreas y cosas corpóreas. Finalmente, este sentimiento halla su expresión suprema en el cuerpo pétreo del templo antiguo. El espacio interior del templo, sin ventanas, permanece cuidadosamente disimulado tras la columnata, y fuera no hay ni una sola línea recta. Los escalones tienen todos una leve curvatura hacia el exterior que es distinta en cada uno. El frontón, el tejado, los laterales, están también levemente curvados. Las columnas tienen todas un grueso desigual y ninguna cae perpendicularmente y a iguales distancias de sus vecinas inmediatas. Todas estas curvaturas, inclinaciones y distancias varían, desde las esquinas hasta el centro de cada lado, en una proporción hábilmente matizada; de manera que el cuerpo entero parece girar, por arte misterioso, en torno a un centro único. Las curvas están concebidas con tal delicadeza que, en cierto modo, no son los ojos, sino el sentimiento el que las percibe. Por eso precisamente queda aquí anulada la dirección hacia la profundidad. El estilo gótico *anhela*; el estilo dórico *vibra*. El espacio interior de las catedrales nos arrebató con violencia primitiva hacia la altura y la lejanía; el templo descansa en mayestática quietud. Pero otro tanto puede decirse de la divinidad fáustica y de la apolínea, y también, por lo tanto, de los conceptos fundamentales de la física, contruidos a imagen de la divinidad. Frente a los principios estáticos de *materia* y *forma*, hemos puesto nosotros los dinámicos de *fuerza* y *masa*, y hemos definido la masa como la relación constante entre la fuerza y la aceleración, para acabar descomponiendo ambas nociones en los elementos puramente espaciales de *capacidad* e *intensidad*. Esta manera de concebir la realidad tenía que producir, como arte predominante, la música instrumental de los grandes maestros del siglo XVIII, que es el único arte cuyo mundo de formas guarda un íntimo parentesco con la intuición del espacio puro. Hay en la música —al contrario de las estatuas en los templos y plazas antiguas— incorpóreos reinos de sonidos, espacios rumorosos, mares de sonoridad; la orquesta sube y baja como las mareas, se encrespa como las olas, describe lejanías, pinta luces, sombras, tormentas, nubes galopantes, rayos, colores, que existen allende toda realidad sensible. Recuérdense los paisajes instrumentados por Gluck y Beethoven. En estricta «correspondencia» al canon de Policleto, libro en donde el gran escultor redujo la estructura del cuerpo humano a preceptos rigurosos, que rigieron hasta Lisipo, aparece, hacia 1740, formulado ya por Stamitz, el canon riguroso de la sonata en cuatro partes. Solo después de los últimos cuartetos y sinfonías de Beethoven empezó a relajarse este canon, hasta llegar al mundo solitario

y perfectamente «infinitesimal» de la música de *Tristán*, donde queda anulada toda realidad terrestre. Ese sentimiento primario que evocan los momentos supremos de nuestra música, ese sentimiento en que el alma parece *desasirse* del cuerpo para correr a fundirse con el infinito, librándose de todo peso material, es el que palpita en el afán de profundidad, tan característico del alma fáustica. En cambio, las obras de arte antiguas nos producen siempre el efecto de un ligamen, de una limitación que afirma el sentimiento corpóreo y constriñe la vista a permanecer en la proximidad, llena de quietud y de belleza.

5

Toda gran cultura ha llegado así a construirse un lenguaje secreto del sentimiento cósmico, que solo entienden plenamente las almas que pertenecen a ella. No nos engañemos. Podremos quizá, por casualidad, leer algo en el alma antigua, porque su lenguaje de formas es aproximadamente la inversión del occidental, y toda crítica del Renacimiento deberá empezar siempre por determinar —difícil problema— hasta qué punto es posible y se ha logrado esa lectura del alma antigua. Pero es posible y se ha logrado esa lectura del alma antigua. Mas cuando oímos decir que probablemente —no se olvide que la interpretación de tan heterogéneas manifestaciones vitales es siempre un ensayo sumamente dudoso— los indios habían concebido unos números que, para nuestra manera de pensar, no poseían ni valor ni magnitud, ni propiedades de relación, unos números que según la posición que ocupasen tornábanse unidades positivas o negativas, grandes o pequeñas, debemos confesar que no nos es posible revivir exactamente el proceso espiritual en que se funda esa clase de números. El 3 siempre es para nosotros *algo*, positivo o negativo; para los griegos era absolutamente una magnitud + 3; para los indios, empero, designa una posibilidad sin esencia, que la palabra «*algo*» *no alcanza a expresar*, una posibilidad situada más allá del ser y del no ser, nociones que para el alma india son *propiedades* accidentales. Los números designados por los signos + 3, - 3, 1/3 son, pues, realidades emanativas de orden inferior que descansan en la misteriosa sustancia + 3 por modo enteramente desconocido para nosotros. Hace falta tener un alma *brahmánica* para sentir esos números como evidentes, como representantes ideales de una forma cósmica perfecta en sí misma. Para nosotros son tan ininteligibles como el nirvana brahmánico, que está allende la vida y la muerte, allende el sueño y la vigilia, allende el sufrimiento, la compasión y la impasibilidad y que, sin embargo, es algo real; aquí nos faltan incluso posibilidades verbales de expresión. Solo esta alma india pudo forjar la grandiosa concepción de la *nada* como *verdadero número*, la concepción del *cero* como cero indio, para el cual los términos esencial e inessential son designaciones igualmente exteriores^[10].

Los pensadores árabes de la época más madura —y había entre ellos talentos de primer orden, como Alfarabi y Alkabi— demostraron, en su polémica contra la teoría aristotélica del ser, que el cuerpo, como tal, no necesita del espacio para existir; y definieron la esencia del espacio —esto es, de la manera *árabe* de entender la extensión— derivándola de la nota de «encontrarse en un lugar». Esto no prueba que, frente a Aristóteles y Kant, estuviesen los árabes en el error, o —como solemos llamar a lo que no nos cabe en la cabeza— que pensasen confusamente. Demuestra tan solo que el espíritu árabe poseía otras categorías del mundo. Los pensadores árabes, usando de sus conceptos y términos propios, hubieran podido refutar a Kant con el mismo rigor demostrativo que Kant a ellos; y las dos partes habrían quedado convencidas de la exactitud de sus puntos de vista.

Cuando hablamos hoy del espacio, todos pensamos aproximadamente en el mismo estilo —como todos usamos del mismo idioma y de los mismos signos verbales—, ya se trate del espacio de la matemática, de la física, de la pintura o de la «realidad», aun cuando toda filosofía, que forzosamente ha de considerar esa afinidad en la manera de entender los signos como una *identidad* de las inteligencias, es y será siempre algo muy problemático. Pero ningún heleno, ningún egipcio, ningún chino sentiría en esto al unísono con nosotros, y no habría obra de arte ni sistema de pensamiento capaz de enseñarle exactamente lo que el «espacio» significa para nosotros. Los conceptos primarios de la Antigüedad, como ἀρχή, ὕλη, μορφή derivados de una vida interior muy distinta, agotan el contenido de un mundo también muy diferente, mundo que permanece para nosotros extraño y lejano. Las palabras «principio», «materia» y «forma», con que traducimos aquellas voces griegas, tienen con ellas una superficial semejanza; constituyen un mezquino intento de sumergirnos en un mundo sentimental que, en sus partes más refinadas y profundas, permanece mudo para nosotros; es como si quisiéramos sustituir un cuarteto de cuerda por las esculturas del Partenón o vaciar en bronce el dios de Voltaire. Los rasgos fundamentales del pensamiento, de la vida y de la conciencia cósmica son tan diferentes como los rostros de los hombres. También en ellos hay «razas» y «pueblos»; pero no lo sabemos, como no sabemos tampoco si el «rojo» o el «amarillo» es para los demás lo mismo que para nosotros o algo totalmente distinto. La comunidad de símbolos, sobre todo en el lenguaje, nos produce la ilusión de que todos tenemos una vida interior idéntica y de que todos percibimos una forma cósmica idéntica. Los grandes pensadores de cada cultura son en esto semejantes a los individuos que padecen de ceguera para los colores: ignorando su dolencia, todos se ríen de las equivocaciones que cometen los demás.

Y ahora saquemos la consecuencia. Hay una pluralidad de símbolos primarios. La experiencia íntima de la profundidad, por medio de la cual se produce el mundo, por medio de la cual la sensación se *dilata* en forma de mundo, es significativa para el alma que la siente, y solo para ella. Es diferente en la vigilia, en el ensueño, en el abandono, en la atención; es distinta en el niño y en el anciano, en el habitante de la

ciudad y en el campesino, en la mujer y en el varón; realiza, en fin, con profunda necesidad, para cada cultura superior, la posibilidad formal sobre que descansa toda su existencia. Todos los términos fundamentales: masa, sustancia, materia, cosa, cuerpo, extensión, y otros mil vocablos de índole semejante, que se conservan en las lenguas de otras culturas, son signos indeliberados, elegidos por el sino, signos que, en nombre de cada cultura, destacan sobre la infinita riqueza de posibilidades cósmicas, aquellas solamente que son significativas y, por lo tanto, necesarias. Ninguno de esos vocablos puede trasladarse exactamente al conocimiento y a la vida de otra cultura. Ninguno de esos términos primarios vuelve nunca a presentarse. Todo depende de la *elección del símbolo primario*, que se verifica en el instante en que el alma de una cultura despierta y adquiere conciencia de sí misma en medio de su paisaje, instante que tiene siempre algo de emocionante para quien sabe considerar así la historia universal.

La cultura, conjunto de la *expresión* del alma en gestos y obras, cuerpo del alma, cuerpo mortal, perecedero, sujeto a ley, a número y a causalidad; la cultura, drama histórico, imagen en la imagen de la historia universal, conjunto de los grandes símbolos vitales, sentimentales e intelectuales, es el único idioma por medio del cual puede un alma decir lo que sufre.

También el macrocosmo es propiedad de un alma única, y no sabremos nunca lo que les sucede a las demás almas. La significación que —allende todas las posibilidades de inteligencia por conceptos— tiene *para nosotros solos* el «espacio infinito», interpretación creadora que *nosotros, hombres de Occidente*, le hemos dado a nuestra experiencia íntima de la profundidad, esa especie de extensión que los griegos llamaban *Nada* y nosotros llamamos *Todo*, da a nuestro mundo un colorido que el alma antigua, el alma india, el alma egipcia, no tenían en sus paletas. Un alma vive su intuición del universo en «la bemol mayor»; otra, en «fa menor»; aquella siente por modo euclidiano; esta, por modo contrapuntístico; la otra, por modo mágico. Desde el más puro espacio analítico y desde el nirvana, hasta la corporeidad ática más inmediata, hay una serie de símbolos primarios, cada uno de los cuales es capaz de producir una forma cósmica perfecta. Tan lejano, extraño y vacilante como es, en su idea, el mundo indio o babilónico para los hombres de la quinta o sexta cultura siguiente, así de incomprensible será un día el mundo occidental para los hombres de las culturas que han de venir después de la nuestra.

II

ALMA APOLÍNEA, ALMA FÁUSTICA, ALMA MÁGICA

6

En adelante daré el calificativo de *apolínea* al alma de la cultura antigua, que eligió como tipo ideal de la extensión el cuerpo singular, presente y sensible. Desde Nietzsche es esta denominación inteligible para todos. Frente a ella coloco el alma *fáustica*, cuyo símbolo primario es el espacio puro, sin límites, y cuyo «cuerpo» es la cultura occidental, que comienza a florecer en las llanuras nórdicas, entre el Elba y el Tajo, al despuntar el estilo románico en el siglo x. Apolínea es la estatua del hombre desnudo; fáustico es el arte de la fuga. Apolíneos son la concepción estática de la mecánica, los cultos sensualistas de los dioses olímpicos, los Estados griegos con su aislamiento político, la fatalidad de Edipo y el símbolo del falo; fáusticos son la dinámica de Galileo, la dogmática católico-protestante, las grandes dinastías de la época barroca, con su política de gabinete, el sino del rey Lear y el ideal de la madona, desde la *Beatriz* de Dante hasta el final del segundo *Fausto*. Apolínea es la pintura que impone a los cuerpos singulares el límite de un contorno; fáustica es la que crea espacios, con luces y sombras, y así se distinguen una de otra la pintura al fresco de Polignoto y la pintura al óleo de Rembrandt. Apolínea es la existencia del griego, que llama a su yo *soma*, que no tiene idea de una evolución interna y que carece, por lo tanto, de una historia verdadera, interior o exterior; fáustica es una existencia conducida con plena conciencia, una vida que se ve vivir a sí misma, una cultura eminentemente personal de las memorias, de las reflexiones, de las perspectivas y retrospectaciones, de la conciencia moral. Y más lejana, aunque medianera entre las dos, aparece el alma *mágica* de la cultura árabe, tomando, interpretando y heredando formas. La cultura árabe, que despierta en la época de Augusto, en el paisaje comprendido entre el Tigris y el Nilo, el mar Negro y la Arabia meridional, tiene su álgebra, su astrología y su alquimia, sus mosaicos y arabescos, sus califas y sus mezquitas, sus sacramentos y sus libros sagrados de la religión persa, judía, cristiana, «antigua decadente» y maniquea.

Ahora ya puede decirse que en el idioma fáustico «el espacio» es algo espiritual, separado rigurosamente del presente sensible momentáneo; algo que no sería *lícito* representar en una lengua apolínea, en griego o en latín. Pero también el espacio

plástico, el *espacio expresivo*, es enteramente extraño a todas las artes apolíneas. La exigua *cela* de los templos antiguos primitivos es una nada oscura y secreta, construida al principio con los materiales más efímeros; un envoltorio momentáneo que se contrapone a las eternas bóvedas de las cúpulas mágicas y de las naves catedralicias. La columnata cerrada manifiesta expresamente que en este cuerpo no hay ningún «dentro» para los ojos. En ninguna otra cultura se acentúa tanto la firmeza, el zócalo. La columna dórica penetra en la tierra; los vasos antiguos están concebidos de abajo arriba, mientras que los del Renacimiento *flotan* sobre el pedestal. El problema básico de las escuelas escultóricas antiguas es la firmeza interior de la figura. Por eso en las obras arcaicas las articulaciones están sobremanera acentuadas, el pie descansa a plano y el reborde inferior de los largos paños rectos se alza ligeramente para dejar ver bien cómo el pie «pisa» sobre el suelo. El relieve antiguo es estrictamente estereométrico, superpuesto a una superficie. Hay un «intermedio» entre las figuras, pero no hay profundidad. En cambio, un paisaje de Claudio Lorena es *solamente* espacio. Todos los detalles sirven a aclarar el espacio. Todos los cuerpos poseen, como haces de luces y sombras, una significación atmosférica y de perspectiva. El impresionismo es la excorporación total del mundo, para servir al espacio. El alma fáustica, partiendo de este sentimiento cósmico, hubo de proponerse, en sus primeros tiempos, un problema arquitectónico, cuyo centro de gravedad reside en el abovedado de poderosas naves catedralicias que van derechamente de la portada a lo hondo del coro. Así expresaba *su* experiencia íntima de la profundidad. Hay que añadir a esto la tendencia a expandirse en las lejanías del universo, tendencia que se contrapone al espacio expresivo de la cultura mágica, que es más bien como una cueva^[11]. Las bóvedas mágicas, ya sean cúpulas, ya bóvedas de medio cañón, y aun los entablamentos horizontales de una basílica, están siempre *en función de cubrir*. Strzygovski ha comprendido muy bien la idea constructiva de Santa Sofía, cuando dice que es un dinamismo gótico, pero vuelto hacia dentro y cubierto por una capucha cerrada^[12]. En cambio, la cúpula de la catedral de Florencia, en el proyecto gótico de 1367 está *colocada* sobre el edificio; tendencia que llega a transformarse en un verdadero *amontonamiento*, como se ve en el proyecto de Bramante para la iglesia de San Pedro, cuyo magnífico *¡Excelsior!* lleva Miguel Ángel luego a la perfección, de manera que la cúpula parece flotar en la luz sobre las amplias bóvedas. Frente a este sentimiento del espacio, la Antigüedad nos ofrece el símbolo del períptero dórico, todo él cuerpo, todo él abarcable en *una* mirada.

Por eso la cultura antigua comienza con una grandiosa *renuncia* a un arte riquísimo, pintoresco, que estaba en plena madurez, un arte que ya existía, pero que no *podía* ser la expresión del alma nueva. El arte dórico primitivo, de estilo geométrico, aparece desde 1100 opuesto al arte de Creta^[13]; es aquel un arte, estrecho y áspero, y, para nuestros ojos, mezquino y, por decirlo así, un retorno a la barbarie. En los tres siglos de la Antigüedad que «corresponden» al florecimiento del gótico,

no hallamos el menor indicio de arquitectura. Hasta 650 —esto es, en una época que «corresponde» a la época en que Miguel Ángel verifica el tránsito al barroco— no aparece el tipo del templo dórico y etrusco. Todo arte primitivo es religioso, y esa *negación* simbólica no lo es menos que la afirmación egipcia y gótica. La idea de la *cremación* de los muertos es compatible con un lugar destinado al culto, pero no con un edificio. Por eso la religión antigua primitiva, de la que no conocemos apenas sino los graves nombres de Calcas, Tiresias, Orfeo, y acaso también Numa^[14], empleaba como templo justamente lo que queda cuando de la idea de un edificio se quita el edificio mismo: el límite sagrado. La base primitiva del culto es, pues, el *templum* etrusco, un recinto sacro, señalado sobre el suelo por los augures, rodeado de un espacio que estaba prohibido franquear y provisto de una entrada al este, para dar la buena suerte^[15]. Se crea un *templum* allí donde ha de verificarse un acto del culto, o donde se encuentran los personajes revestidos de autoridad política, el Senado, el ejército. El *templum* dura solo el breve tiempo que dura su uso, y en seguida se levanta la prohibición de traspasar los límites sagrados. Quizá hacia el año 700 consiguió ya el alma antigua superarse hasta el punto de dar realidad sensible a las líneas de esa nada arquitectónica, construyendo un cuerpo de edificio. El sentimiento euclidiano fue más fuerte que la aversión a la duración.

En cambio, la gran arquitectura fáustica comienza con las primeras manifestaciones de una nueva religiosidad —la reforma cluniacense, hacia el año 1000— y de una nueva mentalidad —que se advierte en la disputa de la Eucaristía, entre Berengario de Tours y Lanfranc (1050)—, y en seguida produce trazas tan gigantescas, que muchas veces las catedrales no pudieron llenarse, a pesar de acudir a ellas la población entera, como sucedió en Spira, o no fueron terminadas nunca. El lenguaje apasionado que nos habla esa arquitectura se repite en la poesía^[16]. Los himnos latinos del Mediodía cristiano y los Eddas del norte, todavía pagano, aunque muy distantes unos de otros, son, sin embargo, idénticos por la interior infinitud del espacio, que se manifiesta en la estructura del verso, en el ritmo de la frase, en la índole de las metáforas. Compárese el *Dies irae* con el *Voluspa*, que es de fecha no muy anterior; se ve la misma férrea voluntad que supera y rompe todos los obstáculos de lo visible. No ha habido ritmo que extienda en su derredor tan inmensos espacios y lejanías como este viejo ritmo nórdico:

*Para desdicha, — por mucho tiempo
varones y hembras — vendrán al mundo.
Pero nosotros — juntos quedamos,
yo y Sigurd.*

El acento de los versos homéricos es el leve temblor de una hoja al sol del mediodía; el *ritmo de la materia*. Pero la rima —como la energía potencial en el mundo de la física moderna— produce una tensión suspensa en el vacío, en lo

ilimitado; es como una lejana tormenta, en la noche negra, sobre las altas cimas. En su ondulante indeterminación se disuelven las palabras y las cosas; es dinámica verbal, no estática. Y otro tanto puede decirse de los ritmos sombríos que merece el *Media vita in morte sumus*. Se anuncia aquí el colorido de Rembrandt y la instrumentación de Beethoven. *Aquí se siente la ilimitada soledad como el hogar propio del alma fáustica*. ¿Qué es el Walhalla? El Walhalla era desconocido para los germanos de las invasiones y aun de la época merovingia. Fue inventado por el alma fáustica, a su despertar, y seguramente bajo las impresiones de la mitología antigua pagana y de la mitología arabecristiana, las dos viejas culturas del sur que, con sus libros clásicos o sagrados, sus ruinas, sus mosaicos y miniaturas, sus cultos, ritos y dogmas, penetraban por doquiera en la nueva vida. Y, sin embargo, el Walhalla reside, allende las realidades sensibles, en regiones lejanas, oscuras, fáusticas. El Olimpo se halla situado en la misma tierra griega. El paraíso de los padres de la Iglesia es un jardín encantado, que existe en cierto lugar del universo mágico. El Walhalla no está en ninguna parte. Perdido en lo infinito, con sus dioses y sus héroes solitarios, aparece como el símbolo inmenso de la soledad. Sigfredo, Parsifal, Tristán, Hamlet, Fausto, son los héroes más solitarios de todas las culturas. Léase en el *Parzeval* de Wolfram la maravillosa narración de cómo despierta la vida interior. El anhelo de las selvas, la misteriosa compasión, el indecible abandono: todo esto es fáustico y solo fáustico. Todos lo conocemos. En el *Fausto* de Goethe retorna el mismo motivo, en toda su profundidad:

*Un anhelo de dulzura inconcebible
me empujaba por las selvas y los prados,
y derramando lágrimas ardientes
sentí que un mundo se entregaba a mí.*

Esta manera de vivir el universo le es completamente desconocida al hombre apolíneo y al hombre mágico, a Homero y a los evangelistas. El momento culminante, en el poema de Wolfram, es esa maravillosa mañana de Viernes Santo, cuando el héroe, separado de Dios y de sí mismo, descubre al noble Gawan. «¿Y si buscara ayuda en el seno de Dios?». Y se va, peregrino, en busca de Tevreznt, el ermitaño. Esta es la raíz de la *religión fáustica*. Se comprende aquí el misterio de la Eucaristía, que reúne a los participantes en una comunidad mística, la Iglesia de los bienaventurados. El mito del santo Grial y sus caballeros nos hace comprender la necesidad interna del catolicismo germaniconórdico. Frente a los sacrificios antiguos, ofrecidos a cada deidad en su templo propio, aparece aquí el sacrificio *único, infinito*, repetido a diario y por doquiera. Es esta una idea fáustica de los siglos IX-XII, de la época de los Eddas. Ya la vislumbraron algunos misioneros anglosajones, como Winfredo, pero hasta entonces no llegó a su plena madurez. La catedral, cuyo altar mayor rodea y encierra el misterio, es su expresión en piedra^[17].

La pluralidad de cuerpos en que se manifiesta y expresa el cosmos antiguo exige un mundo de dioses que le sea parejo; tal es el sentido del politeísmo antiguo. En cambio, el espacio cósmico *único*, ya sea el universo como cueva o el universo de amplitudes infinitas, exige un Dios *único*, el del cristianismo mágico o el del fáustico. Atenea y Apolo pueden representarse por una estatua. Pero la divinidad de la Reforma y de la Contrarreforma no puede «manifestarse» —hace tiempo que se ha sentido esto— sino en la tormenta de una fuga para órgano o en la solemne ejecución de una cantata o de una misa. Desde las ricas y varias figuras que aparecen en los Eddas y las leyendas de los santos, de la misma época, hasta Goethe, la mitología occidental sigue un proceso inverso al de la mitología antigua. En la Antigüedad, una continua atomización de lo divino, hasta llegar a la innumerable cohorte de la época imperial; en Occidente, en cambio, una simplificación, que culmina en el deísmo del siglo XVIII.

La mágica jerarquía celeste, que la Iglesia en el terreno de la seudomorfosis occidental^[18] ha mantenido con todo el peso de su autoridad y que, desde los ángeles y los santos asciende hasta las personas de la Trinidad, va perdiendo poco a poco consistencia, colorido. Insensiblemente, el diablo, ese otro gran protagonista en el drama gótico del universo^[19], desaparece también de las posibilidades del sentimiento fáustico. El diablo, a quien todavía Lutero arrojó una vez el tintero, es, hace ya tiempo, el objeto de un silencio embarazoso por parte de los teólogos protestantes. La *soledad* del alma fáustica no se compadece con un dualismo de las potencias cósmicas. Dios mismo es el *Todo*. A fines del siglo XVII los recursos de la pintura resultan ya insuficientes para manifestar esta religiosidad, y la música instrumental es entonces el único y último medio de expresión religiosa. Puede decirse que la fe católica y la fe protestante están en la misma relación que un cuadro de altar y la música de un oratorio. Ya en torno de los dioses y héroes germánicos se extienden inmensas lejanías, misteriosas sombras; sus figuras están inmersas en música; son dioses nocturnos, pues la luz del día pone límites a la vista, creando así las cosas corpóreas. La noche quita cuerpo; el día quita alma. Apolo y Atenea no tienen «alma». En el Olimpo brilla inmóvil la luz eterna de un claro día meridional. La hora apolínea es la del mediodía, la siesta del Gran Pan. En el Walhalla, empero, no hay luz. En los Eddas hallamos ya algunos indicios de esas noches profundas, en que Fausto, solo en su cuarto de estudio, medita febril; de esas noches que los aguafuertes de Rembrandt han logrado expresar incomparablemente; de esas noches surcadas por los relámpagos de Beethoven. Wotan, Balder, Freya, no tuvieron nunca una figura «euclidiana». De ellos, como de los dioses védicos de la India, no puede «hacerse ni un retrato, ni una metáfora». Esta imposibilidad consagra el espacio eterno como símbolo supremo, por oposición a la copia corpórea, que rebaja el espacio al mero papel de «ambiente», y así lo profana y lo niega. Este motivo, hondamente sentido, es el que sirve de fundamento a la destrucción de las imágenes en el Islam y en Bizancio —ambas en el siglo VIII—, como también más tarde al

movimiento iconoclasta del Norte protestante, que interiormente tiene una profunda afinidad con aquellos. Y la creación del análisis antieuclediano por Descartes, ¿no fue también como una destrucción de las imágenes? La antigua geometría inventa un mundo numérico a toda luz; la teoría de las funciones es, propiamente, una matemática nocturna.

7

El alma occidental ha expresado su sentimiento cósmico con extraordinaria abundancia de recursos, en palabras, en sonidos, en colores, en perspectivas pictóricas, en sistemas filosóficos, en leyendas y, no menos, en los espacios de las catedrales góticas y en las fórmulas de la teoría de las funciones. En cambio, el alma egipcia ha expresado el suyo sin la menor ambición teórica ni literaria, casi exclusivamente en el lenguaje inmediato de la *piedra*. En lugar de perderse en juegos de palabras sobre la forma de la extensión, sobre el «espacio» y el «tiempo»; en lugar de forjar hipótesis, sistemas numéricos y dogmas, fue dejando, silenciosa, sus grandiosos símbolos en el paisaje del Nilo. La piedra es el gran símbolo de lo que se ha tornado *intemporal*. En ella parecen unirse el espacio y la muerte. «Se ha edificado para los muertos antes que para los vivos —dice Bachofen, en su autobiografía—. Para el breve tiempo que les es dado a los vivos, bástales frágil madera. En cambio, la eternidad, deparada a los muertos, exige que sus edificios sean construidos con la más dura piedra. El culto más antiguo se aplica a la piedra que señala la tumba; el templo más antiguo es el edificio mortuario; el arte y la ornamentación tienen por origen el adorno de las tumbas. En las tumbas se ha formado el símbolo. No hay palabras que puedan expresar lo que se piensa, lo que se siente, lo que en silencio se ruega junto a una tumba. Solo el símbolo, con su quietud y su gravedad eterna, puede, en cierto modo, sugerirlo». El muerto ya no desea, no aspira. El muerto ya no es tiempo; es solo espacio, es algo que permanece o que ha desaparecido, pero que de ninguna manera se encamina hacia un futuro. Por eso lo que en sentido estricto permanece, la piedra, es la expresión del reflejo que lo muerto deja en la conciencia vigilante del ser vivo. El alma fáustica aguardaba, después de la muerte corpórea, una inmortalidad, que era como su enlace con el espacio infinito, y por eso espiritualizó la piedra en el sistema dinámico de la arquitectura gótica —contemporáneo de las series paralelas en el canto de iglesia— hasta transformarla en un fervoroso afán de profundidad y de ascensión por el espacio. El alma apolínea quiso ver a sus muertos reducidos a cenizas, aniquilados, y por eso evitó, durante toda su primera edad, la construcción en piedra. El alma egipcia se veía caminando por una estrecha *senda de la vida*, implacablemente prescrita, al término de la cual había de presentarse ante el juez de los muertos (capítulo 125 del *Libro de los muertos*). Tal era su idea del sino. La

existencia egipcia es la de un *caminante* que marcha en una dirección, siempre la misma. Todo el lenguaje formal de su cultura está hecho para dar realidad sensible a este único motivo. Junto al espacio infinito del Norte, junto al *cuerpo* de la Antigüedad, su símbolo primario puede designarse con la palabra *camino*. Es esta una manera muy extraña de acentuar, en la esencia de la extensión, tan solo la dirección de la profundidad, y el pensamiento occidental puede difícilmente comprenderla. Los templos-sepulcros del Antiguo Imperio, sobre todo los grandiosos templos-pirámides de la IV dinastía, no tienen, como la mezquita y la catedral, un espacio interior distribuido en partes, según un sentido profundo, sino una *serie* rítmica de espacios. El camino sagrado arranca de la portada, junto al Nilo, y pasando por corredores, vestíbulos, patios, arcadas y salas de columnas, estrechándose cada vez más, llega a la cámara mortuoria^[20]. Los templos del Sol en la V dinastía no son tampoco «edificios» propiamente dichos, sino un camino rodeado de grandes piedras^[21]. Los relieves y las pinturas siempre están colocados en serie, obligando al espectador a seguir en una determinada dirección. A la misma intención obedecen las avenidas de carneros y de esfinges del Nuevo Imperio. Para el egipcio, la experiencia íntima de la profundidad, que determinaba para él la forma cósmica, acentuaba de tal suerte la dirección, que el espacio, en cierto modo, permanecía en trance de continua realización. La lejanía no está aún transformada en cosa rígida. Cuando el hombre se mueve hacia adelante, convirtiéndose así él mismo en un símbolo de la vida, entonces es cuando entra en relación con la parte pétrea de este simbolismo. El «camino» significa al mismo tiempo el sino y la tercera dimensión. Los grandes muros, los relieves, las columnatas, ante las cuales pasa el camino, son la «anchura y la altura», esto es, la simple sensación que los sentidos nos proporcionan y que la vida, en su progresión hacia adelante, *dilata* y convierte en mundo. De esta suerte, el egipcio, marchando en procesión, vive el espacio, en cierto modo, como si sus elementos estuviesen aún desunidos. En cambio, el griego, que ofrece su sacrificio *delante* del templo, no siente el espacio; y el hombre de los siglos góticos, orando en la catedral, se percibe como envuelto por la inmóvil infinitud. Por eso el arte egipcio quiere producir *efectos de superficie* y nada más, incluso cuando hace uso de medios corpóreos. Para el egipcio, la pirámide que se alza sobre la tumba regia es un *triángulo*, una enorme *superficie* que cierra el camino y domina el paisaje, una superficie de máxima fuerza expresiva que va acercándose; las columnas de los corredores y patios interiores, sobre fondo oscuro, muy apretadas y cubiertas de adornos, le hacen el efecto de rayas verticales que acompañan rítmicamente la marcha de los sacerdotes; el relieve es minucioso y —muy en oposición al relieve antiguo— queda incluido en una superficie; en su evolución de la III a la V dinastía, pasa del grueso del dedo al de una hoja de papel y acaba por convertirse en *huecorrelieve*^[22]. El predominio de la horizontal, de la vertical y del ángulo recto, el cuidado por evitar todo escorzo, son las bases en que se apoya el principio de las dos dimensiones, para aislar así la emoción de la profundidad, que coincide con la

dirección del camino y su término: la tumba. Este arte no permite ninguna desviación que aligere la tensión del alma.

Y esto —expresado en el más sublime lenguaje que pueda imaginarse— ¿no es lo mismo que todas nuestras teorías del espacio quisieran manifestar? Es esta una metafísica de piedra, junto a la cual la metafísica escrita —la de Kant— parece un ingenuo balbuceo.

Ha habido, sin embargo, una cultura cuya alma, a pesar de ser muy distinta, llegó a tener un símbolo primario muy semejante al egipcio; me refiero al alma china, con su principio del tao, sentido como la dirección de la profundidad^[23]. Pero mientras que el egipcio recorre hasta el fin la senda prescrita con férrea necesidad, el chino *camina* por el mundo. No va su senda por entre espesos muros de lisas piedras a terminar en el templo de Dios o en la tumba ancestral, sino que corre serpenteando por la amable naturaleza. En ninguna otra cultura ha sido el paisaje, como en la china, la materia propia de la arquitectura. «Se ha desarrollado aquí, sobre una base religiosa, una grandiosa regularidad y unidad de todos los edificios, que ha mantenido por todas partes un esquema homogéneo de portadas, alas, patios y vestíbulos, todos rigurosamente dispuestos sobre un eje orientado de norte a sur y que llegan a presentar una grandeza tal en las plantas y un dominio tan completo de las distancias y los espacios, que bien puede decirse que esta arquitectura hace entrar en sus cálculos el paisaje mismo»^[24]. El templo no es propiamente un edificio, sino un conjunto en el que la colina y la cascada, los árboles, las flores y unas piedras de forma determinada, colocadas en sitios fijos, son tan importantes como las puertas, los muros, las fuentes y las casas. Esta cultura es la única en donde la jardinería es un arte religioso de gran estilo. Hay jardines que reflejan la esencia de ciertas sectas budistas^[25]. Por la arquitectura del paisaje se explica la de los edificios, la poca altura de estos y la insistencia en acentuar el tejado, que es propiamente el elemento expresivo. Y así como los caminos ondulantes pasan por puertas, puentes, colinas y muros, para llegar a su término, así también la pintura conduce al espectador de detalle en detalle. El relieve egipcio, en cambio, le prescribe una dirección única. El cuadro chino no debe abarcarse en una mirada. El transcurso del tiempo supone una serie de partes que la mirada recorre una tras otra^[26]. La arquitectura egipcia domina el paisaje. La arquitectura china se amolda al paisaje. Pero en ambos casos la dirección de la profundidad es la que mantiene presente la emoción del espacio *produciéndose*.

8

Todo arte es un *lenguaje expresivo*^[27]. En sus rudimentos más primitivos, que

arrancan del mundo animal mismo, es el arte el lenguaje de un ser capaz de movimientos; pero un lenguaje que solo se dirige al que lo habla. No se piensa en los testigos, y, sin embargo, si no los hubiere, el instinto expresivo enmudecería por sí solo. En estadios muy posteriores ocurre todavía a menudo que no hay por una parte artistas y por otra espectadores, sino solo una muchedumbre de creadores artísticos. Todos cantan, hacen mímica, bailan; y el «coro» como conjunto de todos los presentes no ha desaparecido nunca por completo de la historia del arte. Solo el arte superior es ya decididamente un «arte ante testigos»; sobre todo —como Nietzsche ha observado— ante el testigo supremo: Dios^[28].

La expresión artística es *ornamento* o *imitación*. El ornamento y la imitación son posibilidades superiores cuya oposición es apenas sensible en los comienzos. La imitación es lo absolutamente primitivo; es lo más próximo a la raza. La imitación parte de una percepción fisiognómica del *tú*, que involuntariamente nos induce a colaborar en el compás de su ritmo vital. El ornamento, en cambio, manifiesta un *yo* que tiene conciencia de su propia índole. Aquella está muy extendida por el mundo animal; este pertenece casi exclusivamente al hombre.

La imitación se origina en el ritmo secreto de toda realidad cósmica. Para un ente que vive despierto, la unidad cósmica aparece como dilatación y oposición; es un aquí y un allí, algo propio y algo extraño, un microcosmo frente a un macrocosmo, los dos polos de la vida sensitiva. Mas esta dualidad queda superada precisamente por el ritmo de la imitación. Toda religión es un afán del alma vigilante, que aspira a comunicar con las potencias del mundo, que la rodean. Esto mismo, exactamente, quiere conseguir la imitación, que en sus momentos de unción máxima es profundamente religiosa. En efecto, una misma movilidad interior es la que hace que el cuerpo y el alma vibren de consuno aquí y el mundo circundante allí. Así como el pájaro se mece en la tormenta y el nadador se amolda a la caricia de las olas, así los miembros de nuestro cuerpo se sienten irresistiblemente movidos a reproducir el compás de una marcha, o los músculos del rostro a imitar los gestos de otra persona. Justamente los niños son maestros en el arte del remedo. Y esta tendencia puede llegar hasta producir ese efecto «arrebataador» de los coros, de las marchas, de las danzas, que convierte la pluralidad de individuos en una unidad de sensación y expresión, en un «nosotros». Igualmente, un retrato «bien logrado» de un hombre o de un paisaje se produce por la sensación de la armonía entre el movimiento dibujante y las vibraciones, las ondulaciones misteriosas del modelo vivo. Aquí el ritmo fisiognómico se torna *activo* y supone un sujeto que sabe desentrañar en el juego de la superficie la idea, el *alma* de la cosa extraña. En ciertos momentos de abandono, todos tenemos ese saber, y entonces, al acompañar la música o el gesto, con un imperceptible ritmo, descubrimos de pronto arcanos de insondable profundidad. Toda imitación, se propone *engañar*, esto es, trocar, cambiar una cosa por otra. Esa inmersión en una cosa extraña, ese trueque de esencia y de lugar, que hace que uno viva en otro, al remedarlo o describirlo, evoca un sentimiento de

armonía que, desde el silencioso olvido de sí mismo, llega hasta la más franca risa y toca a los últimos fundamentos del erotismo, que es inseparable de la productividad artística. De aquí provienen las danzas en corro; hay un baile popular en Baviera cuyo origen es la imitación del gallo silvestre solicitando a la hembra. Esto mismo pensaba Vasari cuando elogiaba a Cimabue y a Giotto por haber sido los primeros en volver a la imitación de la naturaleza, aquella naturaleza de los hombres primitivos, de la que decía entonces el maestro Eckhart: «Dios se vierte en todas las criaturas, y por eso todo lo creado es Dios». Lo que como movimiento contemplamos en el mundo circundante y, por lo tanto, sentimos en su significación interior, lo reproducimos también en forma de movimiento. Por eso toda imitación es espectacular, en el más amplio sentido. Espectáculo es el movimiento de la pincelada o del cincel, la modulación de la voz en el canto, el tono de la narración, el verso, la representación, la danza. Pero lo que nosotros *vivimos* al ver y al oír es siempre un alma extraña, con la cual entramos en comunión. Mucho después, cuando ya aparece el arte de las grandes urbes, arte falto de alma y sobrado de análisis intelectual, es cuando se verifica el tránsito al naturalismo, en el sentido que le damos hoy a esta palabra, esto es, la imitación de los encantos que ofrece la apariencia de las cosas, el contenido científico de los caracteres sensibles.

Ahora bien: el ornamento se distingue claramente de la imitación. El ornamento no sigue la corriente de la vida, sino que *se contrapone, rígido*, a la vida. En lugar de recoger los rasgos fisiognómicos de las existencias extrañas, el ornamento imprime en ellas motivos permanentes, *símbolos*. El ornamento no pretende engañar, sino conjurar. El *yo* se sobrepone al *tú*. Imitar es *hablar*, hablar por medio de unos signos que el instante mismo proporciona y que no vuelven a presentarse. El ornamento, en cambio, hace uso de un *idioma*, de un tesoro de formas, que tiene duración y que se halla sustraído al capricho individual^[29].

Solo puede ser imitado lo *viviente*; y la imitación ha de hacerse por movimientos, pues lo viviente se manifiesta a los sentidos de los artistas y de los espectadores en forma de movimiento. Por eso la imitación pertenece al tiempo y a la dirección. Danzar, dibujar, describir, representar, para los ojos y los oídos, es hacer movimientos que van en una dirección irrevocable, y así las posibilidades máximas de la imitación se hallan en la reproducción de un sino, bien en sonidos, bien en versos, ya en un retrato, ya en una escena^[30]. En cambio, un ornamento es algo que ha sido arrebatado al tiempo; es extensión pura, afirmada, perdurable. La imitación es expresión *en el momento mismo en que se verifica*. El ornamento, en cambio, es expresivo solo cuando se ofrece terminado ante los sentidos. El ornamento es la realidad misma, prescindiendo en absoluto de su origen y producción. No es posible reproducir, imitar, más que un sino particular, el de Antígona, el de Desdémona. En cambio, el ornamento, el símbolo, designa la idea del sino en general; por ejemplo, la columna dórica, que designa la idea del sino para los antiguos. La imitación supone talento, el ornamento supone además un saber que puede aprenderse.

Hay una gramática y una sintaxis en el lenguaje de formas que emplean todas las artes estructuradas; gramática y sintaxis que tienen sus reglas y sus leyes, su lógica interna y su tradición. La hay no solo en la arquitectura de los templos dóricos y de las catedrales góticas; no solo en la escultura de Egipto^[31], de Atenas y de las catedrales francesas; no solo en la pintura de los chinos, de los antiguos, de los holandeses, de los florentinos, sino también en el arte de los escaldas y de los *minnesänger*, con sus reglas fijas que se aprendían y se aplicaban, como las reglas de un oficio, a la ponderación de las frases, a la estructura de los versos, y hasta a la ejecución de los gestos y a la elección de las metáforas^[32]; en la técnica narrativa de la poesía épica de los Vedas, de Homero y de los germanoceltas; en la estructura verbal y el ritmo vocal de los sermones góticos, alemanes o latinos, y por último, en la prosa oratoria^[33] de los antiguos y en las reglas del drama francés. La parte ornamental de una obra artística refleja siempre la causalidad sagrada del macrocosmo, tal como la siente y comprende un cierto tipo de hombres. Ambas cosas tienen un sistema. Ambas están impregnadas de los dos sentimientos fundamentales que constituyen la parte *religiosa* de la vida: *temor* y *amor*^[34]. Un verdadero símbolo puede infundir temor o librar del temor. Lo «exacto» salva; lo «falso» martiriza y deprime. En cambio, la parte imitativa del arte está más próxima a los sentimientos propiamente raciales: *odio* y *amor*. Aquí surge la oposición entre lo *feo* y lo *bello*, que se refiere a los seres vivos, cuyo ritmo interior nos repele o nos atrae, aunque se trate de las nubes rosadas por el sol poniente o de la respiración contenida de una máquina. Una imitación es bella; un ornamento es *significativo*. He aquí la diferencia entre la dirección y la extensión, entre la lógica orgánica y la lógica inorgánica, entre la vida y la muerte. Lo que juzgamos bello es «digno de ser imitado». Lo bello nos seduce, esto es, provoca en nosotros una leve vibración concordante que nos empuja a remedarlo, a repetirlo, a acompañar su canción. Lo bello «hace latir más recio el corazón» y estremece los músculos; embriaga hasta el entusiasmo delirante. Pero como pertenece al tiempo, tiene «su tiempo». Un símbolo dura; lo bello, empero, perece en el instante mismo en que se detiene la pulsación vital de quien lo siente en el ritmo cósmico, ya sea un individuo, una clase social, un pueblo o una raza. La «belleza» de las estatuas y de los poemas antiguos era para los antiguos totalmente distinta de lo que es para nosotros, y con el alma antigua ha desaparecido irremediabilmente. Lo que nosotros «encontramos bello» en estas estatuas y poemas es un rasgo que solo para nosotros existe. Lo que es bello para cierto tipo de vida es indiferente o feo para otro, como nuestra música para los chinos o la plástica mexicana para nosotros. Es más: para una y la misma vida, lo habitual no puede ser nunca bello, porque lo habitual tiene siempre algo de perdurable.

Ahora podemos considerar en toda su profundidad la oposición que existe entre esos dos aspectos de todo arte. La imitación anima y vivifica; la ornamentación conjura y mata. Aquella «deviene»; esta «es». Aquella está, por lo tanto, emparentada con el amor y sobre todo con el *amor sexual* —la canción, la embriaguez, la danza—,

en el cual la existencia se orienta hacia el futuro; esta tiene hondas afinidades con la preocupación por el pasado, con el recuerdo^[35], con el *sepelio*. Lo bello es objeto de anhelante deseo; lo significativo infunde terror. Por eso no hay más íntima oposición que la de *la casa de los vivos* y *la casa de los muertos*^[36]. La casa del labrador^[37], del noble rural, el castillo y fortaleza del magnate, son viviendas —moradas de la vida—, expresiones inconscientes de la sangre, que ningún arte creó y que ningún arte puede cambiar. La idea de la familia se manifiesta en la planta de la casa solariega; la forma interior de la tribu está patente en el diseño de las aldeas, que, al cabo de muchos siglos y después de muchos cambios de habitantes, permite todavía reconocer la raza de sus fundadores^[38]; la vida de una canción y su estructura social se expresan en el plano —no en el corte, no en la silueta— de la ciudad^[39]. Por otra parte, la ornamentación se desarrolla en los símbolos rígidos de la muerte, la urna funeraria, el sarcófago, la tumba, el templo a los muertos^[40], y luego sigue su evolución en los templos a los dioses y en las catedrales, que *son puros ornamentos*, que no son la expresión de una raza, sino el lenguaje de una intuición del mundo. Los templos, las catedrales, son en toda su integridad puro arte; en cambio, la casa del labrador y el castillo del magnate no tienen nada que ver con el arte^[41].

Estas son viviendas, *en donde* se hace arte, el arte propiamente imitativo: la epopeya védica, homérica, germánica, el cantar heroico, la danza aldeana y caballeresca, la copla del juglar. La catedral, en cambio, no solo *es* arte, sino que es el único arte que no imita *nada*. Es toda ella tensión de formas perdurables, lógica tridimensional que se expresa en las aristas, los planos y los espacios. El arte de las aldeas y de los castillos es hijo del capricho momentáneo, vive entre risas y excesos, entre juegos y comilonas; está prendido al tiempo, hasta tal punto que el *trovador* toma su nombre del verbo *trovar* (encontrar, inventar), y la *improvisación* —como todavía hoy ocurre en la música de los cíngaros— no es otra cosa que la raza misma manifestándose a los sentidos extraños bajo la presión del momento. A esta libre productividad opone el arte eclesiástico la rigurosa *escuela*, tanto en el himno como en el edificio y la imagen. Y en esa escuela el individuo obedece a la lógica de ciertas formas intemporales. Por eso en todas las culturas el edificio del culto es, primitivamente, el centro donde se desarrolla la historia del estilo. En los castillos tiene estilo la vida, no el edificio. En las ciudades la planta es una copia de los sinos del pueblo, y solo las torres y cúpulas, que se yerguen en la silueta, nos dicen cómo fue *la lógica que los arquitectos pensaron en su imagen cósmica* y cuáles las últimas causas y efectos que concibieron en su universo.

La piedra, en las viviendas, sirve a un *fin* mundano; pero en el templo la piedra es un símbolo^[42]. Uno de los errores que más estragos ha causado en la historia de las grandes arquitecturas ha sido la creencia de que la historia de la arquitectura debía ser una historia de las técnicas constructivas, cuando en realidad debe ser la historia de las ideas constructivas, que toman sus recursos técnicos y expresivos donde los

encuentran. Sucede en esto lo mismo que en la historia de los instrumentos musicales^[43], que se han desarrollado igualmente conforme a cierto lenguaje sonoro. El hecho de que la bóveda en ojiva, el contrafuerte y la cúpula sobre trompas hayan sido inventados expresamente para un gran estilo arquitectónico o hayan sido tomados de otra comarca más o menos lejana y aprovechados en sentido propio, es cosa que a la verdadera historia *del arte* le es tan indiferente como la cuestión de saber si los instrumentos de cuerda proceden *técnicamente* de Arabia o de la Bretaña celta. Es posible que la columna dórica venga, en efecto, de los templos egipcios del Imperio Nuevo; es posible que la cúpula romana proceda de los etruscos y el patio florentino de los moros africanos. Pero el períptero dórico, el Panteón, el Palacio Farnesio, pertenecen a otro mundo muy distinto; son la expresión artística en que se manifiesta el símbolo primario de las tres culturas.

9

En todo período primitivo hay, pues, *dos* artes propiamente ornamentales y no imitativas: el arte de la edificación y el arte del decorado. En el período previo que antecede al nacimiento de una cultura, en los siglos de vislumbre y de fermentación, el mundo de la expresión elemental se manifiesta *solo* por medio del arte decorativo, en sentido estricto. Los tiempos carolingios están representados por la decoración *exclusivamente*. Los ensayos de edificación que se hacen en esta época se hallan «entre los estilos». Les falta la idea. De igual modo, la desaparición de todos los edificios micenianos no constituye, en realidad, una pérdida para la historia del arte^[44]. Pero de pronto, cuando despunta la gran cultura, *el edificio considerado como ornamento* alcanza tal potencia expresiva, que el simple decorado le cede tímidamente el puesto casi por un siglo. Ahora hablan *solos* los espacios, las superficies, las aristas de piedra. El templo-sepulcro de Kefrén llega al máximo de sencillez matemática: por doquiera ángulos rectos superficiales y pilares cuadrados; no hay decoración, ni inscripción, ni transición. El relieve, que mitiga la tensión del espíritu, no se atreve a insinuarse, hasta algunas generaciones después, en la magia sublime de estos espacios. Y lo mismo sucede con la noble arquitectura románica de Westfalia y Sajonia (Hildesheim, Gernrode, Paulinzella, Paderborn), de la Francia meridional y de los normandos (Norwich, Peterborough, en Inglaterra), que supo, con una gran gravedad interior y una dignidad indescriptible, condensar en *una línea*, en *un* capitel, en *un* arco, el sentido íntegro del universo.

Cuando el mundo de las formas primitivas llega a su apogeo, es cuando ya se establece la relación entre el edificio y el decorado. El edificio es lo primero, lo fundamental, y a su servicio se pone un decorado riquísimo, que es ornamento en el más alto sentido de la palabra. En efecto, ornamento no es solamente el modelo

decorativo, el *motivo aislado* de los antiguos, con su simetría estática o su adición meándrica^[45], o el arabesco *que recubre las superficies*, o el modelo plano de los mayas, que guarda cierta semejanza con el arabesco, o el «motivo del trueno» y otros motivos chinos de la época Chu primitiva, que demuestran que la vieja arquitectura china es, en efecto, una composición del paisaje, y que indudablemente adquieren todo su sentido por las líneas del jardín circundante, en donde los vasos de bronce constituían asimismo un elemento de la composición. También tienen valor decorativo las figuras de los guerreros que se ven en los vasos *dipylon*, y, en mucho mayor grado todavía, los grupos de estatuas de las catedrales góticas. «Las figuras se componen, en las portadas, partiendo del espectador y formando, con relación al espectador, series superpuestas, como rítmicas fugas de una sinfonía que se eleva hacia el cielo y envía sus notas en todas las direcciones»^[46]. Los pliegues del ropaje, las actitudes, los tipos de las figuras y asimismo la estructura de los himnos, en estrofas, y las series paralelas de las voces, en el canto de iglesia, son ornamentos al servicio de la idea arquitectónica predominante^[47]. Más tarde, al comenzar las épocas posteriores, se rompe ya el encanto de los grandes ornamentos. La arquitectura entra a formar parte de un *grupo* de artes particulares, urbanas, mundanas, que van dando cada vez más cabida a la imitación agradable e ingeniosa y exaltando el elemento personal. Puede decirse de la imitación y del ornamento lo mismo que hemos dicho más arriba del tiempo y del espacio: el tiempo engendra el espacio, pero el espacio mata el tiempo^[48]. Al principio el simbolismo rígido hubo de petrificar todo lo viviente. El cuerpo de una estatua gótica no debe vivir; es simplemente un conjunto de líneas en forma humana. Pero ahora el ornamento pierde todo su rigor sagrado y se convierte cada vez más en la decoración de los edificios, que sirven de marco a una vida distinguida y plenamente formada. *Solo en este sentido*, es decir, como elemento propio para *embellecer* la vida, fue aceptado el gusto del Renacimiento por el mundo cortesano y patricio del norte, ¡y solo por este!^[49]. El ornamento significa, en el Antiguo Imperio, algo muy distinto que en el Medio; en el estilo geométrico, algo muy distinto que en el helenismo; en 1200, para nosotros, algo muy distinto que en 1700. Y también la arquitectura pinta y hace música, y sus formas parecen siempre a punto de remedar algo en la imagen del mundo circundante. Así se explica el tránsito del capitel jónico al corintio, y de Vignola, por Bernini, al rococó.

Al comenzar la civilización, se extingue el verdadero ornamento, y con él, el arte *elevado*. Verifican este tránsito el «clasicismo» y el «romanticismo» que, en una u otra forma, aparecen en *todas* las culturas. El clasicismo significa el entusiasmo por un género de ornamento —reglas, leyes, tipos— que desde hace ya mucho tiempo se ha hecho tradicional e inánime. El romanticismo es la imitación entusiasta, no de la vida, sino de *otra imitación anterior*. En lugar del estilo arquitectónico, aparece un gusto arquitectónico. Los modos de pintar, las maneras literarias, las formas antiguas y modernas, castizas y extranjeras, cambian con la moda. Falta la necesidad interior. Ya no hay «escuelas», porque cada cual busca los motivos donde quiere y como

quiere. *El arte se transforma en arte industrial*, y esta transformación la sufre todo el arte, la arquitectura como la música, el verso como el drama. Por último, se constituye un tesoro de formas plásticas y literarias, que pueden manejarse sin profunda significación con solo buen gusto. En esta última forma, que ya no tiene ni historia ni evolución, se halla hoy ante nosotros el arte industrial decorativo en los modelos de los tapices orientales, de los metales persas e indios, de las porcelanas chinas. Así estaba también el ornamento egipcio (y babilónico) cuando los griegos y los romanos lo conocieron. Arte industrial es el arte de Creta, epígono septentrional del gusto egipcio, desde la época de los hicsos. Y el arte «correspondiente» de la época helenisticorromana, aproximadamente desde Escipión y Aníbal, desempeña la misma función de costumbre confortable y de juego ingenioso. Desde el pomposo aparato del foro de Nerva, en Roma, hasta la cerámica provinciana posterior, en el oeste, toda va convirtiéndose en un arte industrial invariable, que podemos asimismo rastrear en Egipto y en el mundo islámico y que debemos suponer existiera también en la India y en la China en los siglos que siguen a Buda y Confucio.

10

Ahora se comprende, justamente por la diferencia que existe entre la catedral y la pirámide, a pesar de su profunda afinidad interior, ahora se comprende el fenómeno poderoso del alma fáustica, cuya ansia de profundidad no pudo acomodarse al símbolo primario del camino y desde el primer momento se afanó por franquear todos los límites ópticos que cercan la sensibilidad. ¿Puede haber nada más extraño al sentido del Estado egipcio, cuya tendencia podríamos definir como una sobriedad sublime, que la ambición política de los grandes emperadores de las casas de Sajonia, Franconia y Staufen, que perecieron por haber querido sobrepujar todas las realidades políticas? Reconocer un límite hubiera sido para ellos rebajar la idea de su dominación. El símbolo primario del espacio infinito penetra ahora, con toda su potencia indescriptible, en el círculo de la vida política activa. A las figuras de los Otones, de Conrado II, de Enrique VI, de Federico II, podríamos añadir los normandos, conquistadores de Rusia, Groenlandia, Inglaterra, Sicilia y casi también Constantinopla, y los grandes papas Gregorio VII e Inocencio III. Todos aspiraban a confundir la esfera visible de su poder con el mundo conocido de entonces. He aquí precisamente la diferencia que separa a los héroes de Homero, con su reducida perspectiva geográfica, de los héroes de las leyendas occidentales: la del Grial, la del rey Arturo, la de Sigfredo, que van siempre errantes por el infinito. Los guerreros de las Cruzadas cabalgaban desde las orillas del Elba o del Loira hasta los confines del mundo conocido; en cambio, los hechos históricos que constituyen el núcleo de la *Ilíada* tuvieron por teatro —esto puede inferirse con certidumbre del estilo propio del

alma antigua— una comarca pequeña que la mirada abarca de una vez.

El alma dórica realizó el símbolo del objeto individual presente y corpóreo, renunciando a las grandes creaciones de alto vuelo. El hecho de que el primer período posmiceniano no haya dejado nada que descubrir a nuestros arqueólogos tiene su fundamento en la índole de aquellos hombres. El alma dórica logra, al fin, expresarse en el templo dórico, que actúa hacia afuera, como un bloque en el paisaje, y niega el espacio interior, prescindiendo de darle una forma artística y considerándolo como la nada, τὸ μὴ ὄν, lo que no debiera existir. Las columnatas egipcias sostenían la techumbre de una sala. El griego adoptó este motivo, pero lo acomodó a su sentimiento, dando la vuelta, como a un guante, al tipo arquitectónico de los egipcios. Las columnatas exteriores son, en cierto modo, los restos del espacio interior, rechazado por los griegos^[50].

En cambio, el alma mágica y el alma fáustica elevaron al cielo sus ensueños de piedra, esas enormes bóvedas que envuelven unos espacios interiores altamente significativos, cuya estructura anticipa el espíritu de dos matemáticas: la del álgebra y la del análisis. En el tipo de edificio que nace en Borgoña y Flandes y se propaga por todo el Occidente, las bóvedas de crucería, con sus ojivas y sus contrafuertes, significan el acto de dar libertad al espacio^[51] en vez de mantenerlo sujeto entre superficies sensibles limitantes. En el espacio interior de la arquitectura mágica, «las ventanas no son más que un momento negativo, una forma utilitaria que no llega en modo alguno a adquirir valor artístico, o, dicho crudamente, simples agujeros en la pared»^[52]. Cuando eran prácticamente imprescindibles, se abrían en lo más alto, para eliminarlas de la impresión artística, como sucede en las basílicas orientales. La *arquitectura de la ventana* es, en cambio, uno de los símbolos más significativos de la manera como el alma fáustica siente la profundidad, símbolo que solo se encuentra en la cultura occidental. Aquí se percibe claramente la voluntad de irradiar en el infinito esa voluntad que se afirma más tarde en la música del contrapunto, nacida bajo estas bóvedas y cuyo mundo incorpóreo sigue siendo el mismo mundo del gótico primitivo. La música polifónica, aun en las épocas posteriores en que realiza sus más altas posibilidades, como la *Pasión de san Mateo*, la *Heroica*, el *Tristán* y el *Parsifal*, de Wagner, es siempre, por íntima necesidad, catedralicia, y vuelve siempre al hogar materno, al idioma que hablaban las piedras de las catedrales en la época de las Cruzadas. Era necesaria toda la gravedad de una ornamentación profundamente significativa, con sus extrañas y terribles transfiguraciones de plantas, animales y hombres —San Pedro, de Moissac—, una ornamentación que anula el efecto limitante de la piedra y que resuelve las líneas en melodías y figuras musicales, las fachadas en fugas polifónicas, los cuerpos de las estatuas en música de pliegues y ropajes, para hacer desaparecer hasta la sombra de la corporeidad «antigua». Así se comprende el profundo sentido de esas gigantescas vidrieras de las catedrales, con su pintura de *colores translúcidos*, *pintura, pues, completamente inmaterial*. Es este un arte que no vuelve a encontrarse nunca en ningún otro sitio y que constituye la más

radical oposición a la pintura al fresco de los antiguos. En la Santa Capilla, de París, es donde quizá se percibe más claramente el sentido de este arte. Aquí casi se diría que la piedra desaparece ante la luminosidad de los cristales. En contraposición al fresco, cuadro que, por decirlo así, forma parte integrante de la pared y cuyos colores hacen el efecto de la materia, vemos aquí los colores cernerse en el espacio, como los sonidos del órgano, sin estar adheridos a ninguna superficie, y las figuras flotar libremente en el infinito. Comparemos con el espíritu fáustico de estas naves catedralicias —altas bóvedas, casi sin muros, atravesadas por rayos de mil colores y dirigidas hacia el altar mayor— el efecto que producen las construcciones cupulares de la arquitectura árabe, es decir, bizantina y cristiana primitiva. Aquí también la cúpula, flotando al parecer libremente sobre la basílica o el octógono, significa la superación del principio antiguo de la gravedad natural, que se manifiesta en la relación de la columna con el arquitrabe. Aquí también el edificio niega todo lo que sea corpóreo. No hay «exterior». Pero, en cambio, el muro se cierra compacto, formando una cueva cuyas paredes no pueden ser atravesadas ni por una mirada ni por una esperanza. Formas esféricas y poligonales, compenetrándose y produciendo efectos de fantasmagoría; una carga pesando en un circuito de piedra que flota ingrávido sobre el suelo y clausura herméticamente el interior; todas las líneas arquitectónicas, disimuladas; en la parte superior de la bóveda, pequeños orificios por donde cae una luz incierta que acentúa inexorablemente la cerrazón de las paredes; así se presentan ante nuestros ojos las obras maestras de este arte, San Vitale de Rávena, Santa Sofía de Bizancio y la Cúpula de la Roca, en Jerusalén. En lugar del relieve egipcio, con su técnica perfectamente plana, atenta a evitar todo escorzo, que pudiera sugerir la idea de la profundidad lateral; en lugar de las vidrieras góticas que incorporan al interior el espacio cósmico, son aquí los arabescos y los mosaicos centelleantes, con el tono dorado que predomina en ellos, los que cubren todas las paredes y sumergen la cueva en una luminosidad incierta y fabulosa, que en todo el arte moro ha sido siempre tan seductora para los hombres del norte.

11

Así, pues, todo *gran* estilo tiene su origen en la esencia del macrocosmo, en el símbolo primario de una *gran* cultura. Si comprendemos bien el sentido de la palabra «estilo», que no significa la existencia de una forma, sino la *historia* de una forma, habremos de convenir en que las manifestaciones artísticas de la humanidad primitiva, harto fragmentarias y caóticas, no tienen ninguna relación con el estilo así concebido, con esa forma precisa y a la vez comprensiva que realiza una evolución varias veces secular. El arte de las grandes culturas, que actúa como unidad de expresión y significación, es el que tiene estilo; pero entonces, no solo el arte tiene ya

estilo.

En la historia orgánica de todo estilo hay que distinguir lo que antecede, lo que sucede y lo que se halla fuera del estilo. La Tabla del Toro —época de la I dinastía egipcia— no es aún «egipcia»^[53]. Hasta la III dinastía no tienen las obras estilo, y cuando lo adquieren es de súbito y en forma muy precisa. Igualmente el arte carolingio se halla «entre los estilos». Se advierte en él un tanteo, un ensayo de muy diferentes formas, pero nada que tenga una expresión íntimamente necesaria. El autor de la catedral de Aquisgrán «es certero en el pensamiento y en la construcción, pero no en el sentimiento»^[54]. La iglesia de Santa María, en la fortaleza de Wurzburg —hacia 700— encuentra su pareja en el San Jorge de Salónica. La iglesia de Germigny-des-Prés —hacia 800—, con su cúpula y sus arcos de herradura, es casi una mezquita. Los años entre 850 y 950 constituyen una laguna en todo el Occidente. Asimismo el arte ruso se halla aún hoy «entre los estilos». A la primitiva edificación en madera, con tejados de pabellón picudos y octogonales, que se extiende de Noruega hasta Manchuria, vienen luego a añadirse motivos bizantinos que penetran por el Danubio y motivos armenio-persas, que entran por el Cáucaso. Se siente muy bien que hay cierta afinidad electiva entre el alma rusa y el alma mágica. Pero el símbolo primario del alma rusa, la *planicie infinita*^[55], no ha encontrado todavía, ni en lo religioso ni en lo arquitectónico, su expresión adecuada. El tejado de las iglesias, semejante a una colina, apenas se destaca sobre el paisaje. En él descansan las flechas puntiagudas, con los *kokoschnicks*^[56] para ocultar y anular la tendencia vertical. Ni se encumbran como las torres góticas, ni cubren el conjunto como las cúpulas de las mezquitas. Más bien diríase que «descansan», acentuando así la horizontalidad del edificio, que quiere ser visto *exclusivamente desde fuera*. En 1670 el Sínodo prohibió los tejados de pabellón y prescribió el uso de la cúpula bulbiforme ortodoxa; pero entonces las pesadas cúpulas fueron colocadas sobre finos cilindros que «descansan» en el plano del tejado y que pueden ser tan numerosos como se quiera^[57]. Esto no es todavía un estilo, pero sí la promesa de un estilo, que despertará a la vida cuando nazca la religión propiamente rusa.

En el Occidente fáustico surgió el estilo poco antes del año 1000. El románico se formó de golpe. En lugar de la planta insegura y la distribución confusa del interior, aparece súbitamente un severo dinamismo del espacio. Desde un principio, el exterior y el interior del edificio mantienen una relación fija; de manera que las paredes se impregnan de significación como en ninguna otra cultura. Desde un principio queda precisado el sentido de las ventanas y de las torres. La forma está ya irrevocablemente dada, solo falta la evolución.

El estilo egipcio comienza con un acto creador de igual inconsciencia y gravedad simbólica. El símbolo primario del camino aparece súbitamente al comenzar la IV dinastía, 2930 a. C. En el alma egipcia, la experiencia íntima de la profundidad, que da forma al mundo, recibe su contenido del factor mismo de la dirección. La profundidad del espacio, como tiempo solidificado, la lejanía, la muerte, el sino,

dominan toda la expresión. Las dimensiones de la longitud y la altitud, elementos de la sensación, se convierten en superficie, concomitante, que estrecha y prescribe la senda del sino. También súbitamente aparece, al principio de la V dinastía^[58], el bajorrelieve egipcio, que está hecho para ser visto de cerca y que, por su ordenación en serie, obliga al espectador a pasar por delante de los muros siguiendo la dirección prescrita. Luego vienen las calles de esfinges y estatuas, los templos de rocas y terrazas, que acentúan continuamente la única lejanía conocida por el mundo egipcio: la lejanía de la tumba, la muerte. Y es de notar que desde los primeros tiempos las columnatas están dispuestas de manera que, por el diámetro y la distancia de sus enormes bloques, *oculten* toda perspectiva lateral. Este es un fenómeno que no se repite en ninguna otra arquitectura.

La grandeza de este estilo nos parece a nosotros rígida e invariable, y en efecto, el arte egipcio se halla situado más allá de la pasión que busca, que teme, y que da así a cada elemento subordinado una incesante movilidad personal en el curso de los siglos. Pero seguramente el estilo fáustico —que forma también una unidad desde el románico primitivo hasta el rococó y el Imperio—, con su inquietud, con su continuo buscar otra cosa, le hubiera parecido al egipcio mucho más uniforme de lo que nos figuramos. No olvidemos que, según nuestro concepto del estilo, el románico, el gótico, el Renacimiento, el barroco, el rococó, constituyen estadios de *uno y el mismo estilo*. Nosotros, naturalmente, advertimos, sobre todo, lo que cambia; pero los ojos de otros hombres de distinto tipo advertirán lo que permanece idéntico. Existen innumerables reconstrucciones de obras románicas en estilo barroco y de obras góticas en estilo rococó, y no nos chocan por nada. El Renacimiento nórdico tiene una profunda unidad interior, e igualmente la tiene el arte campesino, donde el gótico y el barroco se han identificado por completo. En las calles de las viejas ciudades podemos ver fachadas y tejados que combinan y armonizan todas las variantes del estilo occidental. En muchos casos resulta imposible distinguir el románico del gótico, el Renacimiento del barroco, el barroco del rococó. Todo esto demuestra que «el aire de familia» entre las varias fases de un mismo estilo es mucho mayor de lo que creen los individuos de las culturas respectivas.

El estilo egipcio es puramente *arquitectónico* hasta la total extinción del alma egipcia. Es el único al que le falta, junto a la arquitectura, una ornamentación decorativa. No admite digresión hacia las artes de entretenimiento, ni tablas pintadas, ni bustos, ni música profana. En la Antigüedad, cuando se llega al jónico, el centro de gravedad de la creación artística pasa de la arquitectura a una escultura independiente. En Occidente, cuando se llega al barroco, el predominio artístico lo adquiere la música, cuyo idioma de formas invade toda la arquitectura del siglo XVIII. En la cultura árabe, el arabesco, desde Justiniano y el rey persa Cosroes Anuschirvan deshace todas las formas de la arquitectura, de la pintura, de la plástica, para convertirlas en impresiones de un estilo que hoy podríamos llamar «arte industrial». En cambio, en Egipto el predominio de la arquitectura no sufre menoscabo alguno.

Lo único que hace el arte arquitectónico es dulcificar su lenguaje. En las salas de los templos-pirámides de la IV dinastía (pirámide de Kefrén), los pilares, de agudas aristas, carecen de toda decoración. En los edificios de la V dinastía (pirámide de Sahuré) aparece ya la *columna de formas vegetales*. Sobre el suelo de alabastro translúcido, que representa el agua, crecen gigantescos haces de lotos y papiros de piedra, rodeados de paredes purpúreas. El techo está decorado con pájaros y estrellas. El camino sagrado, imagen de la vida, que va desde la puerta hasta la cámara mortuoria, es un río, es el Nilo mismo, que se identifica con el símbolo primario de la dirección. El espíritu del paisaje materno se une con el alma engendrada por él. En China, en lugar del poderoso pilono, que con su estrecha puerta parece amenazar al que se acerca, aparece «la tapia de los espíritus» (*yin-pi*) que oculta la entrada. El chino se *desliza* en la vida, y sigue luego, con paso leve, el *tao* de la senda. El valle del Nilo, comparado con las llanuras onduladas de Hoang-ho, es lo mismo que el camino del templo, entre bloques de piedra, comparado con las veredas serpenteantes de los jardines chinos. De igual manera, la existencia euclidiana de la cultura antigua se halla en una misteriosa relación con las innumerables islas y promontorios del mar Egeo, como también la pasión del alma occidental, bogando siempre en el infinito, con las amplias llanuras de Franconia, Borgoña y Sajonia.

12

El estilo egipcio es la expresión de un alma *valiente*. Su rigor y su gravedad no fueron nunca sentidos ni acentuados por los egipcios mismos. El egipcio lo osaba todo, pero sin decirlo. En cambio, en el gótico y en el barroco el motivo consciente del lenguaje de formas es siempre la superación del peso. El drama de Shakespeare habla de las luchas desesperadas que la voluntad riñe con el mundo. El hombre antiguo era débil, frente a las «potencias». Según Aristóteles, el efecto que la tragedia ática se proponía producir era la catarsis de terror y compasión, el *aliento del alma apolínea en el momento de la peripecia*. Cuando el griego tenía ante los ojos el espectáculo de un personaje, *a quien él conocía* —pues todos conocían el mito y sus héroes, y todos vivían en él—, pisoteado absurdamente por el destino, sin que fuera imaginable una resistencia a las potencias, y, sin embargo, pereciendo heroico, retador, en magnífica actitud, verificábase en su alma apolínea una maravillosa elevación. Si la vida carecía de valor, en cambio, el grandioso *ademán* con que el héroe la pierde encerraba un valor supremo. El griego no quería, no osaba *hacer*; pero sentía una fascinadora belleza en el *padecer*. La figura del paciente Ulises y, en mucho más alto grado aún, el modelo del hombre griego, Aquiles, dan testimonio de ello. La moral de los cínicos, de los estoicos, de Epicuro; el ideal helénico de la sofrosine y ataraxia; Diógenes en su tinaja rindiendo homenaje a la *θεωρία*^[59], todo

esto es pereza disfrazada, aversión a lo difícil, a las responsabilidades. ¡Cuán distinto el orgullo del alma egipcia! El hombre apolíneo, en realidad, vuelve la espalda a la vida hasta llegar al suicidio, que *solo en esta cultura* —si por otra parte prescindimos del ideal indio, próximo pariente del antiguo— adquiere el valor de una acción altamente moral que se verificaba con la solemnidad de un símbolo sagrado. La embriaguez dionisiaca no deja de ser bastante sospechosa; acaso fuera destinada a ahogar con sus gritos la voz de algo que en el alma egipcia no resonó jamás. Por eso esta cultura es la cultura de lo pequeño, de lo leve, de lo sencillo. Su técnica es, comparada con la egipcia y babilónica, una ingeniosa nada^[60]. Su ornamento es escaso de invención como ningún otro. Los distintos tipos de situaciones y actitudes que nos ofrece su plástica pueden contarse con los dedos. El estilo dórico es notablemente pobre de formas, aunque al principio de su evolución debió de serlo algo menos que después. Por eso todo en él se reduce a proporciones y masa^[61]. Y aun en esto, ¡qué habilidad para soslayar! La arquitectura griega, con su exacto equilibrio entre peso y soporte, con su característica pequeñez de proporciones, produce la impresión de que continuamente está rehuyendo los difíciles problemas arquitectónicos que en el Nilo y, más tarde, en el norte de Europa se buscaban, en cambio, con una especie de oscuro sentido del deber y que el período miceniano conoció y afrontó seguramente. El egipcio amaba la dura piedra de los enormes edificios; la severidad de su conciencia le hacía buscar siempre los problemas más difíciles. El griego eludía las dificultades. La arquitectura se propuso al principio problemas pequeños, y luego no avanzó más. Si la comparamos con el conjunto de la arquitectura egipcia, mexicana, o incluso occidental, es de admirar la insignificancia de su evolución estilística. Unas pocas variantes del templo dórico bastan para agotarla, y la invención del capitel corintio, hacia 400 a. C., señala el momento de su término. Todo lo que viene después es combinación de los elementos que ya existían.

Así se constituyeron ciertos tipos de formas y de estilos que eran fijos y casi corpóreos. Podía elegirse entre ellos, pero no era lícito rebasar sus límites estrictos. Hacerlo hubiera sido, en cierto modo, reconocer un espacio infinito de posibilidades. Había tres órdenes de columnas, y para cada uno una determinada estructura del arquitrabe. La sucesión de triglifos y metopas daba lugar a un conflicto en las esquinas, conflicto que ya estudió Vitruvio. Para remediarlo se achicaron los últimos intercolumnios; pero a nadie se le ocurrió inventar nuevas formas con objeto de vencer esta dificultad. Si se quería aumentar las proporciones, se aumentaba simplemente el número de los elementos, poniéndolos unos junto a otros, o unos sobre otros, o unos detrás de otros. El Coliseo consta de tres anillos; el Didímeo de Mileto tiene tres columnatas en el frontispicio; el friso de los gigantes, de Pérgamo una serie indefinida de motivos sin transición de uno a otro. Y lo mismo sucede en los géneros de la prosa y en los tipos de la poesía lírica, de la narración y de la tragedia. Se reduce al mínimo el esfuerzo necesario para disponer la forma fundamental; y la fuerza creadora del artista se aplica casi exclusivamente a las

finezas del detalle. Es esta una pura *estática de los géneros*, que constituye la más radical oposición a la dinámica del alma fáustica, que engendra de continuo nuevos tipos y nuevas formas.

13

Ahora ya es posible abarcar con la mirada el *organismo* de los grandes estilos que se desenvuelven en la historia. El primero que percibió este aspecto fue también Goethe. Dice en su *Winckelmann*, hablando de Veleyo Patérculo: «Desde su punto de vista, no le era dado considerar *el arte como un ser vivo (ζῶον)* que por necesidad ha de tener un origen imperceptible, un lento crecimiento, un momento brillante de plenitud, una decadencia gradual, como cualquier otro ser orgánico, aunque esta evolución está representada aquí por diferentes individuos». Estas palabras contienen ya toda la morfología de la historia del arte. Los estilos no se suceden unos a otros como las olas del mar o las pulsaciones de las arterias. No tienen nada que ver con la personalidad de los artistas, su voluntad y su conciencia. Por el contrario, el estilo es el que crea el *tipo* del artista. El estilo es, como la cultura, un protofenómeno, en el sentido de Goethe, ya sea el estilo de las artes, de las religiones, de los pensamientos o el estilo de la vida misma. Así como la «naturaleza» es una experiencia íntima del hombre vigilante, su *álter ego* y reflejo en el mundo que le rodea, así también el estilo. Por eso en el conjunto histórico de una cultura no puede haber más que un estilo, *el estilo propio de esa cultura*. Ha sido un error el considerar como estilos diferentes las simples fases de un mismo estilo —el románico, el gótico, el barroco, el rococó, el Imperio— y equipararlas a unidades de muy distinto valor, como el estilo egipcio, el chino o incluso un estilo «prehistórico». El gótico y el barroco son la juventud y la vejez de un mismo plantel de formas. Aquel es el estilo occidental cuando empieza a madurar; este, cuando ya está maduro. A la historia del arte le ha faltado en este punto la distancia, la independencia y la buena voluntad para la abstracción. La historia del arte ha salido cómodamente del paso dando el nombre de «estilo» a todos los grupos de formas, sin distinción, que tienen un acento común, y ordenándolos luego en serie. No es necesario decir que el esquema Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna ha contribuido un poco a oscurecer el problema. En realidad, una obra maestra del puro Renacimiento, como el patio del Palacio Farnesio, está infinitamente más cerca del porche de San Patroclo, en Soest, del interior de la catedral de Magdeburgo y de las cajas de escalera de los castillos alemanes del siglo XVIII que del templo de Pesto o del Erecteón. Y la misma relación hay entre el dórico y el jónico. Por eso la columna jónica, unida a las formas arquitectónicas del dórico, produce un conjunto tan perfecto como el gótico posterior unido al barroco primitivo (San Lorenzo, de Nuremberg) o el románico posterior

unido al barroco posterior (la bellísima parte alta del lado oeste del coro de Maguncia). Por eso nuestros ojos no han aprendido todavía a distinguir perfectamente, en el estilo egipcio, los elementos del Antiguo Imperio que «corresponden» a la época juvenil, al período «dórico-gótico», y los elementos del Imperio Medio que «corresponden» a la época senil, al período «jónico-barroco». En efecto, desde la XII dinastía ambos grupos de elementos se funden, con perfecta armonía, en el lenguaje de formas de todas las grandes obras.

A la historia del arte le incumbe el problema de escribir *las biografías comparativas de los grandes estilos*. Todos los estilos, como que son organismos de la misma especie, tienen una vida de estructura similar.

Al principio aparece la expresión tímida, humilde, pura, de un alma que acaba de despertar a la vida, de un alma que todavía busca una relación fija con el mundo, pues el mundo, aunque creación del alma, es todavía para ella algo extraño. En los edificios del obispo Bernward, de Hildesheim, en las pinturas cristianas de las catacumbas, en las salas de pilastras de la IV dinastía, se nota aún cierto terror infantil. Sobre el paisaje se cierne un aura precursora de la primavera artística, un hondo vislumbre de ricas formas futuras, una poderosa tensión contenida. La tierra, dedicada todavía por completo a la agricultura, empieza a adornarse con los primeros castillos y pequeñas ciudades. Luego viene la jubilosa ascensión al gótico primitivo, al arte constantiniano, con sus basílicas de columnas y sus iglesias cupulares, al templo de la V dinastía, con su decoración de relieves. Ahora ya tienen los hombres una concepción de la realidad. Se extiende por doquier el brillo de un lenguaje de formas sagrado, perfectamente dominado; el estilo llega a la madurez de un simbolismo mayestático, que es la expresión íntegra de la dirección en la profundidad y del sino. Pero la embriaguez juvenil toca a su término. Del alma misma brota la contradicción. El Renacimiento; la hostilidad dionisiacomusical contra la plástica apolínea; el estilo de Bizancio, en 450, que busca sus modelos en Alejandría y se opone al arte alegre e indolente de Antioquía, todos estos movimientos significan un instante de sublevación, el deseo —logrado o no— de destruir todo lo que se había conseguido crear. Pero dejemos para otro lugar la difícilísima interpretación de estos aspectos.

Empieza ahora a manifestarse la edad viril en la historia del estilo. La cultura se ha convertido en el espíritu de las grandes ciudades que ya dominan el paisaje. La cultura perespiritualiza también el estilo. El simbolismo sublime palidece. La impetuosidad de las formas sobrehumanas llega a su término. Otras artes más suaves y mundanas sustituyen al gran arte de la piedra; aun en Egipto la plástica y el fresco se atreven a moverse con alguna mayor ligereza. Aparece el *artista*, que ahora «bosqueja» lo que hasta entonces había brotado del suelo mismo. Por segunda vez, la existencia, que ha logrado adquirir conciencia de sí misma y desprenderse de los elementos rurales, de los ensueños místicos, se torna problemática, y lucha por hallar la expresión de su nuevo destino. Es esta la época del barroco incipiente, en que

Miguel Ángel, lleno de salvaje descontento y luchando por vencer los obstáculos de su arte, levanta al cielo la cúpula de San Pedro. Es la época de Justiniano I, en que, desde 520, se construyen Santa Sofía y las basílicas de Rávena, con su decoración de mosaicos. Es la época de la XII dinastía egipcia, cuyo florecimiento compendiaran los griegos en el nombre de Sesostris. Es la época del año 600, en Grecia, en donde Esquilo, mucho más tarde, nos indica lo que, en esa época decisiva, una arquitectura griega hubiera podido y debido expresar.

Llega luego el luminoso otoño del estilo. Por segunda vez, el estilo revela la dicha de un alma, consciente de su última perfección. El «retorno a la naturaleza», que los pensadores y los poetas, Rousseau, Gorgias y los «correspondientes» de las demás culturas sienten y anuncian como inminente necesidad, se manifiesta, en el mundo de las formas artísticas, como un anhelo sensitivo y un vislumbre del final. Es esta una época de espiritualidad clara, de urbanidad sonriente, no sin la melancolía de una despedida. De estos últimos decenios de la cultura, tan llenos de color, dijo más tarde Talleyrand: «Qui n'a pas vécu avant 1789, ne connaît pas la douceur de vivre». (Quien no haya vivido antes de 1789, no conoce la dulzura de vivir.) Así es el arte libre, soleado, refinado de Sesostris III (hacia 1850). Así son esos breves momentos colmados de ventura, que vieron, bajo Pericles, alzarse la magnificencia abigarrada de la Acrópolis y las obras de Fidias y Zeuxis. Un milenio después volvemos a encontrar momentos semejantes en la época de los omeyas, en aquel mundo alegre y fabuloso de los monumentos moros, con sus frágiles columnas y sus arcos de herradura, que entre los fulgores de arabescos y estalactitas parecen deshacerse en el aire. Y otra vez resurgen esos instantes felices, mil años después, en la música de Haydn y de Mozart, en los grupos pastoriles de las porcelanas de Meissner, en los cuadros de Watteau y de Guardi, en las obras de los arquitectos alemanes de Dresde, de Potsdam, de Wurzburg y de Viena.

Y por último, se extingue el estilo. Al lenguaje de formas que hablan el Erecteón y el torreón de Dresde, lenguaje hasta tal punto espiritualizado y frágil, que casi llega a convertirse en la negación de sí mismo, sigue un clasicismo senil, sin brillo, tanto en las grandes ciudades de la época helenística, como en Bizancio, hacia 900, y como en el imperio napoleónico. El arte muere en un crepúsculo de formas vacuas, heredadas, reanimadas por breves instantes merced a interpretaciones arcaicas o a combinaciones eclécticas. La seriedad y la autenticidad de los artistas resulta entonces bastante problemática. En esta situación nos hallamos hoy. Nuestro arte actual es un largo juego de formas muertas en las que queríamos mantener la ilusión de un arte vivo.

Solo cuando hayamos comprendido cuán falsa y engañosa es esa «máscara de Antigüedad», bajo la cual se oculta el Oriente joven, durante la época imperial — máscara formada por un sinnúmero de actividades artísticas que estaban hacía ya tiempo interiormente muertas, pero que seguían propagándose en repeticiones arcaizantes o en caprichosas mezclas de motivos propios y ajenos—; solo cuando hayamos reconocido en el arte cristiano primitivo y en todas las formas realmente vivas de las postrimerías romanas la primera edad del estilo árabe; solo cuando hayamos encontrado en la época de Justiniano I el correlato exacto del barroco hispanoveneciano, tal como dominó en Europa bajo los grandes Habsburgo Carlos V y Felipe II; solo cuando hayamos descubierto en los palacios de Bizancio, con sus formidables cuadros de batallas y sus escenas de pomposa ostentación —cuya magnificencia pretérita celebran, en versos y discursos ampulosos, literatos cortesanos como Procopio de Cesarea—, el correlato de los palacios barrocos primitivos de Madrid, Venecia y Roma, y de los gigantescos cuadros decorativos de Rubens y Tintoretto, solo entonces adquirirá forma el fenómeno del arte árabe, que nunca hasta ahora ha sido concebido como unidad y que llena todo el siglo I de nuestra era. Mas como se halla situado en un lugar decisivo, dentro del cuadro de la historia general de arte, por eso el error, hasta ahora dominante, ha impedido el conocimiento de las conexiones orgánicas^[62].

¡Qué admirable y —para quien haya aprendido aquí a ver cosas desconocidas— qué conmovedor espectáculo el de esa alma joven que, presa en las cadenas de la civilización antigua y dominada, sobre todo, por las impresiones de la omnipotencia política romana, no se atreve a levantar la frente y se somete humildemente a viejas y extrañas formas, intentando acomodarse al idioma griego, a las ideas griegas, a los motivos artísticos de Grecia! La fervorosa adhesión a las potencias del nuevo sol naciente, que caracteriza la juventud de *toda* cultura; la humildad del hombre gótico bajo sus piadosas bóvedas, entre sus estatuas, sus pilares y sus lucientes vidrieras de colores; la alta tensión del alma egipcia en medio de su mundo de pirámides, de columnas, de relieves, de salas, todo eso se mezcla aquí con una adoración espiritual de formas ya muertas, pero que eran consideradas como eternas. Sin embargo, no fue posible acogerlas y desenvolverlas nuevamente. Sin quererlo, sin notarlo, sin el orgullo del gótico, satisfecho de sí mismo, sino más bien sintiendo y deplorando lo propio como una decadencia, desenvuélvese en la Siria de la época imperial un mundo nuevo de formas, un conjunto cerrado y completo que, bajo la máscara de costumbres arquitectónicas grecorromanas, transfunde su espíritu a la misma Roma, adonde fueron maestros *sirios* a edificar el Panteón y los foros imperiales. Esto revela mejor que cualquier otro ejemplo la fuerza primigenia de un alma joven que tiene aún que conquistar su propio mundo.

Como toda época primitiva, también esta intenta cifrar la expresión de su alma en una nueva ornamentación, y sobre todo en lo que constituye la cúspide de toda ornamentación: en una arquitectura religiosa. Pero de este riquísimo mundo de

formas no se ha estudiado, hasta hace poco, más que la parte occidental, que ha sido considerada, por lo tanto, como la cuna y asiento de la historia del estilo mágico. Y, sin embargo, tanto en arte como en religión, en ciencia y en vida social y política, solo llegaron a Occidente las irradiaciones que pudieron atravesar los límites orientales del imperio romano^[63]. Riegel^[64] y Strzygovski^[65] lo han visto bien. Mas para obtener un *cuadro* completo de la evolución del arte árabe es preciso librarse igualmente de los prejuicios filológicos y religiosos. Por desgracia, la historia del arte, aunque ya no reconoce límites religiosos, sigue inconscientemente partiendo de ellos. No existe arte antiguo decadente, ni arte cristiano primitivo, ni arte islamita, en el sentido de que la comunidad de los fieles haya formado en su seno un estilo propio. Más bien podríamos decir que el conjunto de todas esas religiones, desde Armenia hasta Arabia del sur y Axum, y desde Persia hasta Bizancio y Alejandría, manifiesta una notable unidad en la expresión artística, a pesar de las diferencias de detalle^[66]. *Todas* esas religiones, la cristiana, la judía, la persa, la maniquea, la sincretística^[67], poseían edificios para el culto y, por lo menos, un ornamento de primer orden: la escritura. Por muy diferentes que sean sus doctrinas, en los pormenores, sin embargo, una religiosidad muy semejante las anima a todas y encuentra su expresión en una experiencia íntima de la profundidad, también muy semejante, con el simbolismo del espacio que de aquí se deriva. Las basílicas de los cristianos, de los judíos helenísticos y de los sectarios de Baal, los santuarios de Mitra, los templos mazdeístas del fuego y las mezquitas, revelan todos un mismo espíritu, que podríamos llamar «el sentimiento de la cueva».

La investigación histórica debe estudiar seriamente la arquitectura de los templos de Arabia meridional y de Persia, de las sinagogas sirias y mesopotámicas, de los santuarios del Asia Menor oriental e incluso de Abisinia^[68]. Hasta hoy, esta arquitectura ha sido totalmente descuidada. El estudio de las iglesias cristianas no debe limitarse a las del Occidente pauliquiano; debe abarcar también las del Oriente nestoriano, desde el Éufrates hasta China, en donde las viejas relaciones las llamaban muy significativamente «templos pérsicos». La causa de que todos esos edificios permanezcan hoy casi enteramente desconocidos, puede muy bien consistir en el hecho de que, al penetrar primero el cristianismo y luego el Islam en aquellas comarcas, los viejos santuarios fueron afectos a las nuevas religiones, sin que la disposición y el estilo de las construcciones apareciesen en contradicción con el nuevo culto. Tratándose de templos «antiguos», estos cambios se reconocen muy bien. Pero ¿cuántas iglesias armenias no habrán sido antes templos del Fuego?

El centro artístico de esta cultura se halla, como Strzygovski ha visto bien, en el triángulo formado por las ciudades de Edesa, Nisibis y Amida. Desde aquí hacia el oeste predomina la pseudomorfosis^[69] de la «Antigüedad decadente», esto es, el cristianismo pauliquiano, vencedor en los concilios de Éfeso y Calcedonia^[70] y establecido en Roma y Bizancio, el judaísmo occidental y el culto del sincretismo. *El tipo arquitectónico de la pseudomorfosis es la basílica*, incluso para los judíos

paganos^[71]. La basílica emplea los recursos arquitectónicos de la Antigüedad; no puede sustraerse a ellos; pero le sirven para expresar lo justamente contrario. Esta es la esencia —y también la tragedia— de la seudomorfosis. Cuanto más avanza el sincretismo «antiguo» en su tendencia a separarse del *localismo* euclidiano, del culto adherido a un lugar fijo, para convertirse en una *comunidad* de fieles, que *profesa*^[72] el culto, sin necesidad de que este se verifique en un lugar determinado, tanta mayor importancia va adquiriendo el interior del templo, a expensas de la parte exterior, sin que haga falta cambiar notablemente la planta del edificio, el orden de las columnas ni el tejado. El sentimiento del espacio se transforma; pero, por de pronto, los medios expresivos siguen siendo los mismos. En la arquitectura religiosa pagana de la época imperial se verifica una evolución bien perceptible, aunque hoy todavía desatendida, que partiendo de la época de Augusto, esto es, del templo como bloque, cuya *cela* tiene el sentido arquitectónico de la *nada*, llega a un tipo de templo en el cual *solo* el interior posee significación. Finalmente, el aspecto exterior del períptero dórico se traslada a los cuatro muros interiores. La columnata, delante del muro, sin ventanas, anula el espacio que queda detrás; pero lo anula allá para el espectador que está fuera, y acá para los fieles que están dentro. Ante esto resulta de escasa importancia el hecho de que el espacio esté cubierto en su totalidad, como sucede en la basílica propiamente dicha, o solo en la parte del sanctasanctórum, como sucede en el templo del Sol, de Baalbek, con su grandioso patio delantero^[73], que más tarde habrá de constituir un elemento esencial de la mezquita y que quizá tenga su origen en la Arabia meridional^[74]. La nave central de la basílica tiene el sentido del patio primitivo con sus pórticos, como lo demuestran, no solo la evolución peculiar del tipo basilical en la estepa de la Siria oriental, sobre todo en Haurán, sino también la distribución del edificio en vestíbulo, nave y altar, siendo así que el altar, que es el templo propiamente dicho, está más alto, y unido al piso por unos escalones, y que las naves laterales, que representan los primitivos pórticos del patio, terminan en un muro, y *únicamente la nave central* remata en el ábside. En San Pablo, de Roma, se ve claramente este sentido primitivo de la estructura basilical, y, sin embargo, la seudomorfosis —la inversión del templo «antiguo»— es la que ha determinado la elección de los recursos expresivos: columna y arquitrabe. La reconstrucción cristiana del templo de Afrodisia, en Caria, es verdaderamente simbólica en este sentido; en efecto, se suprimió la cela dentro de la columnata, pero, en cambio, por fuera se levantó un nuevo muro^[75].

Pero en las comarcas no sometidas al influjo de la seudomorfosis el sentimiento de la cueva pudo desenvolver libremente su propio lenguaje de formas. Aquí se acentúa, pues, la *cubierta* del edificio, mientras que en la región occidental la protesta contra el sentimiento «antiguo» se limita a subrayar el valor del «interior». ¿Cuándo y dónde tuvo lugar la invención *técnica* de las diferentes posibilidades: bóveda, cúpula, plintos redondos, bóvedas por arista? Ya hemos dicho que esto no tiene importancia. Lo decisivo es que, hacia la época del nacimiento de Jesucristo, al tomar

vuelo el nuevo sentimiento cósmico, debe de haber comenzado el nuevo simbolismo del espacio a emplear esas formas y a desarrollarlas en *el sentido de la expresión*. Quizá puede demostrarse que los templos del Fuego y las sinagogas de Mesopotamia fueron cupulares, y acaso también los templos de Atar, en Arabia meridional^[76]. Seguramente lo fue el templo pagano de Marnión, en Gaza. Mucho antes de que, en el reinado de Constantino, el cristianismo pauliniano se hubiese apoderado de esas formas, hubo ya arquitectos de origen oriental que las propagaron por todas las regiones del imperio, en donde producían un encanto singular para el gusto de las grandes ciudades. Apolodoro de Damasco, en tiempos de Trajano, las empleó en el abovedado del templo de Venus y Roma. Sirios fueron los arquitectos que edificaron las cúpulas de las termas de Caracalla y la Minerva médica, construida en el reinado de Galieno. Pero la obra maestra, *la más antigua mezquita del mundo*, es la reconstrucción del panteón por Adriano, quien seguramente, siguiendo su gusto personal, quiso imitar los santuarios que había visto en Oriente^[77].

La cúpula central, en la cual el sentimiento cósmico del alma mágica alcanza su más pura expresión, se desarrolló más allá de las fronteras romanas. Fue la única forma que, desde Armenia hasta China, propagaron los nestorianos, y con estos los maniqueos y los mazdeístas. Pero con la caída de la seudomorfosis y la desaparición de los últimos cultos sincretísticos, la cúpula penetró también en la basílica occidental. En el mediodía francés, en donde aún había sectas maniqueas en la época de las Cruzadas, la forma oriental vivió una vida próspera. Bajo Justiniano se llevó a cabo en Bizancio y Rávena la fusión de ambas en el tipo de la basílica cupular. La basílica pura quedó confinada en el Occidente germánico, donde más tarde la energía del impulso fáustico la transformó en catedral. La basílica cupular se extendió desde Bizancio y Armenia hasta Rusia, en donde lentamente fue de nuevo concebida en el sentido de la exterioridad, concentrándose su simbolismo en la figura del tejado. Pero en el mundo árabe fue el Islam, heredero del cristianismo monofisita y nestoriano, sucesor de los judíos y de los persas, el que llevó a su término la evolución del tipo. Cuando el Islam convirtió Santa Sofía en mezquita, no hizo otra cosa que recobrar una vieja propiedad. La cúpula islámica llegó hasta Chantung y la India, siguiendo el mismo camino que antes siguiera la mazdeísta y la nestoriana. En el Occidente lejano, en España y en Sicilia se construyeron mezquitas, más semejantes, según parece, al estilo arameo oriental y pérsico que al arameo occidental y sirio. Y mientras Venecia buscaba su inspiración en Bizancio y Rávena (San Marcos), Florencia y las ciudades italianas de la costa occidental comenzaron, desde la época floreciente de la dominación normanda de los Staufen en Palermo, a admirar y a imitar esos edificios moros. De aquí proceden bastantes motivos que el Renacimiento creyó «antiguos», como, por ejemplo, el patio con pórticos y la unión del arco con la columna.

Lo mismo que tenemos dicho de la arquitectura puede decirse, y aun en más alto grado, del decorado. El decorado, en el mundo árabe, superó muy pronto y absorbió

por completo toda la plástica. El arte del arabesco ejerció luego un encanto seductor sobre la voluntad artística del Occidente joven.

El arte de la seudomorfosis, que es el arte cristiano naciente, o antiguo decadente, presenta en la ornamentación y en las figuras la misma mezcla de elementos extraños heredados y de elementos propios recién nacidos que el arte carolingio prerrománico, sobre todo en el mediodía de Francia y en el norte de Italia. En el arte seudomórfico se mezcla lo helenístico con elementos mágicos primitivos; en el arte carolingio se mezcla lo bizantino y moro con elementos fáusticos. El investigador ha de ir estudiando el sentimiento de la forma línea por línea y ornamento por ornamento, para distinguir las dos capas. En cada arquitrabe, en cada friso, en cada capitel, se descubre una secreta lucha entre los motivos viejos, intencionados, y los nuevos, involuntarios, pero vencedores. En todas partes nos desconcierta esa intersección de dos sentimientos de la forma, el helenístico decadente y el arábigo naciente: en los bustos romanos, en los cuales muchas veces solo el modo de tratar la cabellera pertenece a la nueva manera de expresarse; en las hojas de acanto, a veces de uno y el mismo friso, en donde la labor del cincel y la del taladro aparecen juntas; en los sarcófagos del siglo II, en donde una emoción infantil, a la manera de Giotto y Pisano, se entrecruza con cierto naturalismo, típico de las grandes urbes, característico de las postrimerías, que hace pensar en David, por ejemplo, o en Carstens; en los edificios, como la basílica de Majencio y algunas partes de las termas y de los foros imperiales, que revelan todavía un sentido muy típicamente «antiguo».

A pesar de todo, el alma árabe no pudo dar todas sus flores y todos sus frutos. Fue como un árbol joven al que un viejo tronco derribado en el bosque le impide crecer y robustecerse. No encontramos aquí una de esas épocas luminosas, que son como tales *vividas y sentidas*, una época semejante a la de las Cruzadas, cuando los tejados de madera que cubrían las iglesias se convirtieron en bóvedas por arista, realizando en su profundidad interior la idea del espacio infinito. La creación política de Diocleciano —primer califa— perdió gran parte de su belleza por el hecho de que, hallándose el imperio sobre el suelo «antiguo», no tuvo más remedio que reconocer como dada la masa toda de las costumbres administrativas romanas, lo cual redujo la obra a una simple reforma de los viejos sistemas. Y, sin embargo, en Diocleciano se manifiesta claramente la idea del Estado árabe. La fundación de Diocleciano y la del imperio sasánida, que es algo anterior y, en todos los sentidos, el modelo de aquella, nos permiten vislumbrar el ideal que hubiera debido desenvolverse entonces. Y lo mismo en todo. Hasta hoy se han admirado como últimas creaciones de la Antigüedad una porción de cosas que, en efecto, se consideraban ellas a sí mismas como productos del alma antigua: el pensamiento de Plotino y Marco Aurelio, los cultos de Isis, de Mitra, del Sol, la matemática de Diofanto y todo el arte que irradiaba en las fronteras orientales del imperio romano y del cual Antioquía y Alejandría eran solo los *puntos de apoyo*.

Únicamente así se explica la inaudita vehemencia con que la cultura árabe,

manumitida al fin por el Islam, incluso en lo artístico, se lanzó sobre las comarcas todas que ya interiormente le pertenecían desde hacía varios siglos. Fue el gesto de un alma que siente que no tiene tiempo que perder; de un alma que advierte angustiada los primeros síntomas de la vejez antes de haber tenido juventud. No hay nada comparable con esta liberación de la humanidad mágica: en 634 conquista Siria — dijérase más bien que la *redime*—; en 635 conquista Damasco; en 637, Ctesifon; en 641 llega a Egipto y a la India; en 647, a Cartago; en 676, a Samarcanda; en 710, a España, y en 732 los árabes están sobre París. En la premura de esos pocos años se condensa toda la masa de pasiones comprimidas, de esperanzas aplazadas, de hazañas diferidas con que otras culturas, en lenta ascensión, hubieran llenado varios siglos de historia. Los cruzados ante Jerusalén, los Hohenstaufen en Sicilia, la Hansa en el mar Báltico, los caballeros de la Orden en el este eslavo, los españoles en América, los portugueses en la India oriental, el imperio de Carlos V, en el que no se ponía el sol, los comienzos de la potencia colonial inglesa, bajo Cromwell, todo esto se resume y compendia en un disparo *único*, que lanza a los árabes hasta España, Francia, India y Turquestán.

Es cierto: todas las culturas, con excepción de la egipcia, de la mexicana y de la china, han crecido bajo la tutela de las impresiones que recibieron de otras culturas más viejas; en todos estos mundos de formas se descubren siempre rasgos que pertenecen a otras culturas. El alma fáustica del gótico, inclinada por el origen árabe del cristianismo a venerar el arte mágico, utilizó el rico tesoro del arte árabe posterior. Hay un gótico netamente meridional, y hasta me atrevería a decir un *gótico árabe*, cuyos arabescos cubren las fachadas de las catedrales borgoñonas y provenzales y envuelven en magia de piedra toda la expresión exterior de la catedral de Estrasburgo. Ese gótico árabe aparece por doquiera en las estatuas y las portadas, los tejidos, las tallas y las labores de metal, en las figuras mismas, tan retorcidas, del pensamiento escolástico, y en uno de los más altos símbolos occidentales, la leyenda del santo Grial^[78], sosteniendo una callada lucha con el primitivo sentimiento nórdico de un *gótico viquingo*, que domina en el interior de la catedral de Magdeburgo, en la torre de la de Friburgo y en la mística del maestro Eckhart. El arco gótico amenaza más de una vez con extender su línea y transformarse en el arco de herradura, característico de las construcciones morisconormandas.

El arte apolíneo de la época dórica primitiva, cuyos primeros ensayos han desaparecido casi por completo, adoptó, sin duda alguna, numerosos motivos egipcios para elevarse con ellos y por ellos a un simbolismo *propio*. Solo el alma mágica de la seudomorfosis no se atrevió a apropiarse los medios de la Antigüedad *sin entregarse a ellos*. Esto es lo que da a la fisonomía del estilo árabe esa infinita riqueza de matices significativos.

Así, la idea del macrocosmo, que en el tema del estilo se nos presenta más simplificada y accesible, engendra una multitud de problemas cuya solución queda reservada para el futuro. Son innegablemente hartos pobres los ensayos hechos hasta hoy para concebir el mundo de las formas artísticas en un sentido fisiognómico y simbólico, como vías por donde penetrar en el alma de culturas enteras. No se conoce apenas la psicología de las formas metafísicas que sirven de base a todas las grandes arquitecturas. No tenemos idea de las conclusiones que pueden obtenerse estudiando los cambios de significación que sufren las formas de la *extensión pura* al pasar de una cultura a otra. Nadie ha escrito todavía la *historia de la columna*. No hay idea de lo profundo que es el simbolismo de los *medios*, de los *instrumentos* artísticos.

Consideremos los mosaicos. En la época griega se componían de pedacitos de mármol opaco, verdaderos cuerpos euclidianos, y servían de adorno para el suelo, como vemos en la famosa batalla de Alejandro, conservada en Nápoles. Pero al despertar el alma árabe empezaron a hacerse de cristalitos sobre fondo de esmalte dorado, y se colocaron cubriendo las paredes y los techos de las basílicas. Esta pintura de mosaico, arte arábigo primitivo, procedente de Siria, «corresponde» exactamente, por su estadio, a las vidrieras de las catedrales góticas. He aquí dos artes primitivos, ambos al servicio de la arquitectura religiosa: el uno amplifica el espacio interior de la iglesia y, por efecto de la luz que deja entrar a raudales, lo transforma en espacio cósmico; el otro cambia el interior de la basílica en una esfera mágica cuyos dorados reflejos nos arrebatan a la realidad terrenal y nos transportan a las visiones de Plotino, de Orígenes, de los maniqueos, de los gnósticos, de los padres de la Iglesia y de los poemas apocalípticos.

El suntuoso motivo que consiste *en reunir el arco redondo con la columna* es igualmente una creación siria o quizá árabe del siglo III, siglo «correspondiente» al alto gótico^[79]. La significación revolucionaria de este motivo *específicamente mágico* —aunque considerado por todos como antiguo, y hasta por la mayoría como representante típico de la Antigüedad— no ha sido hasta ahora conocida ni remotamente. El egipcio había usado dos columnas de formas vegetales sin darles una profunda relación con el techo; más bien eran para él plantas que crecen que fuerzas que sostienen. Para el antiguo la columna monolítica representaba el símbolo más fuerte de la existencia euclidiana, toda cuerpo, toda unidad y quietud; por eso hubo de unirla al arquitrabe en exacto equilibrio de vertical y horizontal, de fuerza y peso. Pero aquí, en este motivo que el Renacimiento *prefirió* por considerarlo característico de la Antigüedad —¡trágico error!—, aunque la Antigüedad ni lo tuvo ni *podía tenerlo*, aquí el arco luminoso emerge de columnas delgadas, negando

el principio material del peso y de la inercia. La idea que se halla aquí realizada, la idea de la liberación de todo peso terrestre, unida a la oclusión de un espacio interior, está íntimamente emparentada con la cúpula, que flota libremente sobre el suelo, pero que rodea y cubre la cueva, motivo mágico de enorme fuerza expresiva, que halló su perfección natural en el «rococó» de las mezquitas y castillos moros, con sus columnas de sobrenatural finura, que surgen muchas veces sin base, del suelo mismo, y parecen imbuidas de una misteriosa fuerza que las hace capaces de soportar ese mundo de innumerables arcos labrados, de ornamentos refulgentes, de estalactitas y bóvedas saturadas de color. Para hacer resaltar mejor toda la importancia de esta forma fundamental de la arquitectura árabe, podemos decir que el *leitmotiv* de la arquitectura apolínea es la unión de la columna con el arquitrabe; el de la arquitectura mágica, la unión de la columna con el arco, y el de la arquitectura fáustica, la unión del pilar con la ojiva.

Tomemos otro ejemplo: la historia del acanto como motivo artístico^[80]. En la forma en que aparece, por ejemplo, en el monumento a Lisícrates, es el acanto uno de los motivos más característicos de la ornamentación antigua. Tiene cuerpo. Es una cosa particular, aislada. Puede abarcarse su estructura toda de *un solo* golpe de vista. Pero ya en el arte de los foros imperiales —el de Nerva, el de Trajano—, en el templo de Marte Ultor, aparece más pesado y más rico. Su distribución orgánica es tan complicada, que, por lo general, requiere un detenido examen. Ahora se manifiesta la tendencia a *llenar* las superficies. En el arte bizantino —de cuyos «rasgos sarracenos latentes» habla ya Riegel, aunque sin ver la conexión que aquí se descubre— el acanto se descompone en una hojarasca infinita que, como sucede en Santa Sofía, recubre por modo enteramente inorgánico grandes superficies. Al motivo antiguo vienen a sumarse otros arameos primitivos, como el pámpano y la palma, que ya desempeñaban un papel importante en la ornamentación judaica. A estos se añaden luego otros, como los trenzados que se ven en los pisos de mosaico y en los bordes de los sarcófagos de la época romana posterior, y otros varios motivos geométricos. Por último, en el mundo persa y en las costas de Asia Menor va aumentando la movilidad y creciendo la confusión del conjunto, hasta dar nacimiento al *arabesco* que, siendo eminentemente antiplástico y enemigo por igual del cuadro y del cuerpo sólido, representa el motivo propiamente mágico. El arabesco es incorpóreo y descorporaliza el objeto que cubre con su infinita riqueza. Obra maestra de este tipo, trozo de arquitectura por completo subordinado a la ornamentación, es la fachada del castillo de M'schatta —hoy en Berlín— edificado en el desierto por los gasánidas. El arte industrial de estilo bizantino islamita, que se extendió por todo el Occidente y dominó por completo el imperio carolingio, arte que hasta ahora se ha llamado lombardo, franco, celta o nórdico primitivo, era en su mayor parte obra de artistas orientales o consistía en modelos —tejidos, metales, armas— importados de Oriente^[81]. Rávena, Luca, Venecia, Granada, fueron los focos de esa forma estética que entonces representaba la más alta civilización y que predominaba en Italia, hacia

el año 1000, cuando ya en el norte estaban descubiertas y afianzadas las formas de una cultura nueva.

Por último, consideremos cómo ha variado la concepción del cuerpo humano. Con la victoria del sentimiento árabe sufre también ella una completa transformación. Casi en todas las cabezas romanas de la Colección Vaticana, que fueron hechas entre los años 100 y 250, se percibe la oposición entre el sentimiento apolíneo y el sentimiento mágico, entre la tendencia a fundar la expresión en la distribución de los músculos y la tendencia a fundarla en la «mirada». Se trabaja —en la misma Roma, desde Adriano— mucho con el taladro, instrumento que contradice por completo el sentimiento euclidiano en lo que se refiere a la piedra. La labor del cincel, acentuando las superficies límites, afirma lo corpóreo, lo material del mármol. El taladro, en cambio, lo niega, rompiendo las superficies y produciendo efectos de claroscuro. Como consecuencia de esto, el sentido del desnudo se extingue, no solo en los artistas cristianos, sino también en los «paganos». Basta considerar las estatuas de Antínoo, tan vacuas y pobres, a pesar de que hay en ellas la firme voluntad de ser antiguas. Solo la cabeza es notable, desde el punto de vista fisiognómico, cosa que nunca sucede en la plástica ateniense. Los paños adquieren un sentido nuevo, que domina en absoluto la apariencia de la estatua. Buen ejemplo son las estatuas consulares del Museo Capitolino^[82]. Las pupilas taladradas, mirando a la lejanía, han arrebatado la expresión al cuerpo, para trasladarla a aquel principio mágico «neumático» que el neoplatonismo y los acuerdos de los concilios cristianos, como también la religión de Mitra y el mazdeísmo, ponen en el hombre. Hacia el año 300, el pagano Jámblico, que bien podría calificarse de «padre de la Iglesia pagana», escribió su libro sobre las estatuas de los dioses^[83], sosteniendo que en las estatuas está substancialmente presente lo divino, que actúa sobre el espectador. Contra esta idea de las imágenes, idea que pertenece netamente a la seudomorfosis, se alzaron desde el oriente y el sur hasta el occidente los iconoclastas, cuyas tesis suponen una concepción de la creación artística, que apenas es accesible a nuestra inteligencia.

CAPÍTULO IV

MÚSICA Y PLÁSTICA

I

LAS ARTES PLÁSTICAS

1

El sentimiento cósmico de la humanidad superior ha hallado su expresión simbólica más clara —prescindiendo de los círculos de representaciones matematiconaturalistas y del simbolismo de sus conceptos fundamentales— en las artes plásticas. Las artes plásticas son innumerables, y *entre ellas debe incluirse la música*. En efecto, si en vez de considerar la música independientemente de las artes pictoricoplásticas, se hubiesen incorporado sus modalidades, tan varias, a las investigaciones sobre la evolución de la historia del arte, se habría adelantado mucho en la inteligencia del fin que persigue esa evolución. No llegaremos nunca a concebir el impulso creador que actúa en las artes *no verbales*^[1], si a la diferencia entre los recursos ópticos y los recursos acústicos le damos más valor que el de una circunstancia meramente externa. No es eso lo que distingue a unas artes de otras. ¡Arte de la vista y arte del oído! Decir esto no es decir nada. Solo el siglo XIX ha podido exagerar de ese modo el posible valor de las condiciones *fisiológicas*, incluso las de la expresión, de la recepción, de la transmisión. Ni los cuadros «cantantes» de Claudio Lorena o de Watteau están hechos propiamente para los ojos del cuerpo, ni la música de amplias espaciosidades, desde Bach, está hecha para los oídos del cuerpo. La relación antigua entre la obra de arte y el órgano del sentido, relación en que siempre se piensa, aunque inexactamente, cuando se habla de este tema, es muy distinta, mucho más sencilla y material que la nuestra. Nosotros «leemos» *Otelo* y *Fausto*; nosotros «estudiamos» las partituras. Esto quiere decir que nosotros sustituimos un órgano del sentido por otro, para que el espíritu de esas obras actúe sobre el nuestro en toda su pureza. Continuamente apelamos de los sentidos externos a los «internos», a la imaginación, facultad netamente fáustica, que no tiene el menor carácter «antiguo». Solo así puede comprenderse esa infinita sucesión de escenas que hay en Shakespeare y que es tan contraria a la antigua unidad de lugar; y en el caso extremo, que es justamente el *Fausto* de Goethe, resulta imposible una verdadera representación, una representación que agote íntegramente el contenido de la obra. Pero lo mismo sucede en la música. Ya se trate del recitado *a capella* de estilo palestriniano o, en mayor grado todavía, de las *Pasiones* de Enrique Schütz, de las fugas de Bach, de los últimos cuartetos de Beethoven y del *Tristán*, lo que realmente vivimos tras la impresión sensible es un mundo de otras impresiones harto diferentes,

un mundo que se nos aparece todo riquezas y profundidades, un mundo del que solo por medio de imágenes traslaticias podemos hablar y comunicar alguna cosa; pues la armonía evoca en nosotros rutilantes colores, pardos sombríos y dorados matices, ocasos, altas cumbres de lejanas sierras, tormentas, paisajes primaverales, ciudades sumergidas, rostros extraños. No es un azar el que Beethoven haya compuesto sus últimas obras estando sordo. Esta sordera cortó, por decirlo así, el último ligamen sensible. Para esta música, la vista y el oído son *por igual* puentes que conducen al alma; y nada más. Y este modo visionario de gozar el arte le es totalmente extraño al hombre griego. El griego *palpa* el mármol con la mirada; el sonido pastoso del aulo le produce una impresión de contacto *corpóreo*. Los ojos y los oídos son para él receptores de la impresión rotunda, *compleja*. En cambio, para nosotros, desde la época del gótico, ya no tienen los sentidos esa función.

En realidad, los sonidos son algo extenso, limitado, numerable, como las líneas y los colores; y el mismo carácter tienen también la armonía, la melodía, la rima, el ritmo, como la perspectiva, la proporción, la sombra y el contorno. La diferencia entre dos géneros de pintura puede ser infinitamente mayor que la diferencia entre la pintura y la música de una misma época. Comparados con una estatua de Mirón, pertenecen a uno y el mismo arte un paisaje de Poussin y la cantata pastoral para música de cámara, de esta misma época; Rembrandt y las composiciones para órgano de Buxtehude, Pachelbel y Bach; Guardi y las óperas de Mozart. El lenguaje de formas *interiores* que nos hablan todas estas obras es de tal manera idéntico, que ante esta identidad se desvanece la diferencia entre los medios ópticos y los medios acústicos.

La estética ha concedido siempre un valor supremo a las diferencias conceptuales, intemporales, que existen entre las distintas ramas del arte. Ello obedece, simplemente, a que no ha sabido penetrar en lo profundo del problema. Las artes son unidades vitales, y lo vital no admite división. El primer cuidado de los pedantes eruditos ha sido siempre, empero, el de trazar separaciones en el territorio infinito del arte, atendiendo a los recursos y a las técnicas más exteriores. Así, se ha dividido el arte en artes particulares que se suponen eternas, ¡con principios formales inmutables! Así se ha distinguido la «música» de la «pintura», la «música» del «drama», la «pintura» de la «plástica», pasando luego a definir lo que sea *la* pintura, *la* plástica, *la* tragedia. Pero el lenguaje de las formas técnicas no es casi más que la *máscara* de la obra propiamente dicha. El estilo no es, como pensaba Semper — espíritu superficial, legítimo contemporáneo de Darwin y del materialismo —, el producto del material, de la técnica y del fin. Por el contrario, el estilo es algo que la inteligencia artística no puede captar; es una revelación metafísica, es una misteriosa constricción, un sino. Y no tiene nada que ver con los límites materiales de las artes particulares.

Atribuir una importancia fundamental a la división de las artes según las condiciones de la impresión sensible es, pues, malograr desde luego el problema de la

forma. ¿Es lícito considerar la plástica en general como una especie artística para deducir luego sus leyes universales? Pero, ¿qué es la «plástica»? ¡La pintura!... no existe. El que no sienta que los dibujos de Rafael y los dibujos de Tiziano, compuestos aquellos de contornos y estos de manchas de luz y de sombra, pertenecen a dos artes diferentes; que el arte de Giotto o de Mantegna y el arte de Vermeer o de Van Goyen no tienen apenas relación, pues los unos crean con la pincelada una especie de relieve y los otros evocan una a modo de música en la superficie cromática, mientras que, por otra parte, un fresco de Polignoto y un mosaico de Rávena no pueden, ni siquiera por su técnica, incluirse en la especie pintura; el que no sienta esto, no comprenderá nunca los problemas más profundos del arte. ¿Qué tiene que ver un aguafuerte con el arte de Fra Angélico? ¿Qué una figura de los vasos protocorintios con una vidriera gótica? ¿Qué un relieve egipcio con un relieve del Partenón?

Si las artes tienen límites —límites de su *alma* convertida en forma—, habrán de ser *históricos*, pero no técnicos o fisiológicos^[2]. Un arte es un organismo, no un sistema. No hay un género artístico que atraviese los siglos y las culturas. Aun en aquellos casos en que, como en el Renacimiento, ciertas supuestas tradiciones técnicas confunden al pronto la visión, pareciendo demostrar que las leyes del arte antiguo conservan una eterna validez, existe, en el fondo, una completa diferenciación. En el arte grecorromano no hay *nada* que tenga la menor afinidad con el lenguaje de las formas que nos hablan una estatua de Donatello, un cuadro de Signorelli, una fachada de Miguel Ángel. Quien tiene afinidad *íntima* con el Quattrocento es exclusivamente el gótico de la misma época. Sin duda los retratos egipcios han «influido» sobre el tipo arcaico del Apolo griego, y las pinturas sepulcrales etruscas sobre las representaciones toscanas primitivas. Pero esto no tiene mayor significación. Es como cuando Bach escribe una fuga sobre un tema ajeno, para mostrar lo que puede expresarse con él. Todo arte singular, el paisaje chino como la plástica egipcia y el contrapunto gótico, vive *una sola vez*, y nunca se repite con su alma y su simbolismo típicos.

2

El concepto de la forma adquiere aquí un sentido de enorme amplitud. No solo el instrumento técnico, no solo el lenguaje de las formas, sino también *la elección del género artístico* es un medio de expresión. En la vida de los artistas hay creaciones de obras maestras que hacen época, por ejemplo en Rembrandt, la *Ronda de noche*; en Wagner, *Los maestros cantores*. De igual modo, en el ciclo vital de una cultura hay creaciones de *géneros* artísticos que, concebidos como un todo, hacen época también. Cada uno de estos géneros constituyen un organismo en sí, que no tiene ni

predecesores ni sucesores, si prescindimos de los aspectos puramente externos. Toda teoría, toda técnica y convención, forma parte de su carácter propio, sin nada de perdurable, sin valor alguno universal. Así, pues, podemos investigar cuándo una de estas artes comienza a vivir y cuándo se extingue o si se convierte en otra; podemos indagar por qué tal o cual arte falta o predomina en tal o cual cultura. Y todos estos problemas son problemas de la forma, en el más alto sentido; no de otro modo que esos otros problemas de por qué tal o cual pintor o músico renuncia — inconscientemente— a emplear determinados matices o armonías y prefiere usar de otros, hasta el punto de podersele identificar por ello.

La teoría del arte no ha reconocido todavía la importancia de este grupo de problemas. Y, sin embargo, este aspecto de una fisiognómica de las artes es el que nos da la clave para llegar a comprenderlas. Hasta ahora, sin examinar la grave cuestión que aquí planteamos, se ha creído que todas las artes —partiendo de la ya citada «división»— eran posibles siempre y en todas partes; y cuando se advertía la falta de alguna de ellas, achacábase a la ausencia fortuita de personalidades creadoras, o de circunstancias favorables, o de mecenas capaces de promover «el progreso del arte». Pero esto es justamente lo que yo llamo trasladar el principio de causalidad desde el mundo de lo producido al mundo del producirse. No teniendo ojos capaces de penetrar en la muy diferente lógica y necesidad de la vida, del *sino*, con sus posibilidades expresivas, que ni pueden evitarse ni *pueden repetirse nunca*, hubieron de acudir los historiógrafos a las causas palpables, situadas en el primer plano para construir una secuencia superficial de acontecimientos historicoartísticos.

Ya al principio de este libro nos hemos referido a esa torpe imagen de una progresiva evolución de «la humanidad», en línea recta, pasando por la Antigüedad, la Edad Media y la Edad Moderna, imagen que nos ha impedido llegar a una visión verdadera de la historia y de la estructura de las culturas superiores. La historia del arte nos ofrece ahora un ejemplo especialmente claro de esa errónea concepción. Después de haber admitido como evidente la existencia de ciertos géneros artísticos constantes y bien definidos, se ha bosquejado la historia de todos ellos, siguiendo el esquema también evidente de Antigüedad, Edad Media y Edad Moderna. Claro está que en esa historia no podían encontrar acomodo ni el arte de la India y del Asia oriental, ni el arte de Axum y de Saba, ni el arte de los sasánidas y de Rusia, las cuales, por lo tanto, fueron tratadas como un apéndice o en absoluto olvidadas, sin que nadie, ante tamaña consecuencia, comprendiese lo absurdo del método. A toda costa había que llenar el esquema con hechos; y, sin reparo alguno, se persiguió una serie absurda de alzas y bajas. Las épocas de inmovilidad fueron calificadas de «pausas naturales». Se dijo «épocas de decadencia» para designar los momentos en que, en realidad, fallecía un arte grande. Se llamaron «épocas de resurrección» a aquellas en que, claramente, para la mirada imparcial, nacía un arte *nuevo* en otro paisaje, como expresión de otra humanidad. Todavía se enseña hoy que el Renacimiento fue una resurrección del arte antiguo. Y de todo ello se saca, por

último, la consecuencia de que es posible y legítimo dar nuevos impulsos a ciertas artes que se encuentran moribundas o ya muertas —el momento presente es un verdadero campo de batalla—, empleando para lograrlo conscientes renovaciones, programas o «resurrecciones» violentas.

El carácter orgánico de esas grandes artes se manifiesta muy a las claras en el problema que su brusca muerte nos plantea. En efecto, las artes mayores suelen acabar de una manera súbita: el drama ático, con Eurípides; la plástica florentina, con Miguel Ángel; la música instrumental, con Liszt, Wagner y Bruckner. ¿Por qué? Estos finales repentinos producen la impresión de un verdadero símbolo. Si bien se mira, se verá que nunca se ha intentado de veras «resucitar» *una sola* de las artes importantes.

Nada del estilo de las pirámides ha pasado al dórico. No hay *nada* que una el templo antiguo a las basílicas orientales, pues aunque las basílicas emplearon la columna antigua como elemento arquitectónico —que es lo más importante para la mirada superficial—, este hecho no tiene mayor importancia que el empleo por Goethe de la mitología antigua en su noche clásica de la Walpurgis. Creer que en el siglo xv resucitó en Occidente un arte antiguo, es una fantasía bien extraña. La Antigüedad, en su período posterior, hubo de renunciar a una música de gran estilo, cuyas posibilidades se habían dado en la edad primera del dórico, como lo demuestra la significación que tuvo la vieja Esparta —en ella actuaron Terpandro, Taletas, Alcman, cuando el arte de la estatua empezaba a brotar en otras tierras— para toda la música que se produjo después. De igual modo el arabesco anuló todos los ensayos que la cultura mágica hiciera al principio en el retrato de frente, en el huecorrelieve y en el mosaico. Asimismo, la pintura al óleo de los venecianos y la música instrumental del barroco hizo desaparecer toda la plástica que había nacido a la sombra de las catedrales góticas de Chartres, Reims, Bamberg, Naumburgo y, finalmente, en la Nuremberg de Pedro Vischer y en la Florencia de Verrocchio.

3

Entre el templo de Poseidón, en Pesto, y la catedral de Ulm, obras maduras del dórico y del gótico, hay la misma diferencia que entre la geometría euclidiana de las superficies limitantes y la geometría analítica de las posiciones ocupadas por los puntos en el espacio relativamente a los ejes. La arquitectura antigua comienza por fuera. La arquitectura occidental, por dentro. También la arquitectura árabe comienza por dentro; pero dentro se queda. Solo el alma fáustica necesitó para expresarse un estilo que, a través de los muros, pugnase por irrumpir en el espacio cósmico sin límites, convirtiendo el interior y el exterior en imágenes correspondientes de uno y el mismo sentimiento cósmico. La basílica y la iglesia cupular pueden muy bien

ostentar por fuera un *decorado*; pero esa su parte exterior no constituye su *arquitectura*. Lo que se ve al acercarse a ellas produce el efecto de una protección, de algo que oculta un misterio. El lenguaje de las formas, en la penumbra de la cueva, se dirige solo a la comunidad de los fieles, y en esto consiste precisamente la afinidad entre los más altos ejemplos de este estilo y las mitreas y catacumbas más humildes. Tal fue la primera expresión fuerte de un alma nueva. Pero tan pronto como el espíritu germánico se hubo adueñado de ese tipo basilical, todos los elementos constructivos comenzaron a cambiar maravillosamente de posición y de sentido. En el norte fáustico, la figura externa de los edificios, desde la catedral hasta la sencilla vivienda, se amolda siempre al sentido con que ha sido hecha la distribución del *espacio interior*. La mezquita nada nos dice de su espacio interior; y en el templo antiguo no lo hay. En cambio, el edificio fáustico tiene un *rostro*, no solo una fachada—mientras que el frontispicio de un perímetro es simplemente un lado del cuerpo arquitectónico, y la cúpula central, por su idea misma, carece de frente y fachada—; y a ese rostro, a esa cabeza, va unido un tronco estructurado que se tiende sobre la amplia llanura, como en la catedral de Spira, o se encumbra hacia el cielo, como en la de Reims, con las innumerables flechas de su proyecto primitivo. *El motivo de la fachada*, que mira hacia el espectador y le explica el sentido interno de la casa, predomina, no solamente en nuestros grandes edificios, sino también en esa imagen, moteada de ventanas, que ofrecen nuestras calles, nuestras plazas y nuestras ciudades^[3].

La gran arquitectura primitiva es la madre de todas las artes subsiguientes. Ella determina su selección y su espíritu. Por eso la historia de la plástica «antigua» es un esfuerzo incesante por elevar a la perfección un ideal único: la conquista del cuerpo humano aislado como compendio y cifra del presente puro, corpóreo. La escultura antigua erige un templo al cuerpo desnudo; como la música fáustica, desde el contrapunto primitivo hasta la frase instrumental del siglo XVIII, levanta una catedral de voces. Nadie ha comprendido el *pathos* de esa tendencia que el alma apolínea desarrolla durante varios siglos, porque nadie ha sentido nunca que el fin a que tendían el relieve arcaico, la pintura de los vasos corintios y el fresco ático no era otro que el cuerpo *puramente material*, el cuerpo *sin alma*, pues el templo del cuerpo humano tampoco tiene «interior». Policleteo y Fidias consiguieron, al fin, dominarlo enteramente. Con extraña ceguera, se ha considerado este género de plástica como universalmente válido, como posible en todas partes, como la plástica en absoluto. Y se ha escrito su historia y su teoría, en la que se han hecho figurar todos los pueblos y todos los tiempos. Nuestros escultores, bajo la influencia de doctrinas renacentistas, recibidas sin crítica, siguen diciendo todavía que el cuerpo desnudo del hombre es el objeto más noble y propio del arte plástico. Pero la verdad es que ese arte de la estatua, que consiste en plantar el cuerpo desnudo aislado sobre un plano y en modelarlo por todos sus lados, no ha existido más que una vez, justamente en la cultura antigua y solo en ella; porque no ha habido más que una cultura, la antigua,

que se haya negado por completo a trascender de los límites sensibles en pro del espacio. La estatua egipcia estaba labrada por delante; era, pues, una especie de relieve. Y las estatuas del Renacimiento, que tienen *en apariencia* un sentido antiguo —a quien se le ocurra contarlas le admirará su escaso número^[4]

La evolución de este arte, que *excluye inflexiblemente el espacio*, llena los tres siglos que van de 650 a 350, desde la plenitud del dórico, momento en que comienza a manifestarse la tendencia a eliminar de las figuras la frontalidad egipcia —en la serie de las imágenes de Apolo^[5] se ven muy bien los esfuerzos hechos para *plantear* el problema— hasta los primeros síntomas del helenismo y su pintura de ilusión, con que termina el gran estilo. Nunca se podrá apreciar bien esta plástica si no se la concibe como el arte definitivo y más elevado de la Antigüedad, como un arte *que nace de las representaciones artísticas sobre superficies y que, habiendo empezado por someterse a la pintura al fresco, acaba superándola al fin*. Sin duda, su origen *técnico* puede encontrarse en los ensayos de tratar como figuras la columna arcaica o las lápidas que servían para revestir las paredes de los templos^[6]; a veces fueron también imitadas obras egipcias (las figuras sentadas del Didímeo de Mileto), aunque son poquísimos los artistas griegos que pudieron verlas. Pero como *ideal de reforma*, la estatua procede de la pintura arcaica de los vasos, pasando por el relieve. De esa pintura cerámica se origina asimismo el fresco, que también está adherido a una superficie corpórea. La plástica puede considerarse, hasta Mirón, como un relieve desprendido de la pared. La figura se convierte, por último, en un cuerpo aislado, tratado por sí mismo junto al cuerpo del edificio, pero que sigue siendo una silueta delante de un muro^[7]. Excluye la dirección en la profundidad, y se extiende de frente ante el espectador; todavía el Marsias de Mirón puede, sin dificultad y sin notables escorzos, reproducirse en vasos y monedas^[8]. Por eso, de las dos artes mayores que se desenvuelven en la época posterior, desde 650, es el fresco el que lleva, sin duda alguna, la voz cantante. El caudal de tipos artísticos, bastante exiguo, está siempre dado, al principio, por las figuras de los vasos, a las que muchas veces corresponden exactamente esculturas de época muy posterior. Sabemos que el grupo de los centauros, en el frontón occidental de Olimpia, fue tomado de un cuadro. En el templo de Egina, la evolución del pontón oeste al pontón este significa un gran paso en el sentido de desentenderse de la pintura al fresco y afirmar el valor propio del cuerpo libre. Este cambio se realiza definitivamente en 460 con Policleteo. A partir de este momento ya son los grupos plásticos los que sirven de modelo a la pintura. Pero el modelado cúbico, el modelado que trabaja la estatua para ser contemplada desde *todos los puntos de vista*, no llega a su perfección hasta Lisipo, en el sentido verista, como «un hecho». Hasta entonces, e incluso aun en Praxíteles, vemos en las estatuas un desarrollo lateral, con acusados contornos, de suerte que la figura no adquiere todo su valor sino cuando es contemplada desde uno o dos puntos de vista.

Un testimonio permanente, que demuestra que la plástica de bulto tiene, en efecto, su origen en la pintura, es la policromía del mármol —que el Renacimiento y

el clasicismo ignoraban y que hubieran considerado como bárbara^[9]— y el empleo del oro y el marfil en las estatuas y los esmaltes que adornaban el bronce brillante, usado en su tono dorado natural.

4

La fase correspondiente del arte occidental llena los tres siglos que van de 1500 a 1800, desde el final del gótico posterior hasta la caída del rococó, y, por lo tanto, hasta el término del gran estilo fáustico. En estos siglos la voluntad de trascender al espacio va penetrando en la conciencia con fuerza cada vez mayor; y, correspondiendo a ello, se desarrolla la música instrumental hasta convertirse en el arte predominante. Al principio, en el siglo xvii, la música es todavía como una pintura; pinta por medio del colorido característico que evocan los timbres de los instrumentos, contraponiendo los de cuerda a los de viento, las voces humanas a los sonidos de los cuerpos vibrantes. Inconscientemente, la música aspira a igualar a los grandes maestros, desde Tiziano hasta Velázquez y Rembrandt. Compone cuadros. Cada frase es un tema de contornos definidos que se destacan sobre el fondo del *basso continuo*. Tal es el estilo de la sonata, desde Gabrielli († 1621) hasta Corelli († 1713). La música pinta paisajes heroicos en la cantata pastoral; dibuja un retrato de líneas melódicas en las lamentaciones de Ariadna, de Monteverdi (1608). Pero luego, con los maestros alemanes, todo esto se acaba. Ya no es la pintura la que lleva la dirección. La música se torna *absoluta*, y ahora es ella la que —también inconscientemente— domina sobre la pintura y la arquitectura del siglo xviii. La plástica va siendo eliminada resuelta y progresivamente de las posibilidades profundas contenidas en ese mundo de formas.

Lo que distingue la pintura florentina de la pintura veneciana, lo que caracteriza como dos artes totalmente diferentes la pintura de Rafael y la de Tiziano, es que la primera está imbuida de un espíritu plástico que empareja sus cuadros con el relieve, mientras que la segunda está animada de un espíritu musical y emplea una técnica de pinceladas visibles y efectos de profundidad atmosférica, que pueden parangonarse con el cromatismo de los violines y de las flautas. Esas dos pinturas forman, en verdad, una oposición, no una transición. Comprender bien esto es condición decisiva para la inteligencia del *organismo* de esas artes. Aquí justamente es donde debemos precavernos contra la hipótesis de que el arte obedece a «leyes eternas». La pintura es una palabra. La pintura de las vidrieras, en el arte gótico, formaba parte integrante de la arquitectura. Se hallaba al servicio del severo simbolismo arquitectónico, como la pintura egipcia primitiva, como la pintura árabe primitiva, como todo arte, en el estadio primitivo, sirve siempre al idioma de la piedra. Las figuras vestidas se

construían como las catedrales. Los pliegues eran un *ornamento* de expresión sumamente pura y severa. Y se equivoca mucho el que, partiendo de un punto de vista naturalista imitativo, critique su «rigidez».

La música también es una palabra vana. «Música» ha habido siempre, en todas partes, *antes* de toda cultura propiamente dicha y aun entre los animales. Pero la música «antigua» de gran estilo no era más que una *plástica del oído*. Los grupos de cuatro tonos, el cromatismo y la enarmonía^[10], tenían un sentido tectónico, no armónico. Reaparece aquí la diferencia entre cuerpo y espacio. La música antigua era monófona. Existían pocos instrumentos, y esos pocos se desarrollaron en el sentido de dar a los sonidos un carácter plástico. Por eso rechazó la «Antigüedad» el arpa egipcia, cuyo timbre no debía de ser muy distinto del de nuestro *clavicémbalo*. Pero sobre todo la melodía antigua —como el verso antiguo, desde Homero hasta la época de Adriano— era un cómputo de cantidades, no una composición de acentos; es decir, que para los antiguos las sílabas eran cuerpos, y la extensión de estos cuerpos silábicos determinaba el ritmo. Los encantos sensibles de este arte resultan incomprensibles para nosotros, como lo demuestran los escasos restos que aún nos quedan. Y esto justamente debiera hacernos reflexionar sobre la impresión que se proponían y conseguían producir los frescos y las estatuas. Comprenderíamos entonces que nosotros no podemos jamás revivir la emoción que al contemplarlos sentían los ojos antiguos.

También la música china es ininteligible para nosotros y, según dicen los chinos ilustrados, nosotros somos incapaces de distinguir los pasajes alegres de los pasajes tristes^[11]. En cambio, toda nuestra música occidental, *sin distinción*, le produce al chino la sensación de una marcha. Este hecho expresa con superior acierto la impresión que el dinamismo rítmico de nuestra vida produce en el *tao* del alma china, que carece de todo acento rítmico. Pero cualquier extraño percibiría en esa misma forma toda nuestra cultura: la energía de dirección que hay en las naves catedralicias y en la división por pisos de nuestras fachadas, la perspectiva en profundidad de nuestros cuadros, el curso de nuestra tragedia y de nuestra narración, de nuestra técnica y de toda nuestra vida pública y privada. Llevamos ese ritmo en la sangre, y por eso nosotros no lo notamos. Pero al entrar en contacto con el ritmo de una vida extraña tiene forzosamente que producir en ella un efecto de insoportable desarmonía.

Otro mundo muy diferente es también el de la música árabe. Hasta ahora solo hemos prestado atención a la música de la seudomorfosis: himnos bizantinos y salmodias judaicas, y aun solo en aquella parte que ha logrado penetrar en la Iglesia del Occidente remoto en forma de antífonas, responsorios y canto ambrosiano. Pero bien se comprende que no solamente las religiones al oeste de Edesa (cultos sincretísticos, sobre todo la religión siria del Sol, la de los gnósticos y la de los mandeos) han tenido música sacra de idéntico estilo, sino también las religiones orientales: mazdeístas, maniqueos, sectarios de Mitra, las sinagogas del Irán y, más

tarde, los nestorianos. Y junto a esta música religiosa se desarrolló también una música alegre y mundana que floreció sobre todo entre los «caballeros»^[12] sasanídeos y de la Arabia meridional. Ambas llegaron a su perfección en el estilo árabe, que se extiende desde España hasta Persia.

De toda esta riqueza, el alma fáustica solo recogió algunas formas de la Iglesia occidental. Y en seguida, ya en el siglo x —Hucbaldo, Guido de Arezzo—, empezó a operar sobre ellas, alterándolas interiormente y convirtiéndolas en «marchas» y símbolos del espacio infinito. Lo primero, por medio del ritmo y del compás de la melodía; lo segundo, por medio de la polifonía, y al mismo tiempo, en la poesía, por medio de la rima. Para comprender bien esto es preciso distinguir en la música al aspecto ornamental y el aspecto imitativo^[13]; y aunque el carácter transitorio de todas las creaciones sonoras^[14] es causa de que solo conozcamos la cultura musical de Occidente, basta esta para distinguir con claridad los dos aspectos de la evolución, sin los cuales no es posible comprender la historia del arte. La imitación es alma, paisaje, sentimiento; la ornamentación es forma rigurosa, estilo, escuela. La imitación se manifiesta en ese elemento que nos permite reconocer la música de los diferentes compositores, de los distintos pueblos y razas. La ornamentación se revela en las reglas de la frase musical. Existe en la Europa occidental *una música ornamental de gran estilo*, que es la que corresponde a la plástica antigua propiamente dicha. Esa música vive en íntima relación con la historia de las catedrales; se asemeja mucho a la escolástica y a la mística, y sus leyes han nacido en el paisaje materno del alto gótico, entre el Sena y el Escalda. El contrapunto se desarrolla al mismo tiempo que el sistema de los contrafuertes, y tiene su origen en el estilo «románico» del discanto y falso bordón, con sus sencillos movimientos paralelo y contrario. Es una arquitectura de voces humanas que, como los grupos de estatuas y las vidrieras, solo cabe imaginar entre bóvedas de piedra. Es un arte soberano del espacio, de ese mismo espacio que Nicolás de Oresme, obispo de Lisieux^[15], concibió matemáticamente por medio de las coordenadas. He aquí la verdadera *rinascita* y *reformatio*, tal como la vio Joaquín de Floris^[16] hacia 1200, el nacimiento de un alma nueva, reflejado en el lenguaje de formas de un arte nuevo.

Junto a esa música sacra surge en las aldeas y los castillos una música profana, imitativa, música de trovadores, *minnesänger*, juglares, *ars nova* de las cortes provenzales, que penetra en los palacios de Toscana (hacia 1300, en la época de Dante y Petrarca). Consiste en melodías de acompañamiento muy sencillo, cuyos sostenidos y bemoles llegan hasta el mismo corazón; en cancioncillas, madrigales, *caccias*, e incluso cuenta entre sus producciones una a modo de opereta galante, el *Juego de Robin y Marión*, de Adán de la Halle. A partir de 1400, esta música da origen a formas de frases a varias voces, el rondó y la balada. Es un «arte» hecho para un público, con escenas que representan la vida, el amor, la caza, los héroes. Lo importante en esta música es la invención melódica, no el simbolismo del desarrollo temático.

Así, pues, podemos diferenciar musicalmente la catedral y el castillo. La catedral es música. En el castillo *se hace* música. Aquella empieza con la teoría, esta con la improvisación; así se distinguen la vigilia y la existencia, el cantor religioso y el cantor caballero. La imitación se halla más próxima a la vida, a la dirección, y por eso comienza con la melodía. El simbolismo del contrapunto pertenece, en cambio, a la extensión, e interpreta el espacio infinito por medio de la polifonía. De esta manera se constituye un tesoro de reglas «eternas» y un tesoro de melodías populares indestructibles, de los cuales se nutre todavía el siglo XVIII. Esta oposición se expresa también artísticamente en la diferencia de *clases* que existe entre el Renacimiento y la Reforma^[17]. El gusto cortesano de Florencia contradice el espíritu del contrapunto. La evolución de la frase musical estricta, desde el motete hasta la misa a cuatro voces, fue obra de Dunstable, Binchois y Dufay (hacia 1430) y permaneció encerrada en el estrecho círculo de la arquitectura gótica. Desde Fra Angélico hasta Miguel Ángel, son exclusivamente los grandes neerlandeses los que imperan en la música ornamental. Y Lorenzo de Médicis tuvo que llamar a Dufay porque no había en Florencia quien conociese bien el estilo severo de la Iglesia. En la época en que Leonardo y Rafael pintaban en Italia, en el norte actuaban Okeghem († 1495), con su escuela, y Joaquín Després, elevando la polifonía vocal a la cumbre de su perfeccionamiento formal.

En Roma y Venecia es donde empieza a iniciarse el tránsito al período posterior. Con el barroco la hegemonía musical pasa a los italianos; pero al mismo tiempo ya la arquitectura deja de ser el arte que lleva la dirección general. Se constituye un grupo de artes fáusticas independientes, en cuyo centro se sitúa la pintura. Hacia 1560, con el estilo *a capella*, de Palestrina y Orlando Lasso (muertos ambos en 1594), se acaba la supremacía de la voz humana. El sonido de la voz humana, encerrado en límites estrechos, resulta insuficiente para expresar el apasionado afán de infinito, y cede la preeminencia a las resonancias de los coros formados por los instrumentos de cuerda y de viento. Simultáneamente nace en Venecia el estilo tizianesco del nuevo madrigal, cuya agitación melódica reproduce el sentido del texto de un modo que se parece más bien a la pintura. La música gótica era arquitectural y vocal; la barroca es pictórica e instrumental. Aquella construye; esta trabaja los motivos. Tal es la diferencia entre la forma impersonal y la expresión personalísima de los grandes maestros. En efecto, las artes todas se han convertido en artes humanas, y, por lo tanto, profanas. El arte del *basso continuo*, que nace en Italia poco antes de 1600, necesita virtuosos, no ascetas.

El gran problema consiste ahora en dilatar hasta el infinito el cuerpo sonoro, o mejor dicho, en disolverlo en un *espacio infinito de sonoridades*. El gótico había desarrollado los instrumentos por familias de determinado timbre; ahora aparece la «orquesta», que ya no obedece a las condiciones de la voz humana, sino que incorpora la voz humana a las demás voces. Esto corresponde al tránsito, que simultáneamente se verifica, del análisis geométrico de Fermat al puramente

funcional de Descartes^[18]. En la *Teoría de la armonía*, por Zarlino (1558), puede verse ya una verdadera perspectiva del puro espacio musical. Comienza a distinguirse los instrumentos fundamentales de los instrumentos de adorno. El nuevo «motivo» nace de la melodía, y la *fioritura* y su desarrollo conducen a un renacimiento del espíritu contrapuntístico, el estilo fugado, cuyo primer maestro es Frescobaldi y cuya más alta cumbre es Bach. Frente a la misa y al motete, que eran composiciones cantadas, tenemos ahora las grandes formas barrocas, concebidas en sentido puramente instrumental: el oratorio (Carissimi), la cantata (Viadana), la ópera (Monteverdi). Ya sea la melodía del bajo la que «concierte» con las voces altas, ya estas las que se destaquen sobre el fondo del *basso continuo*, siempre son mundos sonoros, de expresión característica, que se entrecruzan en la infinitud del espacio musical, apoyándose unos en otros, alzándose, anulándose, iluminándose, amenazándose, haciéndose sombra; juego que casi podría explicarse intuitivamente mediante las representaciones del análisis contemporáneo.

Después de estas formas, que pertenecen al primer período, al período pictórico del barroco, vienen en el siglo XVII las diferentes especies de la sonata, la *suite*, la sinfonía, el *concerto grosso*, con una estructura interior cada vez más firme en las frases, en el desarrollo temático y en la modulación. Así queda fijada por fin la gran forma, con cuyo poderoso dinamismo Corelli, Händel y Bach hacen de la música un arte perfectamente incorpóreo, que afirma su hegemonía sobre todo el mundo artístico de Occidente. Cuando Newton y Leibniz, en 1670, descubrieron el cálculo infinitesimal, estaba ya plenamente desenvuelto el estilo fugado. Y cuando en 1740 empezó Euler a formular la concepción definitiva del análisis funcional, hallaron Stamitz y su generación la forma última y más perfecta de la ornamentación musical, la frase en cuatro partes, como pura movilidad infinita. Porque entonces aún quedaba un último paso que dar. El tema de la fuga *es*, mientras que el de la nueva frase *deviene*. En la fuga el desarrollo tiene por resultado un cuadro; aquí, un drama. En vez de una serie de imágenes, se produce ahora una secuencia cíclica^[19]. El origen de este lenguaje musical se halla en las posibilidades, ahora ya realizadas, de nuestra música más profunda e íntima: la de los instrumentos de cuerda. El violín es, sin disputa, el más noble de todos los instrumentos inventados y contruidos por el alma fáustica para poder declarar sus últimos secretos. Por eso los momentos más trascendentes y sublimes de nuestra música, los instantes de total transfiguración, se encuentran en los cuartetos de cuerda y en las sonatas de violín. *Con la música de cámara llega el arte occidental a su más alta cima*. El símbolo primario del espacio infinito recibe aquí una expresión tan cumplida y perfecta como el símbolo de la plena corporeidad en el *Doríforo* de Policleto. Esas melodías de los violines, llenas de indecible anhelo, vagando por el espacio sonoro que los quejidos de la orquesta acompañante extienden en derredor; esas melodías de Tartini, de Nardini, de Haydn, de Mozart, de Beethoven, ese es el único arte que puede emparejarse con las grandes obras de la Acrópolis.

Así, la música fáustica afirma su hegemonía sobre todas las demás artes. Elimina la plástica estatuaría y solo tolera el arte menor de la porcelana, arte perfectamente musical, refinado, contrario al espíritu antiguo y al Renacimiento, arte inventado en el tiempo en que la música de cámara alcanzaba su definitivo predominio. La plástica gótica es un ornamento enteramente arquitectónico; es, por decirlo así, hojarasca humana. En cambio, las estatuas del rococó nos ofrecen el ejemplo notable de una pseudoplástica que en realidad vive sometida por completo al lenguaje de las formas musicales. Aquí se ve bien hasta qué punto la técnica predominante en los primeros planos de la vida artística puede hallarse en contradicción con el verdadero lenguaje de las formas, oculto tras ella. Compárese la *Venus en cuclillas*, de Coysevox (1686), en el Louvre, con su modelo antiguo en el Vaticano. En aquella la plasticidad es musical; en esta la plasticidad es verdaderamente plástica. Para describir en aquella la calidad del movimiento, la cadencia de las líneas, la fluidez esencial de la piedra misma que, como la porcelana, semeja haber perdido su compacta y sólida firmeza, habría que emplear expresiones musicales como *staccato*, *accelerando*, *andante*, *allegro*. Por eso ante una estatua como esta se experimenta la sensación de que el mármol granulado no es el material conveniente. El artista, con un sentido enteramente contrario a la Antigüedad, ha calculado los efectos de luz y de sombra, acomodándose al principio director que orienta la pintura desde Tiziano. Lo que en el siglo XVIII se llama colorido —de un aguafuerte, de un dibujo, de un grupo plástico— significa, en realidad, música. La música impera en la pintura de Watteau y de Fragonard, en el arte de los Gobelinos, en los pasteles. ¿No hablamos desde entonces de tonalidades en el color y de coloridos en la sonoridad, consagrando así la *homogeneidad* de dos artes en apariencia tan diferentes? Y esas expresiones ¿no serían absurdas si se aplicasen a *cualquiera* de las artes antiguas? La música ha transformado igualmente la arquitectura del barroco berniniano, infundiéndole su espíritu y convirtiéndola en el rococó, sobre cuya ornamentación trascendente se cierne una «sinfonía» de luces —de sonidos— que resuelve en polifonía y armonía todos los elementos constructivos y reales, artesonados, paredes, arcos. Hay aquí trinos, cadencias, melodías arquitectónicas. Existe una perfecta identidad entre el lenguaje de las formas de esas salas y galerías y el de esta música, compuesta para ser ejecutada en ellas. Dresde y Viena son el centro de ese postrer mundo que se extingue bien pronto, mundo maravilloso de músicas *visibles* y muebles retorcidos, de espejos brillantes, poesías pastoriles y grupos de porcelana. El alma occidental encuentra en él su última expresión perfecta, de superior estilo, al declinar el sol de su otoño. Y ese mundo desaparece para siempre en los días del Congreso de Viena.

El arte del Renacimiento, considerado desde este punto de vista —que no basta, ni mucho menos, para agotarlo^[20]—, significa *una reacción contra el espíritu de esa música fáustica*, que es como el rumor de la selva; de esa música del contrapunto, que se preparaba a asentar su predominio sobre todo el lenguaje de formas de la cultura occidental. El Renacimiento procede directamente del gótico ya maduro, en el cual esa voluntad musical se había manifestado sin rebozo. Y nunca ha negado este origen, ni tampoco el *carácter de un simple movimiento de oposición*, cuya índole especial siguió dependiendo de las formas del movimiento primitivo. El arte del Renacimiento representa la reacción negativa que como consecuencia de la corriente gótica se produce en el alma vacilante e indecisa. Por eso justamente carece de verdadera profundidad, en los dos sentidos de esta palabra: profundidad en la idea y profundidad en las formas manifiestas. Por lo que se refiere a la idea, basta recordar la pasión desenfrenada con que el sentimiento cósmico del arte gótico inundó todo el paisaje occidental, para comprender qué clase de movimiento es este que, hacia 1420, se inicia en un estrecho círculo de espíritus selectos, sabios, artistas, humanistas^[21]. En el gótico se trata nada menos que de la existencia misma de un alma nueva, mientras que el Renacimiento es una cuestión de gusto. El gótico abraza la vida entera, penetrando hasta en sus más íntimos repliegues. El gótico crea un hombre nuevo, un mundo nuevo; imprime por doquiera un simbolismo coherente, tanto en la idea del catolicismo como en el pensamiento político de los emperadores alemanes; en los torneos caballerescos, como en el panorama de las nacientes ciudades; en la catedral, como en la choza aldeana; en la estructura del idioma, como en los adornos nupciales de las campesinas; en el cuadro al óleo, como en la canción del juglar. El Renacimiento, en cambio, se adueña de algunas artes plásticas y verbales, y nada más. No altera para nada el modo de pensar, el sentimiento vital del Occidente europeo. Llega hasta el traje y el gesto; pero no hasta las raíces de la vida, pues la concepción del mundo en la época del barroco sigue siendo, aun en Italia, por su sustancia, una continuación del gótico^[22]. Entre Dante y Miguel Ángel, que caen ya fuera de sus límites, el Renacimiento no ha producido ninguna personalidad enteramente grande. Y por lo que se refiere a sus formas manifiestas, no llegó, ni en la misma Florencia, a influir sobre el elemento popular, por cuyas capas más profundas —y solo así se explica la figura de Savonarola y su imperio sobre los ánimos— siguió fluyendo la corriente goticomusical hasta verter en el barroco.

Hay en la Antigüedad un movimiento que corresponde a este sentir renacentista, antigótico y contrario al espíritu de la música polifónica; es el movimiento dionisiaco, que también es antidórico y contrario al sentimiento cósmico de la plástica apolínea. El movimiento dionisiaco *no nació del culto* tracio de Dioniso, sino que elevó este culto a la categoría de una religión olímpica, para emplearlo como arma y símbolo de contradicción. No de otro modo en Florencia el culto de la Antigüedad sirvió para legitimar y robustecer el sentimiento de quienes lo propalaban. En Grecia, esa gran repulsa tuvo lugar en el siglo VII. *Por lo tanto*, en Occidente hubo de verificarse en el

siglo xv. Se trata en ambos casos de un disentiimiento en el seno mismo de la cultura, disentiimiento que encuentra su expresión fisiognómica en toda una época del cuadro histórico, principalmente en el mundo de las formas artísticas. El alma, al comprender su sino y contemplarlo en toda su amplitud, se rebela contra él. Las potencias que interiormente se resisten, la *segunda alma de Fausto, que quiere separarse de la primera*, se afanan por desviar la orientación de la cultura; es preciso negar, anular, eludir la inflexible necesidad. En todo esto actúa latente el terror a ver cumplidos los destinos históricos en el jónico y en el barroco. En la Antigüedad ese terror se abrazó al culto de Dioniso, con su orgiasmo *musical, desrealizador, que derrite el cuerpo*; en el Renacimiento, a la tradición de la «Antigüedad», con su adoración del elemento corpóreo y plástico. Pero en ambos casos aquel culto y esta tradición fueron conscientemente empleados como recursos expresivos extraños, para utilizar el vigor de su contradictorio lenguaje de formas, como centro de verdad, como *pathos* propio del sentimiento reprimido, y obstruir así el camino a la corriente que en la cultura antigua parte de Homero y del estilo geométrico para llegar a Fidias, y en la cultura occidental arranca de las catedrales góticas para rematar en Beethoven, habiendo pasado por Rembrandt.

En todo movimiento de oposición, justamente por serlo, resulta fácil definir lo que combate, pero muy difícil determinar el fin que se propone. Por eso precisamente es tan complicado el estudio del Renacimiento. En cambio, en el gótico y en el dórico sucede lo contrario. El gótico lucha *por* y no *contra* algo. Pero el arte del Renacimiento es propiamente un arte antigótico. Hablar de música renacentista es una contradicción. La música de la corte medicea era la *ars nova* de la Francia meridional. La música que se ejecutaba en la catedral de Florencia obedecía a las reglas del contrapunto neerlandés. Ambas, empero, eran por igual *góticas* y pertenecían a *todo* el Occidente.

La concepción habitual del Renacimiento nos ofrece un ejemplo característico de cómo puede confundirse la intención expresamente manifiesta con el sentido profundo de un movimiento. Desde Burckhardt la crítica ha ido refutando *una por una* todas las manifestaciones que los espíritus directores del movimiento renacentista hicieron acerca de sus propias tendencias; y, sin embargo, se ha seguido después usando la palabra «renacimiento», esencialmente en su sentido tradicional. Sin duda, cuando se pasan los Alpes se advierte una notable diferencia en la arquitectura y, en general, en todo el aspecto artístico. Pero justamente esta sensación, hartamente popular, hubiera debido provocar la sospecha de que la diferencia que existe entre el *Norte* y el *Sur*, dentro de uno y el mismo mundo de las formas, puede muchas veces confundirse falsamente con una diferencia entre lo gótico y lo «antiguo». Hay en España muchas cosas que dan la impresión de «antigüedad» solo porque son meridionales. Si a uno que no sea perito en estas materias se le pregunta si pertenece al gótico el gran claustro de Santa María Novella o la fachada del Palacio Strozzi, es seguro que contestará erróneamente. De lo contrario, esa repentina sensación de

diferencia se produciría, no desde el instante en que se franquean los Alpes, sino después de haber atravesado los Apeninos, porque Toscana constituye una isla artística dentro de la misma Italia. Toda la Italia del norte pertenece a un gótico teñido de bizantinismo; Siena, sobre todo, es una ciudad del contrarrenacimiento, y Roma es ya la patria del barroco. Pero el cambio de impresión se produce precisamente en el momento mismo en que *varía el paisaje*.

En realidad, Italia no vivió íntimamente la génesis del estilo gótico. Hacia el año 1000 hallábase bajo el dominio absoluto del gusto bizantino en la parte occidental, y del gusto árabe en la parte meridional. El gótico, cuando arraigó en Italia, estaba ya en plena madurez; y arraigó con una interioridad y un vigor que no posee ninguna de las grandes creaciones renacentistas: recuérdese el *Stabat mater*, el *Dies irae*, obras italianas; recuérdese a Catalina de Siena, a Giotto, a Simón Martini. Pero el gótico italiano tiene claridades meridionales; es, por decirlo así, un elemento extraño, suavizado por el clima del país. Hubo de asimilar o rechazar, no unos supuestos epígonos de la Antigüedad, sino un lenguaje de formas exclusivamente bizantinosarracenas que a cada instante y por doquiera hablan a los sentidos, no solo a través de los edificios de Venecia y Rávena, sino mucho más aún en la ornamentación de los tejidos, de los vasos y de las armas importados de Oriente.

Si el Renacimiento fuera una renovación del *sentimiento cósmico* de la Antigüedad —pero ¿qué significa esto?—, hubiera sustituido el símbolo del *espacio* cubierto y rítmicamente distribuido, por el símbolo del *cuerpo arquitectónico cerrado*. Pero jamás pensó en tal cosa. Al contrario: el Renacimiento cultivó exclusivamente una arquitectura del espacio, prescrita ya por el gótico; solo que su aliento, su serenidad equilibrada y clara, bien distinta de la tormentosa impetuosidad nórdica, es genuinamente *meridional*, luminosa, llena de descuido y abandono. Esta y no otra es la diferencia. No hay en la arquitectura renacentista una nueva *idea constructiva*; toda ella puede reducirse casi a *patios* y *fachadas*.

El hecho de que la expresión de los edificios se oriente hacia el «rostro», hacia la parte que da a la calle o al patio, con sus numerosas ventanas, reflejando siempre el espíritu de la estructura interior, es típicamente gótico y se relaciona por modo muy profundo con el arte del retrato. Mas el patio, con su pórtico de columnas, desde el templo del Sol, de Baalbek, hasta el patio de los Leones, de la Alhambra, es *genuinamente árabe*. El templo de Pesto, todo cuerpo, permaneció perfectamente solitario en medio de este arte. Nadie en Italia lo vio; nadie intentó imitarlo. La plástica florentina no es tampoco la escultura *exenta* de los atenienses. Todas las estatuas florentinas tienen detrás una hornacina invisible, el nicho en el cual la plástica gótica componía sus imágenes, que son los *verdaderos* modelos de la escultura florentina. El Maestro de las Cabezas de los Reyes, en la catedral de Chartres, y el Maestro del Coro de San Jorge, en la catedral de Bamberg, muestran en su modo de relacionar la figura con el fondo y de estructurar el cuerpo, una compenetración de recursos expresivos «antiguos» y góticos que Giovanni Pisano,

Ghiberti e incluso Verrocchio, en su modo de expresarse, no han superado y, por supuesto, no han contradicho jamás.

Si de las obras que sirvieron de modelo al Renacimiento restamos todas las que proceden del imperio, esto es, todas las que pertenecen al mundo de las formas mágicas, no nos quedará nada. Es más: en los mismos edificios romanos de la época posterior, el Renacimiento elimina uno por uno todos los rasgos procedentes de la gran época, de la época que antecede al comienzo del helenismo. El motivo *predominante* en el Renacimiento, el que por su meridionalismo nos parece el más típico representante del Renacimiento, es la unión del arco redondo con la columna. Pues bien —y este hecho es decisivo—: ese motivo, que sin duda no tiene nada de gótico, no existe tampoco en el estilo «antiguo»; es más bien el *motivo fundamental de la arquitectura mágica*, y tiene su origen en Siria.

Y ahora justamente es cuando llegan del norte las influencias decisivas, que ayudaron al sur primero a emanciparse por completo de Bizancio y luego a dar el paso que del gótico conduce al barroco. En la comarca que se extiende entre Amsterdam, Colonia y París^[23] —polo opuesto de Toscana en la historia del estilo de nuestra cultura— nacieron, además de la arquitectura gótica, el contrapunto y la pintura al óleo. Dufay pasó en 1428 a la capilla pontificia y Willaert en 1516. Este fundó en 1527 la escuela de Venecia, que tiene una capital importancia para el estilo barroco de la música; y en esa escuela veneciana fue su sucesor De Rore, que era natural de Amberes. Un florentino encargó a Hugo van der Goes el altar de Portinari para Santa María Nueva, y a Memling un *Juicio Final*. Muchos otros cuadros holandeses, sobre todo retratos, fueron adquiridos en Italia y ejercieron una influencia extraordinaria. Hacia 1450, Roger van der Weyden estuvo en Florencia, en donde su arte fue admirado e imitado. Hacia 1470, Justo de Gante llevó a Umbría la pintura al óleo, y Antonello da Messina, formado en Holanda, la importó en Venecia. ¡Cuántos elementos holandeses y cuán pocos «antiguos» hay en los cuadros de Filippino Lippi, Ghirlandaio, Botticelli, y sobre todo, en los aguafuertes de Pollaiuolo y hasta en Leonardo! Apenas si comienza hoy a afirmarse claramente el gran influjo que el norte gótico ejerció sobre la arquitectura, la música, la pintura, la plástica del Renacimiento^[24].

En esta época justamente fue cuando Nicolás Cusano, cardenal y obispo de Brixen (1401-1464), introdujo en la matemática el principio infinitesimal, *método* de cálculo *contrapuntístico*, que su inventor derivó de la idea de Dios, como ente infinito. Él dio a Leibniz la impulsión decisiva que le condujo al desarrollo del cálculo diferencial. Así quedaban forjadas las armas con que la física dinámica, barroca, de Newton, pudo vencer definitivamente la idea estática de una física meridional enlazada con Arquímedes y latente aún en las concepciones de Galileo.

El Alto Renacimiento es el momento en que *aparentemente* la música es expulsada del arte fáustico. En Florencia, único punto en donde el paisaje de la cultura antigua confina con el de la cultura occidental, en Florencia, durante algunos

decenios, y merced a un esfuerzo grandioso de reacción propiamente metafísica, pudo mantenerse intacta una imagen de la Antigüedad cuyos más profundos rasgos se derivaban todos de una negación del gótico. Esta imagen de la Antigüedad sigue, sin embargo, siendo válida —para nuestro sentimiento, no para nuestra crítica— todavía hoy, después de Goethe. La Florencia de Lorenzo de Médicis, la Roma de León X, eso es lo «antiguo» para nosotros; ese es el eterno ideal de nuestros más recónditos anhelos; eso es lo único que nos liberta de toda pesadumbre, de toda lejanía, por la sencilla razón de que eso es lo antigótico. Así queda fuertemente sellada la oposición entre el alma apolínea y el alma fáustica.

Pero no nos engañemos sobre la amplitud de esta ilusión. En Florencia se cultivaba el fresco y el relieve para oponerse a la vidriera gótica y al mosaico bizantino de fondo dorado. El Renacimiento ha sido la única época de la cultura occidental en que la escultura ha ocupado el lugar preeminente en el arte. En los cuadros dominan los cuerpos bien proporcionados, los grupos ordenados, los elementos tectónicos de la arquitectura. Los fondos no tienen valor propio, y sirven para rellenar el espacio entre las figuras del primer plano y detrás de ellas; y estas figuras del primer plano están colmadas, saturadas de presente. En verdad, aquí estuvo la pintura algún tiempo bajo la influencia dominante de la plástica. Verrocchio, Pollaiuolo y Botticelli fueron orífices. Y, sin embargo, estos frescos no tienen nada del espíritu de Polignoto. Basta contemplar una numerosa colección de vasos antiguos —la pieza aislada o la reproducción adulteran la impresión, y los vasos pintados son las únicas obras del arte antiguo que podemos contemplar juntas en número suficiente para obtener una imagen penetrante de la *voluntad* artística— para palpar con nuestras manos, por decirlo así, el espíritu, perfectamente extraño a la Antigüedad, que anima la pintura del Renacimiento. La gran hazaña de Giotto y de Masaccio, la creación de una pintura al fresco, es solo *en apariencia* una renovación del sentir apolíneo. La experiencia íntima de la profundidad, el ideal de la extensión, que le sirve de fundamento, no es el cuerpo apolíneo, separado del espacio, encerrado en sí mismo, sino más bien *la imagen gótica del espacio*. Pueden, sin duda, atenuarse los fondos; pero siguen existiendo. Una vez más, la luminosidad, la transparencia, la magna quietud meridiana del sur es la que, en Toscana y solo en Toscana, transforma el espacio dinámico en un espacio estático, cuyo maestro fue Piero della Francesca. Los florentinos, sin duda, pintaban *espacios*; pero los vivían, no cual realidades ilimitadas, afanosas de profundidades y estremecimientos musicales, sino por el lado de su *limitación* sensible. Les daban, por decirlo así, cuerpo. Lo ordenaban en capas de superficies sucesivas. Con una aparente afinidad con el ideal helénico, cultivaban el dibujo, los contornos acusados, las superficies limitantes de los cuerpos. Solo que aquí es el espacio único de la perspectiva el que confina con las cosas, mientras que en Atenas son las cosas singulares las que confinan con la nada; y a medida que fue decreciendo la ola renacentista, fue perdiéndose igualmente la *dureza* de esa tendencia, desde los frescos de Masaccio, en la capilla de Brancacci, hasta las

estancias de Rafael. El *sfumato* de Leonardo, esa confusión de los contornos con el fondo, significa ya el ideal de una pintura musical en vez de la pintura inspirada en el relieve. Tampoco puede desconocerse el oculto dinamismo de la escultura toscana. En vano se buscaría una escultura ateniense comparable a la estatua ecuestre de Verrocchio. Este arte fue un *disfraz*, el gusto de una sociedad selecta, a veces una comedia; pero no ha habido nunca comedia mejor representada. Ante la pureza de la forma, indeciblemente íntima, se olvida aquí lo que el gótico le aventaja en potencia primitiva y en profundidad. Pero hay que repetirlo una vez más: el gótico es el fundamento *único* sobre el que se desenvuelve el Renacimiento. El Renacimiento no solo no comprendió, no solo no «reanimó» la Antigüedad verdadera, sino que ni siquiera entró en contacto con ella. El espíritu de aquella selecta sociedad florentina, actuando bajo el influjo de la literatura, forjó un nombre seductor para dar al aspecto negativo del movimiento un sentido afirmativo. Y este nombre demuestra cuán poco saben de sí mismas estas corrientes artísticas. No se hallará en el Renacimiento *una sola* obra que los contemporáneos de Pericles, y aun los de César, no hubiesen rechazado por extraña a su íntimo sentir. Esos patios son todos árabes. Esos arcos redondos sostenidos por finas columnas son de origen sirio. Cimabue enseñó a su siglo el arte de imitar con el pincel los mosaicos bizantinos. De las dos famosas cúpulas del Renacimiento, el domo de Florencia y San Pedro, es la primera una obra maestra del gótico posterior, y la segunda del barroco incipiente. Y cuando Miguel Ángel se jactaba de «amontonar el Panteón sobre la basílica de Majencio», nombraba precisamente dos edificios del más puro estilo árabe primitivo. ¿Y la ornamentación? ¿Existe una ornamentación auténticamente renacentista? Desde luego, nada que pueda compararse con el vigor simbólico de la ornamentación gótica. Pero, ¿de dónde procede ese decorado alegre y distinguido, lleno de unidad y cuyo encanto fascinó a toda la Europa occidental? Hay una notable diferencia entre la patria origen de un gusto y la de los medios expresivos que ese gusto emplea. En los motivos florentinos primitivos del Pisano, de Majano, de Ghiberti, de Della Quercia, hay muchos elementos septentrionales. En todos esos púlpitos, sepulcros, nichos, portales, debe distinguirse la forma exterior, transmisible —en este sentido la misma columna jónica es de procedencia egipcia—, y el espíritu del lenguaje de las formas a que aquella se incorpora, como medio y signo expresivo. Nada importa que el Renacimiento emplee elementos «antiguos», si le sirven para expresar algo completamente ajeno al sentir antiguo. Pero aun en la obra de Donatello esos elementos son mucho más raros que en el alto barroco. En todo el Renacimiento no se encuentra un capitel que sea rigurosamente «antiguo».

Y, sin embargo, en algunos momentos el Renacimiento llega a producir cosas maravillosas, que la música *no* hubiera podido expresar: un sentimiento de venturosa inmersión en la perfecta proximidad, una emoción de puros, serenos, *redentores* efectos especiales, cuya sencilla estructura permanece exenta de la apasionada movilidad del gótico y del barroco. Esto no es «antiguo»; pero es un ensueño de la

existencia antigua, el único que el alma fáustica ha podido soñar, el único en que el alma fáustica ha podido olvidarse de sí misma.

6

En el siglo XVI se verifica la transformación decisiva de la pintura occidental. Pierden su hegemonía la arquitectura, en el norte, y la escultura, en Italia. La pintura se torna polifónica, «colorista»; es algo que navega por el espacio infinito. Los colores se convierten en sonidos. El arte del pincel se hermana con el estilo de la cantata y del madrigal. La técnica del óleo acaba por ser la base de un arte cuya aspiración es conquistar el *espacio*, en el cual están sumergidas las cosas. Con Leonardo y Giorgione comienza el impresionismo.

En los cuadros se verifica, pues, una transvaloración de todos los elementos. El fondo, que hasta entonces había sido tratado con indiferencia, considerado como un relleno, disimulando casi su cualidad de espacio, adquiere ahora una significación decisiva. En este momento se inicia una evolución que no tiene semejante en ninguna otra cultura, ni siquiera en la cultura china, tan íntimamente afín a la nuestra por múltiples aspectos. El fondo, como signo del infinito, vence al primer plano sensible y palpable. Y se llega, por último —este es el estilo colorista, contrapuesto al dibujo—, a concentrar en el movimiento del cuadro la experiencia íntima de la profundidad, que caracteriza el alma fáustica. Ese «espacio en relieve», que vemos en Mantegna, ese espacio de superficies sucesivas, de capas superpuestas, Tintoretto lo convierte en la energía de la dirección. Ahora los cuadros tienen un *horizonte*, símbolo magno del espacio cósmico, del espacio sin límite, en el cual las cosas particulares, visibles, hacen el efecto de meros accidentes. Tan evidente ha parecido la representación del horizonte en el cuadro de paisaje, que a nadie se le ha ocurrido hacer estas preguntas decisivas: ¿En qué casos *falta* esa representación? ¿Qué significa el hecho de que falte? Pero ni el relieve egipcio, ni el mosaico bizantino, ni los vasos y frescos antiguos, ni siquiera los de la época helenística, con su espacialidad de los primeros términos, ofrecen la más mínima indicación del horizonte. Esa línea, en cuya irreal vaporosidad se abrazan los cielos y la tierra; esa línea, esencia y símbolo máximo de la lejanía, esa línea representa el principio infinitesimal en la pintura. De las lontananzas del horizonte avanza hacia el espectador la *música* del cuadro. Por eso los grandes paisajistas holandeses pintan en realidad *solo* fondos, atmósferas, al revés de los maestros «antimusicales», como Signorelli, y, sobre todo, Mantegna, que no pintaron más que primeros términos —«relieves»—. En el horizonte, la música vence a la plástica, la *pasión* del espacio vence a la *sustancia* de la extensión. Y puede decirse que en los cuadros de Rembrandt no hay nunca un plano «delantero». En el norte, en la patria del contrapunto, encontramos muy pronto una profunda

comprensión de lo que significa el horizonte, la lejanía iluminada por puras claridades. En cambio, en el sur sigue predominando durante mucho tiempo aún el fondo dorado uniforme de los cuadros arabigobizantinos. El sentimiento puro del espacio aparece por vez primera hacia 1416 en los libros de horas del duque de Berry —el de Chantilly y el de Turín— y en los primitivos alemanes de la región renana. Y luego conquista lentamente el cuadro al óleo.

Igual sentido simbólico tienen las nubes. Los antiguos desconocieron por completo este motivo artístico, y los pintores del Renacimiento lo trataron con cierta superficialidad juguetona. En cambio, la pintura del norte gótico nos ofrece bien pronto, entre las masas de nubes, visiones lejanas de un misticismo maravilloso, y los venecianos, sobre todo Giorgione y Pablo Veronés, nos descubren el infinito encanto de ese mundo atmosférico, de esos espacios celestes habitados por seres luminosos que flotan, galopan y estallan en rayos de mil colores. Grünewald y los holandeses sublimaron las nubes hasta llegar a la tragedia. El Greco introdujo en España ese gran arte del simbolismo meteorológico.

En el *arte de la jardinería*, que también por esta época llegó a su madurez, al mismo tiempo que la pintura al óleo y el contrapunto, vemos aparecer igualmente los estanques espaciosos, las alamedas, las avenidas, los panoramas, las galerías. En el cuadro de la libre naturaleza representan estos elementos la misma tendencia que la perspectiva lineal en la pintura, esa perspectiva que los holandeses primitivos concibieron como el problema fundamental de su arte y que Brunelleschi, Alberti y Piero della Francesca estudiaron en su aspecto teórico. Se diría que la perspectiva fue justamente entonces objeto de una representación en cierto modo intencionada, como una consagración matemática del espacio estético —ya sea paisaje, ya interior— limitado lateralmente por el marco y poderosamente sublimado en la profundidad. Aquí se manifiesta ya el símbolo primario. El punto hacia el cual convergen todas las líneas de la perspectiva se halla situado en el infinito. La pintura antigua no tuvo perspectiva, justamente porque evitó ese punto, porque no reconoció, no admitió la lejanía. *Por consiguiente*, el parque, la consciente composición de la naturaleza, en el sentido de producir efectos de lejanos espacios, resulta igualmente imposible en el arte de la Antigüedad. Ni en Atenas ni en Roma existieron jardines de importancia significativa. La época imperial fue la primera que empezó a sentir gusto por los jardines orientales, de términos próximos y muy acentuados, como lo demuestran a primera vista las trazas que aún se conservan^[25]. El primer teórico de la jardinería en Occidente, León Bautista Alberti, explicó ya en 1450 la relación que existe entre el jardín y la casa, es decir, entre el jardín y los que lo contemplan desde dentro de la casa. Si comparamos sus bosquejos con los parques de la villa Ludovisi y de la villa Albani, podremos ver cómo ha ido aumentando cada vez más la importancia de las perspectivas lejanas. Los jardineros franceses, a partir de Francisco I, les añadieron los estanques, las fuentes, las cascadas (Fontainebleau).

El elemento más importante en el cuadro del jardín occidental es, pues, el *point*

de vue de los grandes parques estilo rococó. En ese punto de vista se abren las avenidas, los caminos de flores; por él la mirada va a perderse en lontananza de amplias ondulaciones. Y ese centro es justamente el que falta en los demás jardines, incluso en los jardines chinos. Hay aquí un perfecto paralelismo con ciertos «colores lejanos», claros, argentinos, de la música pastoril, al principio del siglo XVIII, en Couperin, por ejemplo. El *point de vue* es el que nos da la clave para comprender esa extraña manera humana de someter la naturaleza al lenguaje simbólico de un arte. Aquí se aplica un principio semejante al de la división de los elementos numéricos finitos en series infinitas. En esta operación, la fórmula del resto nos descubre el sentido último de la serie; de igual modo, en el jardín barroco, la mirada, perdiéndose en lo ilimitado, descubre a los ojos del hombre fáustico el sentido íntimo de la naturaleza. *Nosotros*, no los helenos, no los hombres de Alto Renacimiento, hemos sentido el valor y el atractivo de los panoramas ilimitados que se contemplan desde las cumbres de las montañas. Es este un anhelo fáustico. El occidental apetece la soledad en el espacio infinito. La gran hazaña de los jardineros franceses ha consistido en sublimar este símbolo, llevándolo a su máxima potencia. En este sentido hacen época las creaciones de Fouquet, en Vaux-le-Vicomte, y sobre todo las de Le Nôtre. Compárese el parque renacentista de la época medicea, jardín que la mirada abarca de una vez, conjunto de proximidades y redondeces placenteras, líneas, contornos y grupos conmensurables; compárese, digo, con aquel misterioso disparo hacia la lejanía, que pone en movimiento los estanques, las cascadas, las estatuas, los bosquecillos, los laberintos. Este período de la historia de la jardinería reproduce típicamente el sino de la pintura occidental.

Pero la lontananza es al mismo tiempo una sensación *histórica*. En la lontananza el espacio se convierte en tiempo. El horizonte significa el futuro. *El parque barroco es el parque de la última estación del año*, del fin próximo, de las hojas que caen. El parque del Renacimiento está pensado para el verano y el mediodía. Es intemporal. En el lenguaje de sus formas no hay nada que nos recuerde lo transitorio, lo efímero. La perspectiva es la que evoca en nosotros la sensación de algo que pasa, que fluye, que muere.

La palabra «lontananza» tiene en la lírica occidental de todos los idiomas un matiz de melancolía otoñal que en vano buscaríamos en la lírica latina y griega. Ese matiz se encuentra ya en los cantos osiánicos de Macpherson, en Hölderlin; más tarde, también en los ditirambos a Dioniso, de Nietzsche, y finalmente, en Baudelaire, Verlaine, George y Droem. La poesía decadente de las alamedas otoñales, de las interminables calles rectas de nuestras urbes cosmopolitas, de las bóvedas catedralicias con sus hileras de pilares, de las cumbres lejanas en la sierra, revela que nuestra experiencia íntima de la profundidad, por medio de la cual nos creamos el espacio cósmico, es en última instancia la certidumbre interna de un sino, de una dirección prefijada, del *tiempo*, de lo irrevocable. Cuando vivimos el horizonte como si fuera el futuro, sentimos inmediatamente que el tiempo es idéntico a la «tercera

dimensión» del espacio *vivido*, de la dilatación viviente. Este rasgo fatídico del parque versallesco lo hemos extendido, por último, al panorama urbano de las grandes ciudades, disponiéndolas en calles rectas que van a perderse en la lejanía, aun sacrificando para ello, si es preciso, viejos barrios históricos, cuyo simbolismo ahora cede la preeminencia al simbolismo del espacio. En cambio, las urbes antiguas enrevesaban con temerosa precaución el laberinto de sus callejuelas sinuosas, para que el hombre apolíneo se sintiese en ellas como un cuerpo entre cuerpos^[26]. La necesidad práctica ha sido, en esto como en todo, la máscara que sirve para ocultar una tendencia íntima.

A partir de este momento se concentra en el horizonte la forma más profunda, la plena significación metafísica del cuadro. El *contenido* palpable, expresado en el título, ese contenido que la pintura del Renacimiento había reconocido y acentuado, se convierte ahora en un *medio*, en un simple *sustentáculo* de la significación, que las palabras ya no pueden agotar. En Mantegna y Signorelli, el mero dibujo, sin colores, podría muy bien subsistir como cuadro. Y algunas veces fuera de desear que la labor del artista no hubiese pasado de los cartones. En las composiciones que se inspiran en la estatua, el color no es más que un suplemento. Pero ya a Tiziano le acusa Miguel Ángel de no saber dibujar. El «objeto», esto es, lo que el dibujo del contorno capta y fija, lo próximo, lo material, ha perdido su realidad artística; y a partir de ahora, la teoría del arte, que siguió sometida a las impresiones del Renacimiento, no cesa de reproducir la extraña e inacabable disputa sobre la «forma» y el «contenido» de la obra artística. Esta manera de plantear el problema obedece a un equívoco que ha mantenido oculto el sentido importantísimo de la cuestión. Lo primero que había que investigar es si la pintura debe concebirse en sentido plástico o en sentido musical, como estática de las cosas o como dinámica del espacio, que en esto consiste la profunda oposición entre la pintura al fresco y la pintura al óleo. Luego podía plantearse el problema de la oposición entre los dos sentimientos de la forma, el apolíneo y el fáustico. El contorno limita la materia. Los tonos de color interpretan el espacio^[27]. Aquel posee una naturaleza sensible inmediata; es *narrativo*. El espacio, en cambio, es trascendente por esencia. Habla a la imaginación. En las artes, que están dominadas por el simbolismo del espacio, el aspecto narrativo rebaja y oscurece la tendencia más profunda. Y un teórico que sienta aquí latente una misteriosa desproporción, sin alcanzar a comprenderla, se aferrará a la oposición superficial entre el contenido y la forma. Este problema es un problema puramente occidental, que revela como pocos la perfecta inversión que se ha producido en el significado de los elementos pictóricos, a partir del instante en que termina el Renacimiento y surge una música instrumental de gran estilo. La Antigüedad no podía plantearse problemas como el del contenido y la forma en este sentido. En una estatua ática, ambas cosas son perfectamente idénticas; son el cuerpo humano. Pero el caso de la pintura barroca se complica todavía más con la lucha entre *el sentimiento popular y el sentimiento elevado*. Las cosas palpables, euclidianas, son populares; el arte «antiguo» es, por lo

tanto, el arte popular en sentido propio. Los espíritus fáusticos percibimos vagamente en la «Antigüedad» ese carácter popular, y a ello obedece en gran parte el encanto indecible que todo lo «antiguo» ejerce sobre nosotros. El espíritu fáustico, en cambio, necesita *conquistar* su propia expresión, ganarla en lucha con el mundo. Para nosotros, la contemplación de la voluntad artística «antigua» constituye el *gran descanso*. Nada hay que conquistar en ella. Todo se nos entrega fácilmente. Y en realidad la tendencia antigótica de los florentinos ha producido algo semejante. En muchos aspectos de su creación, Rafael es popular. Rembrandt, en cambio, no puede serlo nunca. A partir del Tiziano la pintura ha ido haciéndose cada vez más esotérica; y otro tanto le ha sucedido a la poesía y a la música. El arte gótico lo fue ya desde sus comienzos: Dante, Wolfram. La muchedumbre de los fieles no estuvo nunca capacitada para entender las misas de Okeghem, de Palestrina, e incluso de Bach. La multitud se aburre oyendo a Mozart y Beethoven. La música actúa sobre el vulgo solo por cuanto ejerce algún influjo sobre su estado de ánimo. En los conciertos y en los museos la masa se figura sentir interés hacia aquellas cosas porque las teorías sobre la educación popular han puesto en circulación el tópico del arte para todos. Pero un arte fáustico no puede ser un arte para todos. Le es esencial no serlo; y si la pintura contemporánea se ofrece exclusivamente a un pequeño círculo de entendidos, círculo que se va reduciendo cada día más, no hace sino confirmar su aversión por el objeto vulgar y fácil. Al «contenido» se le niega todo valor propio; y la realidad se atribuye al espacio, por el cual —según Kant— *existen las cosas*. Ha penetrado en la pintura desde entonces un elemento metafísico, de difícil acceso, que no se entrega a la comprensión del lego. Mas para Fidias la palabra «lego» no hubiera tenido sentido. La plástica de Fidias se ofrecía a los ojos del cuerpo, no a los del espíritu. *Un arte inespacial es, a priori, un arte afilosófico.*

7

Hay un principio importante que se halla en relación con todo esto: es el principio de la *composición*. En el cuadro, las cosas pueden agruparse por modo inorgánico, unas sobre otras, unas junto a otras, unas detrás de otras, sin perspectiva, sin mutua relación, es decir, sin destacar el hecho de que su realidad depende de la estructura del espacio; lo cual no quiere decir que se niegue esa dependencia. Así dibujan los salvajes y los niños antes de que la experiencia íntima de la profundidad haya sometido sus impresiones sensibles del universo a un orden más profundo. Pero este orden, que depende del símbolo primario, es diferente en cada cultura. Nuestra manera de componer las cosas, ordenándolas en perspectivas, resulta evidente para nosotros; sin embargo, constituye un caso único que la pintura de las restantes culturas ni conoce ni quiere. El arte egipcio gustaba de representar sucesos

simultáneos, disponiéndolos en series superpuestas. De esta suerte suprimía en la impresión del cuadro la tercera dimensión. El arte apolíneo representaba figuras y grupos aislados, evitando deliberadamente las relaciones de espacio y tiempo en la superficie del cuadro. Los frescos de Polignoto, en el vestíbulo de Delfos, constituyen un ejemplo bien conocido. No había en ellos un fondo que pusiera en mutua relación las diferentes escenas, pues semejante fondo hubiera menoscabado la significación de las cosas como única realidad frente al espacio, que es la nada. El frontón del templo de Egina, la procesión de dioses en el vaso François, y el friso de los gigantes de Pérgamo ostentan una serie meándrica de motivos aislados, intercambiables, pero en modo alguno un organismo. Hasta la época helenística —el friso de Télefo en el altar de Pérgamo es el ejemplo más viejo que se conserva— no aparece el motivo de la serie uniforme, motivo contrario al espíritu de la Antigüedad. También en esto el sentir del Renacimiento fue puramente gótico. Llevó la composición de los grupos a tal altura, que ha seguido siendo un modelo para los siglos posteriores. Mas ese orden nacía del espacio, y en sus últimos fundamentos era como una música suave de la extensión, impregnada de luminosos colores; una música que con su ritmo invisible acompaña en la lejanía todas las *resistencias* de la *luz* que la mirada inteligente concibe como cosas, como seres. Pero establecer en el espacio ese orden, que insensiblemente convierte la perspectiva lineal en perspectiva aérea y luminosa, era ya superar interiormente el Renacimiento.

A partir del Renacimiento se suceden en compacta serie los grandes músicos, desde Orlando Lasso y Palestrina hasta Wagner; y los grandes pintores, desde Tiziano hasta Manet, Marées y Leibl. La plástica, en cambio, decae hasta sumirse en la más completa insignificancia. La pintura al óleo y la música instrumental recorren una evolución orgánica, cuyo término, implícito ya en el arte gótico, fue alcanzado por el barroco. Ambas artes, que son fáusticas en el sentido más alto de la palabra, constituyen, dentro de esos límites, dos *protofenómenos*. Tienen un alma, una fisonomía, y, por lo tanto, una historia; una historia de ellas solas. La escultura, en cambio, se limita a dos o tres hermosas obras, casos fortuitos que nacen a la sombra de la pintura, de la jardinería o de la arquitectura. Pero en el cuadro del arte occidental se puede muy bien prescindir de ellas. Ya no existe el estilo plástico en el sentido en que decimos que existe el estilo pictórico y musical. Ni hay una tradición cerrada ni se ve una conexión necesaria entre las obras de un Maderna, un Goujón, un Puget y un Schlüter. Leonardo empieza ya a manifestar un verdadero desprecio por la escultura. A lo sumo admite el vaciado en bronce, a causa de sus cualidades pictóricas. En cambio, el elemento propio de Miguel Ángel es el mármol blanco. Pero este artista mismo, cuando llega a la vejez, comienza también a sentir que le fallan las obras de carácter plástico. Y ninguno de los escultores que le suceden es grande en el sentido que son grandes Rembrandt y Bach. Sin duda se encuentran en la escultura moderna obras sólidas y de buen gusto. Pero no hay ninguna que pueda parangonarse con la *Ronda nocturna* o la *Pasión según san Mateo*; ninguna que, como estas, sea la

expresión profunda de toda una humanidad. La plástica ha dejado de representar el sino de su cultura. Su lenguaje ya no tiene sentido. Es completamente imposible expresar en un busto el contenido de un retrato de Rembrandt. Si alguna vez surge un escultor de importancia, como Bernini o los maestros de la escuela española de la misma época, o Pigalle o Rodin —naturalmente, ninguno de ellos ha podido trascender de lo decorativo para llegar a un simbolismo profundo—, resulta, o un retrasado imitador del Renacimiento, como Thorwaldsen, o un pintor disfrazado, como Houdon y Rodin, o un arquitecto, como Bernini y Schlüter, o un decorador, como Coysevox; y su misma aparición demuestra claramente que este arte de la escultura, que ya no puede tener contenido fáustico, carece de problemas y, por lo tanto, de alma, de historia vital, en el sentido de una evolución completa del estilo. A la música de la Antigüedad le sucede lo mismo que a la plástica de Occidente. Después de haber producido en el dórico primitivo algunas obras iniciales que acaso no carecían de importancia, la música antigua hubo de dejar el campo libre a las dos artes típicamente apolíneas, la plástica y la pintura al fresco en los siglos maduros del jónico (650-350). Al renunciar a la armonía y a la polifonía tuvo que renunciar asimismo al rango de un arte mayor, de evolución orgánica propia.

8

La pintura antigua, en su estilo riguroso, usaba una paleta limitada al amarillo, al rojo, al negro y al blanco. Hace mucho tiempo que se ha hecho notar esta circunstancia extraña. Para explicarla se ha apelado a motivos hartos superficiales y notoriamente materialistas o a hipótesis absurdas, como la de una supuesta ceguera de los griegos para los demás colores. El mismo Nietzsche habla de esto (*Aurora*).

Pero ¿por qué la pintura antigua, en la época de su mayor florecimiento, evita el azul y aun el verde azulado, iniciando la escala de los colores lícitos en los tonos amarillo verdoso y rojo azulado^[28]? No hay duda de que en esta limitación se expresa el símbolo primario del alma euclidiana.

El azul y el verde son los colores del cielo, del mar, de la campiña fértil, de las sombras al sol del mediodía, de los atardeceres, de las montañas lejanas. Son colores que esencialmente pertenecen a la atmósfera, no a las cosas mismas, colores *fríos* que anulan los cuerpos y producen impresiones de lejanía, de amplio horizonte, de infinito.

Por eso, mientras Polignoto los evita cuidadosamente en sus frescos, en cambio la pintura al óleo, la pintura de perspectivas, emplea como elementos creadores del espacio unos azules y unos verdes «infinitesimales» que durante toda su historia, desde los venecianos hasta el siglo XIX, constituyen el matiz fundamental de rango preeminente, el tono que *sustenta* el sentido todo del colorido, el *basso continuo* con

el que armonizan los tonos calientes, amarillos y rojos, más escasos y supeditados a aquellos. No me refiero a ese verde intenso, alegre, *próximo*, que Rafael o Durero emplean a veces —pocas veces— en los paños, sino a un verde azulado indefinible, que aparece en mil matices de blanco, gris y pardo, a un color profundamente musical en que está inmersa toda la atmósfera, sobre todo en los Gobelinos. Este color es el elemento principal de eso que se ha llamado perspectiva aérea, por oposición a la perspectiva lineal, y que hubiera debido llamarse perspectiva barroca, por oposición a la perspectiva del Renacimiento. Se le encuentra en Italia; el vigor con que produce la impresión de la profundidad va creciendo en Leonardo, Guercino, Albani. Se le encuentra en Holanda (Ruysdael, Hobbema). Se le encuentra, sobre todo, en los grandes franceses, desde Poussin, Lorena y Watteau, hasta Corot. El azul, que también es color de perspectiva, se relaciona siempre con lo oscuro, lo apagado, lo irreal. No penetra, sino que arrebatada hacia la lejanía. Goethe, en su *Teoría de los colores*, le ha llamado «una nada encantadora».

El azul y el verde son colores trascendentes, espirituales, suprasensibles. No se dan en la pintura al fresco de estilo ático; y por eso mismo *predominan* en la pintura al óleo. El amarillo y el rojo, colores «antiguos», son los colores de la materia, de la proximidad, de las emociones sanguíneas. El rojo es el color propio de la sexualidad; por eso es el único que actúa sobre los animales. Es el que más se aproxima al símbolo del falo —y, por lo tanto, de la estatua y de la columna dórica—, mientras que el azul purísimo sirve para transfigurar el manto de la Virgen. Esta relación se ha impuesto por sí misma en todas las escuelas, con necesidad profunda. El violeta —que es un rojo superado, vencido por el azul— es el color de las mujeres que han perdido su fertilidad y de los sacerdotes que viven en el celibato.

El amarillo y el rojo son colores *populares*, los colores de las multitudes, de los niños, de las mujeres y de los salvajes. En España y Venecia el hombre distinguido prefiere —por el afán inconsciente de mantenerse apartado y distante— un negro o un azul suntuoso. El amarillo y el rojo —colores *euclidianos*, *apolíneos*, *politeístas*— son, por último, los colores del primer plano social, de las ruidosas aglomeraciones, de los mercados, de las fiestas populares, de la vida ingenua y atropellada, del *fatum* antiguo, del azar ciego, de la existencia puntiforme. El azul y el verde —colores *fáusticos*, *monoteístas*— son los colores de la soledad, de la solicitud, de la gran curva que une el presente con el pasado y el futuro, del sino como decreto inmanente en el cósmico conjunto.

Más arriba hemos establecido la relación que une el sino de Shakespeare al espacio y el sino de Sófocles al cuerpo aislado. Todas las culturas profundamente trascendentes, todas las culturas cuyo símbolo primario exige una superación de las apariencias visibles, una vida de lucha y de conquista, que no se abandona a lo que adviene, todas estas culturas sienten hacia el espacio la misma propensión metafísica que hacia el azul y el negro. En los estudios de Goethe acerca de los colores entópicos de la atmósfera, se encuentran profundas observaciones sobre la relación

que existe entre la idea del espacio y el sentido de los colores. El simbolismo de los colores que derivamos aquí de las ideas del espacio y del sino coincide perfectamente con el expuesto por Goethe en su *Teoría de los colores*.

El empleo más importante del verde sombrío como color del sino se encuentra en Grünewald, cuyas «noches» tienen una indescriptible potencia de espacialidad que solo Rembrandt ha podido después alcanzar. Al contemplarlas se recibe la impresión de que ese verde azulado, que es el mismo color en que está a veces envuelto el interior de las grandes catedrales, podría denominarse el color específico del *catolicismo*, suponiendo que se dé este nombre única y exclusivamente al cristianismo fáustico, con la eucaristía como centro, al cristianismo fundado en 1215 por el Concilio lateranense y perfeccionado por el tridentino. Ese color, con su silenciosa grandeza, dista seguramente tanto del fastuoso fondo dorado de las imágenes cristianobizantinas como de los colores chillones, alegres, «paganos», de los templos y estatuas griegos. Adviértase que ese color, para producir impresión, necesita que el cuadro esté expuesto en un «espacio interior», es decir, lo contrario del amarillo y del rojo. La pintura antigua es resueltamente pintura de la calle; en cambio, la pintura occidental es un arte de taller. En toda la gran pintura al óleo, desde Leonardo hasta el final del siglo XVIII, no hay una obra pensada para ser vista a la luz cruda del día. Reaparece aquí la oposición entre la música de cámara y la estatua aislada, al aire libre. Algunos han querido explicar este hecho por el clima. Pero esta explicación superficial quedaría refutada —si fuere necesario refutarla— por el caso de la pintura egipcia. Para el sentimiento vital de los antiguos, el espacio infinito era una perfecta nada; por lo tanto, el azul y el verde, con su poder anulador de la realidad y creador de la lejanía, hubieran hecho vacilar la omnipotencia de los primeros términos, de los cuerpos aislados, menoscabando así el sentido propio de las obras del arte apolíneo. Para los ojos de un ateniense, un cuadro con el colorido de Watteau sería algo sin esencia, sin realidad, algo falso, vacío, de una vacuidad interna que difícilmente podría expresarse con palabras. Ese colorido da a las superficies sensibles, a los planos que reflejan la luz, el valor de testimonios y límites, no de las cosas, sino del espacio circundante. Por eso lo rechazó la Antigüedad. Por eso predomina en nuestra cultura occidental.

9

El arte árabe ha expresado el sentimiento mágico del universo por medio del *fondo dorado* de sus mosaicos y sus tablas. Para conocer sus efectos de fabuloso confucionismo y, por lo tanto, desentrañar su intención simbólica, es preciso estudiar los mosaicos de Rávena, los maestros primitivos de la región renana y, sobre todo, de la Italia septentrional, que trabajan aún bajo la influencia de modelos

lombardobizantinos; pero también es necesario estudiar las ilustraciones de los manuscritos góticos, a los que sin duda sirvieron de modelo los códices purpúreos de Bizancio. Ahora podemos contemplar las almas de las tres culturas, empeñadas en problemas muy semejantes, y examinar lo que cada una da de sí. El alma apolínea no reconocía como real nada más que lo presente, con presencia inmediata en lugar y tiempo, y por eso hubo de excluir el fondo de sus imágenes. El alma fáustica, superando todo límite sensible, aspiraba a lo infinito; por eso hubo de trasladar a la lejanía el centro de su idea plástica por medio de la perspectiva. El alma mágica sentía todo acontecimiento como la expresión de ciertas potencias misteriosas que llenaban la caverna cósmica con su sustancia espiritual; por eso hubo de cerrar la escena por medio de un fondo dorado, es decir, por medio de un elemento que está más allá de todo colorido natural. El dorado, en efecto, no es un color. Si lo comparamos con el amarillo, veremos que la impresión sensible, muy compleja, que el dorado produce, es debida al reflejo metálico difuso de un medio transparente que cubre la superficie. Los colores —la sustancia cromática del muro liso, en los frescos, o el pigmento depositado por el pincel— son naturales. Pero el brillo metálico^[29] es sobrenatural; no se presenta casi nunca en la naturaleza; recuerda los demás símbolos de esta cultura, la alquimia y la cábala, la piedra filosofal, el libro sagrado, el arabesco, la forma interna de los cuentos de *Las mil y una noches*. En el simbolismo de estos fondos, misteriosamente hieráticos, están contenidas todas las teorías que enseñaban Plotino y los gnósticos sobre la esencia de las cosas, su independencia del espacio, sus causas fortuitas; opiniones que para *nuestro* sentimiento cósmico resultan harto paradójicas y casi incomprensibles. La esencia de los cuerpos fue un importante tema de discusiones entre los neopitagóricos y los neoplatónicos, como más tarde entre las escuelas de Bagdad y Basora. Suhrawardi distinguió entre la extensión, que para él era la esencia primaria del cuerpo, y la altura, anchura y profundidad, que consideraba como accidentes. Nazzam negaba que los átomos fuesen sustancias corpóreas y llenasen el espacio. Todas estas opiniones metafísicas, que se suceden desde Filón y san Pablo hasta los últimos grandes pensadores de la filosofía islámica, revelan el sentimiento cósmico de la cultura árabe. Su importancia es decisiva en las discusiones de los concilios sobre la sustancia de Cristo^[30]. El fondo dorado de aquellos cuadros, en el territorio de la Iglesia occidental, tiene, pues, una significación dogmática muy acentuada. Expresa la esencia y la providencia del espíritu divino. Representa la forma *árabe* de la conciencia cristiana; y esta es la razón profunda de que los fondos dorados de las representaciones tomadas de la leyenda cristiana hayan sido considerados durante mil años como el único tratamiento posible y digno, en sentido metafísico y hasta ético. Cuando en el gótico naciente aparecieron los primeros fondos «reales», con cielos verdeazulados, amplios horizontes y perspectivas de profundidad, produjeron al principio el efecto de cosa profana y mundana. Se sintió muy bien, aunque sin conocerlo, el profundo cambio dogmático que esas novedades manifestaban. Lo demuestran claramente esos fondos

de tapices, en los cuales se oculta con sagrado temor la profundidad propiamente dicha. Los espíritus góticos vislumbran ya la profundidad; pero no se atreven aún a ponerla de manifiesto. Ya hemos visto que justamente en esta época, cuando el cristianismo *fáustico*-germanocatólico llega a la conciencia clara de sí mismo, estableciendo el sacramento de la penitencia (nueva religión bajo el manto de la anterior), aparece en el arte de los franciscanos la tendencia hacia la perspectiva y el colorido, el afán de conquistar el espacio aéreo; y esta tendencia transforma por completo el sentido de la pintura. El cristianismo occidental está con el oriental en la misma relación que el símbolo de la perspectiva con el símbolo del fondo dorado. Y el cisma definitivo se produce casi al mismo tiempo en la iglesia y en el arte. El paisaje empieza a concebirse como fondo de la escena; y simultáneamente las almas religiosas comienzan a comprender la infinitud *dinámica* de Dios. Y cuando los fondos dorados desaparecen de los cuadros religiosos, desaparecen también de los concilios occidentales aquellos problemas ontológicos, mágicos, acerca de la divinidad, aquellos problemas que conmovieran, con honda pasión, todos los concilios orientales, el de Nicea, el de Éfeso, el de Calcedonia.

10

Los venecianos son los que han descubierto la técnica de la *pincelada visible*, introduciéndola en la pintura al óleo como motivo musical, creador de espaciosidades. Los maestros florentinos conservaron la manera «antigua», aunque poniéndola al servicio del sentimiento gótico, aquella manera que consistía en pulir las transiciones, en crear superficies cromáticas puras, bien delimitadas, inmóviles. Los cuadros florentinos tienen algo de permanente, de *estático*, en oposición clara y consciente a la movilidad típica de los medios expresivos que el arte gótico traía de allende los Alpes. La pincelada del siglo xv es una negación del pasado y del futuro. El sentido *histórico* aparece en la pintura cuando la labor del pincel se hace continuamente visible y se conserva, por decirlo así, en perpetuo trance de realización; en la obra del pintor se desea ver no solo algo que ha *llegado a ser*, sino también algo que *está siendo*. Esto precisamente es lo que el Renacimiento había querido evitar. Unos paños del Perugino no nos dicen nada de su nacimiento artístico; están *terminados*, dados, absolutamente presentes. En cambio, las pinceladas sueltas, que por primera vez aparecen en las obras de la vejez del Tiziano, como un lenguaje de formas perfectamente nuevo, son los acentos de un temperamento personal, acentos tan característicos como los colores orquestales de Monteverdi, un flujo y reflujo melódico comparable al de los madrigales venecianos de la misma época, unas rayas y manchas que se suceden sin transición, se cruzan, se tapan, se confunden, dando al elemento cromático una movilidad infinita. El análisis

geométrico contemporáneo de esta pintura representa también los objetos produciéndose, no producidos. Cada uno de esos cuadros tiene una historia y no la oculta. Ante ellos siente el hombre fáustico que su alma realiza una evolución. Ante los grandes paisajes de los maestros barrocos es lícito pronunciar la palabra «histórico», para percibir en esos paisajes un sentido que permanece extraño por completo a las estatuas áticas. En la melodía de esas pinceladas inquietas e infinitas reside el eterno devenir, el tiempo progrediente, el sino dinámico de los mundos. Se suele oponer en el estilo de la pintura el color y el dibujo. Desde este punto de vista, esa oposición significa la oposición entre la forma histórica y la forma ahistórica, entre la afirmación y la negación del desarrollo interno, entre la eternidad y el momento. La obra de arte «antigua» es un suceso; la occidental es una hazaña. Aquella es el símbolo de la hora puntiforme; esta es un transcurrir orgánico. La fisonomía de la pincelada es un ornamento *puramente musical*, completamente nuevo, infinitamente rico y personal, desconocido de todas las demás culturas. Al *allegro feroce* de Franz Hals puede oponerse el *andante con moto* de Van Dyck; a las tonalidades en bemol de Guercino, los sostenidos de Velázquez. Desde ahora, el concepto de *tempo* forma parte de la pintura y nos recuerda que este arte es el arte de un alma que, contrariamente al alma antigua, no olvida nada, no quiere olvidar nada de lo que ha sido una vez. La trama aérea de las pinceladas volatiliza al mismo tiempo las superficies sensibles de las cosas. Los contornos se desvanecen en el claroscuro. Es preciso que el espectador mire el cuadro desde lejos para que esos valores de espacio cromáticos le produzcan impresiones corpóreas. El aire, saturado de colores inquietos, es el que engendra siempre las cosas.

Y a partir de ahora aparece en la pintura occidental un símbolo de importancia suprema, ese color denominado «pardo de taller», que poco a poco va esfumando la realidad de todos los demás colores. Los viejos florentinos no lo conocían, ni tampoco los primeros maestros holandeses y renanos. Pacher, Durero, Holbein, aunque apasionados por la profundidad del espacio, no lo empleaban todavía. La época de su triunfo es el final del siglo XVI. El pardo de taller no oculta su procedencia de aquel verde «infinitesimal» con que están hechos los fondos de Leonardo, Schongauer y Grünewald; pero tiene un poder sobre las cosas, incomparablemente mayor. Él es el que da al espacio la victoria definitiva sobre la materia, superando también los recursos primitivos de la perspectiva lineal, con su carácter renacentista, que se advierte en el empleo de motivos arquitectónicos. El pardo de taller mantiene continuamente con la técnica impresionista de la pincelada visible una relación enigmática. Este color y esta técnica son los dos elementos que volatilizan la existencia palpable del mundo sensible —del mundo del instante y del primer plano— y la transforman definitivamente en apariencia atmosférica. La línea desaparece del cuadro colorista. El fondo dorado del alma mágica había soñado con una potencia misteriosa que en esta cueva del universo domina y quiebra a su sabor las leyes del mundo corpóreo. El pardo de estas pinturas descubre, en cambio, a la

mirada, en infinitud pura, saturada de forma. En la evolución del estilo occidental, su descubrimiento señala una altura máxima. *Por oposición al verde precedente, el pardo de taller tiene algo de protestante*. Es una anticipación del panteísmo septentrional, de ese panteísmo del siglo XVIII que navega por las regiones de lo ilimitado y que tan bien expresan los versos de los arcángeles en el prólogo del *Fausto* de Goethe. La atmósfera del rey Lear y de Macbeth es muy parecida a la suya. La música instrumental de esta época se afana igualmente por hallar armonías cada vez más ricas (De Rore y Lucas Marenzio) y por estructurar el cuerpo sonoro de los instrumentos de cuerda y de viento, afán que corresponde exactamente a la nueva tendencia de la pintura, que quiere crear un *cromatismo pictórico*, partiendo de los colores puros, mediante un sinnúmero de matices parduscos y el contraste entre las pinceladas yuxtapuestas. Estas dos artes, la pintura y la música, extienden por sus mundos de colores y de sonidos —sonidos cromáticos y colores sonoros— una atmósfera de purísima espacialidad, una atmósfera que envuelve, no al hombre como figura y cuerpo, sino al alma desnuda, una atmósfera que es símbolo del alma misma. Estas dos artes llegan a una interioridad tal, que en las obras más profundas de Rembrandt y de Beethoven no hay misterio que no esté descubierto. Esa interioridad justamente es la que el hombre apolíneo quiso *eliminar* con su arte rigurosamente somático.

Los viejos colores del primer plano, el amarillo y el rojo —las tonalidades «antiguas»—, se emplean cada vez menos a partir de ahora, y siempre en contraste deliberado con las lejanías y las profundidades, para acentuarlas y sublimarlas (sobre todo en Rembrandt y en Vermeer). Ese pardo atmosférico, extraño por completo al Renacimiento, es el color más irreal que existe. Es el único «color fundamental» *que no se da en el arco iris*. Hay luz blanca, luz amarilla, luz verde, luz roja, luz azul de la más perfecta pureza. Pero una luz parda que sea pura es cosa que excede a las posibilidades de nuestra naturaleza. Todas esas tonalidades de matiz pardo verdoso, plateado, pardo húmedo, dorado, que aparecen en el Giorgione en suntuosas variedades, que los grandes holandeses emplean cada vez con más audacia y que al fin se pierden al terminar el siglo XVIII, despojan a la naturaleza de su realidad palpable. Hay en esto como una confesión religiosa. Se perciben próximos los espíritus de Port-Royal y de Leibniz. Constable, que es el fundador de una pintura *civilizada*, manifiesta ya una voluntad artística diferente, una voluntad que busca su expresión. Ese mismo pardo que había aprendido de los holandeses y que significaba entonces el sino, Dios, el sentido de la vida, significa en él algo muy distinto, mero romanticismo, sensibilidad, añoranza de algo desaparecido, recuerdos del gran pasado de la pintura moribunda. Los últimos maestros alemanes —Lessing, Marées, Spitzweg, Diez, Leibl^[31]—, cuyo arte retardatario es un trozo de romanticismo, una retrospección, un eco, conservaron esa tonalidad parda como exquisita herencia del pasado y reaccionaron contra las tendencias conscientes de su generación —la pintura al aire libre, pintura sin alma que mata las almas, pintura de una generación

haeckeliana— porque no pudieron abandonar interiormente esa última característica del gran estilo. Todavía no se ha comprendido bien esa lucha entre el pardo de Rembrandt, de la escuela vieja, y el aire libre de la nueva escuela. Esa lucha significa en realidad la reacción desesperada del alma frente a los avances del intelecto, de la cultura frente a la civilización; es la oposición entre un arte lleno de necesidad simbólica y una industria artística, que se cultiva en las grandes urbes en forma de arquitectura, pintura, escultura o poesía. Desde este punto de vista se siente bien lo que significa ese color pardo, con el cual expira todo un arte.

Los más profundos de entre los grandes maestros son los que mejor han comprendido ese color; sobre todo Rembrandt. Las misteriosas tonalidades pardas de sus mejores obras son hijas legítimas de las vidrieras góticas, de los crepúsculos que envuelven las altas bóvedas catedralicias. Ese color saturado de oro que vemos en los grandes venecianos —Tiziano, Veronés, Palma, Giorgione— nos recuerdan constantemente el viejo arte, ya muerto, de las vidrieras septentrionales, arte que esos pintores habían olvidado casi por completo. El Renacimiento, con su predilección por los colores corpóreos, es, en este sentido, también un simple episodio, un resultado de tendencias superficiales, hartos conscientes; no el producto de los afanes inconscientes, profundamente fáusticos del alma occidental. En este brillante pardo dorado de la pintura veneciana se dan la mano el gótico y el barroco, el arte de aquellas vidrieras primitivas y la música sombría de Beethoven; es el momento en que los holandeses Willaert y De Rore, con Gabrielli el Viejo, inauguran en la escuela de Venecia el estilo barroco de la música colorista.

El color pardo se ha convertido ahora en el color propio del *alma*, de un alma templada históricamente. Creo que Nietzsche ha hablado una vez de la música parda de Bizet. Pero el calificativo cuadra mejor a la música que Beethoven compuso para los instrumentos de cuerda^[32], y últimamente a la orquesta de Bruckner, que a veces llena el espacio de tonalidades pardas y doradas. Todos los demás colores quedan reducidos a una función adjetiva: el amarillo claro y el cinabrio de Vermeer, que, con insistencia verdaderamente metafísica, penetran en el espacio como si vinieran de otro mundo, o las luces amarilloverdosas y rojas de Rembrandt, que parecen casi estar jugueteando con el simbolismo del espacio. En Rubens, artista brillante, pero pobre pensador, el pardo casi carece de idea; es una sombra de color. (El verde azulado, el color «católico», le disputa al pardo la preeminencia en Rubens y en Watteau.) Bien se ve aquí cómo uno y el mismo medio artístico puede tener el valor de un símbolo si es empleado por un hombre profundo, y entonces crea la inaudita trascendencia de los paisajes de Rembrandt; y, en cambio, para otros grandes maestros puede ser simplemente un recurso técnico. Así, como ya hemos observado, resulta patente que la «forma» artísticotécnica, si se piensa por oposición a un «contenido», no tiene la menor relación con la forma verdadera de las grandes obras.

He dicho que el color pardo es un color histórico. Convierte la atmósfera del espacio plástico en un signo de la dirección, del *futuro*. Su voz apaga, en la

representación, el lenguaje de lo momentáneo. Pero el mismo sentido puede dársele igualmente a los restantes colores de la lejanía, y así llegamos a una amplificación muy extraña del simbolismo occidental. Los helenos habían preferido últimamente para sus estatuas el bronce dorado al mármol policromado; porque el resplandor del bronce bajo el cielo azul expresaba mejor la idea de que todo lo corpóreo es singular y único^[33]. Pero el Renacimiento desenterró esas estatuas, cubiertas de una pátina secular negra y verde, y, lleno de respeto y añoranza, saboreó largamente esta impresión histórica. Desde entonces nuestro sentimiento de la forma ha santificado ese negro y ese verde «remotos»; y hoy, para que el bronce produzca impresión sobre *nuestra* pupila, es indispensable la pátina, como para corroborar maliciosamente el hecho de que ese género artístico ya no nos interesa por sí mismo. ¿Qué significa para nosotros una cúpula, una figura de bronce, sin esa pátina que en vez de brillo inmediato nos ofrece una tonalidad de antaño y de allá? ¿No hemos llegado incluso al extremo de producir artificialmente la pátina?

Pero esa elevación del moho a la categoría de un medio artístico, con significación propia, encierra un sentido todavía más profundo. ¿No hubieran los griegos considerado esa producción artificial de la pátina como una destrucción de la obra artística? Los griegos, por motivos espirituales, rechazaron el color verde de las lejanías espaciales. Mas no solo el color. La pátina es símbolo de lo *transitorio* y, por lo tanto, se halla en relación notable con los símbolos del reloj y del sepelio. Más arriba hemos hablado del afán con que el alma fáustica cultiva las ruinas, los testimonios del remoto pasado. Esta tendencia, que se manifiesta en las colecciones de antigüedades, de manuscritos, de monedas, en las excursiones al foro romano y a Pompeya, en las excavaciones y estudios filológicos, se inicia ya en la época de Petrarca. A un griego no se le hubiera ocurrido jamás preocuparse de las ruinas de Cnosos y Tirinto. Todos conocían la *Ilíada*. A ninguno se le pasó por las mientes la idea de hacer excavaciones en la colina de Troya. En cambio, nosotros, movidos por un profundo respeto a las ruinas mismas, conservamos los acueductos de la Campaña, los sepulcros etruscos, los restos de Luksor y Karnak, los castillos derrumbados a orillas del Rin, el *limes* romano, Hersfeld y Paulinzella. Y los conservamos en el estado ruinoso en que se encuentran; porque un oscuro sentimiento nos advierte que toda restauración haría perder a esas ruinas algo difícil de expresar en palabras, algo definitivamente irrecobrable. En cambio, nada más lejos del hombre antiguo que ese respeto por los testigos ruinosos del antaño y del entonces. Los antiguos apartaban de su vista lo que ya no les hablaba en el lenguaje del presente. Nunca lo viejo se conservó por viejo. Después de la destrucción de Atenas por los persas, los atenienses derribaron la Acrópolis: columnas, estatuas, relieves, sin fijarse en si estaban enteros o no; y la reconstruyeron de nuevo. Esta escombrera es justamente la más rica mina de que disponemos para el arte del siglo VI. Ese acto encaja muy bien en el estilo de una cultura que elevó a la categoría de símbolo la cremación de los cadáveres y no se preocupó jamás de regir su vida cotidiana por un horario preciso. Nosotros, en

cambio, hemos elegido la actitud contraria. El paisaje heroico, en el estilo de Claudio de Lorena, es inimaginable sin ruinas. El parque inglés, con sus emociones atmosféricas, sustituyó hacia 1750 al parque francés; sacrificó las grandiosas perspectivas en aras de la «naturaleza» sensitiva de Addison y Pope e introdujo el motivo de las *ruinas artificiales*, que dan al paisaje una mayor profundidad histórica^[34]. Nunca se ha imaginado nada más extraño. La cultura egipcia restauraba los edificios de la época primitiva; pero nunca se hubiera atrevido a *construir ruinas*, como símbolo del pasado. Lo que nos deleita en la estatua antigua no es propiamente la estatua, sino más bien el *torso*. El torso ha sufrido un sino; llega a nosotros envuelto en cierta atmósfera de lejanía; y la pupila busca gustosa el espacio vacío de los miembros ausentes, para rellenarlo con el compás y el ritmo de unas líneas invisibles. Supongamos que se llegase a completar con acierto una estatua antigua mutilada; esto sería matar el encanto misterioso de las infinitas posibilidades. Y me atrevo a afirmar que si los restos de la escultura antigua pueden a veces aproximarse a nuestra alma, es debido exclusivamente a esa *transposición en musicalidad*. El bronce verdoso, el mármol ennegrecido, los mutilados miembros de una figura, anulan ante nuestra mirada las limitaciones de lugar y tiempo. Todas esas cosas se han llamado *pintorescas* —en cambio, las estatuas «terminadas», los edificios, los parques muy arreglados, no son pintorescos—, y en realidad corresponden a la significación más honda del pardo de taller^[35]; pero, en último término, el calificativo de «pintoresco» se refiere en realidad al espíritu de la música instrumental. Si el *Doríforo* de Policlete estuviese ante nuestra vista en bronce fulgurante, con sus ojos de esmalte y su cabellera de oro, ¿nos produciría la misma impresión que la estatua ennegrecida por los años? El torso de Hércules vaticano, ¿no perdería mucho de la poderosa impresión que hoy nos produce si encontrásemos algún día los miembros que le faltan? Las torres y cúpulas de nuestras viejas ciudades, ¿no perderían su profundo encanto metafísico si las recubriéramos de metal nuevo? La vejez, para nosotros como para los egipcios, lo ennoblece todo; en cambio, para el «antiguo», lo degrada todo.

Por último, hay otro hecho que guarda relación con lo que venimos diciendo. La tragedia occidental, movida por el mismo sentimiento, ha preferido los temas *históricos*; y al decir *históricos* me refiero, no a que los asuntos sean demostradamente reales o posibles —que tal no es el sentido propio de la palabra *histórico*—, sino a que tengan *lejanía*, *pátina*. En efecto, un acontecimiento de contenido puramente momentáneo, sin lejanía en el espacio ni en el tiempo; un hecho trágico, tal como los antiguos concebían los hechos trágicos; un mito intemporal, no puede expresar lo que el alma fáustica ha querido, ha debido expresar. Nosotros tenemos, pues, tragedias del pasado y tragedias del futuro —a estas, que son las que nos presentan el hombre futuro como sujeto del sino, pertenecen en cierto modo *Fausto*, *Peer Gynt*, el *Crepúsculo de los dioses*—; pero no tenemos tragedias del presente, si se prescinde de los dramas sociales del siglo XIX, que carecen de

importancia. Cuando Shakespeare quiere expresar algo de importancia en el presente, elige siempre países extraños, en donde no estuvo nunca, y de preferencia Italia; y los poetas alemanes eligen Inglaterra y Francia. De esta manera queda excluida la *proximidad* en el espacio y en el tiempo, proximidad que el dramático acentuaba aun en el mito.

II

EL DESNUDO Y EL RETRATO

11

Se ha dicho que la cultura «antigua» es una cultura del cuerpo, y la septentrional una cultura del espíritu, no sin la intención tácita de desvalorar la una en provecho de la otra. Harto trivial es, sin duda, esa oposición, de gusto renacentista, entre lo antiguo y lo moderno, lo pagano y lo cristiano, tal como se entiende comúnmente; sin embargo, hubiera podido conducir a resultados decisivos si tras la fórmula se hubiese sabido descubrir el origen.

Si el mundo que circunda al hombre es, en efecto —prescindiendo de lo que además sea—, un macrocosmo que se refiere a un microcosmo, un inmenso conjunto de *símbolos*, entonces el hombre mismo, en tanto que pertenece a la trama de la realidad, en tanto que es una *forma manifestativa*, debe caer bajo el imperio de ese simbolismo. Pero en la impresión que el hombre produce sobre sus semejantes, ¿qué elemento puede aspirar al rango de un símbolo? ¿En dónde se halla compendiada la esencia del hombre y el sentido de su existencia? ¿En dónde se hallan esa esencia y sentido expuestos a la contemplación? La respuesta a todas estas preguntas nos la da el arte.

Pero esa respuesta ha tenido que ser distinta en cada cultura. Cada cultura recibe de la vida una impresión diferente, porque cada una vive de manera diferente. La imagen de lo humano, tanto la imagen metafísica como la ética y la artística, dependen esencialmente de que el individuo se sienta vivir como un cuerpo entre cuerpos o como el centro de un espacio infinito; de que en sus reflexiones conozca la soledad de su yo o su participación sustancial en el consenso universal; de que por el ritmo y curso de su vida afirme o niegue la dirección. En todas estas actitudes se manifiesta el símbolo primario de las grandes culturas. Son sentimientos cósmicos; pero los ideales vitales coinciden perfectamente con ellos. Del ideal antiguo se siguió la aceptación integral de la apariencia sensible; del ideal occidental, en cambio, su no menos apasionada superación. El alma apolínea, euclidiana, puntiforme, sintió el cuerpo empírico, visible, como la expresión perfecta de su modo de ser; el alma fáustica, errante por todas las lejanías, halló esa expresión, no en la persona, no en el *soma*, sino en la *personalidad*, en el *carácter* o como se le quiera llamar. «El alma» era para el griego auténtico, en última instancia, la forma de su cuerpo. Así la definió Aristóteles. «El cuerpo» es para el hombre fáustico el vaso del alma. Así sentía

Goethe.

La consecuencia de todo esto es, empero, que para representar la imagen del hombre, cada cultura elige y construye artes muy diferentes. El sufrimiento de Armida lo expresa Gluck por medio de una melodía que los instrumentos acompañan con su inconsolable y penetrante quejido; en cambio, las esculturas de Pérgamo lo expresan por el lenguaje de todos los músculos. Los retratos helenísticos quieren representar un *tipo* espiritual mediante la estructura de la cabeza. En China, las cabezas de los santos de Ling-yan-si revelan una vida interior *personalísima* por la mirada y el juego de las comisuras labiales.

La tendencia de los antiguos a hacer hablar solamente al cuerpo no proviene de una superabundancia racial. No es la consagración de la sangre —el hombre de la σωφροσύνη no tenía sobrantes que desperdiciar^[36]—; no es, como creía Nietzsche, el goce orgiástico de la energía indomable, de la pasión rebosante. Esto pertenecería más bien a los ideales de la caballería andante germanicocatólica e india. Lo único que le interesa al hombre apolíneo y a su arte es la apoteosis de la *manifestación* corpórea, en el sentido literal de esta palabra: la proporción rítmica del cuerpo y el desarrollo armónico de la musculatura. Esto, empero, *no* es pagano, por oposición a cristiano, sino ático, por oposición a barroco. El hombre del barroco, cristiano o pagano, racionalista o fraile, rechaza ese culto del *soma* tangible, hasta el extremo de caer en la más extraordinaria suciedad, como la que imperaba en la corte de Luis XIV^[37], cuyos trajes, desde la peluca hasta los puños de encaje y los zapatos de bucles, envolvían todo el cuerpo en lazadas ornamentales.

Así, la plástica antigua, cuando hubo logrado cortar toda relación entre la figura y la pared trasera —real o imaginada—; cuando hubo conseguido erigir sobre el pedestal la imagen libre, sin ninguna referencia al contorno, para poderla considerar desde todos los puntos de vista como un cuerpo entre cuerpos, se desenvolvió consecuentemente en el sentido de no representar más que el cuerpo *desnudo*. Y lo que la distingue de todas las demás especies de plástica, en la historia universal de las artes, es *el haber tratado las superficies limitantes del cuerpo con entera fidelidad anatómica*. De esta suerte, quedaba sublimado el principio fundamental del mundo euclidiano. El menor velo hubiese significado una leve contradicción de la apariencia apolínea, una alusión, todo lo indecisa que se quiera, al espacio circundante.

El elemento ornamental, en el sentido *más elevado* de la palabra, reside todo en las proporciones de la construcción^[38] y en el equilibrio de los ejes según el peso y el sostén. El cuerpo, de pie, sentado o yacente, está siempre afirmado en sí mismo y, como el períptero, carece de interior, es decir, de «alma». La columnata exterior que rodea el períptero significa lo mismo que el relieve muscular modelado en todas sus partes: ahí está *todo* el lenguaje de formas que la obra nos habla.

Una razón de carácter puramente metafísico, la necesidad de crearse un símbolo vital de primer orden, fue lo que condujo a los griegos del período posterior a este arte, cuya estrechez ha quedado salvada y encubierta tan solo por la maestría de las

producciones. Porque no es verdad que este lenguaje de las superficies externas sea el más perfecto, el más natural, ni siquiera el más inmediato de que dispone el hombre para su representación. Más bien sucede lo contrario. Si el Renacimiento, con todo el *pathos* de su teoría y la tremenda equivocación acerca de sus propias tendencias, no hubiese violentado nuestro juicio en los momentos mismos en que la plástica se hacía íntimamente extraña a nosotros, hubiéramos advertido hace tiempo cuán excepcional es el estilo ático. A los escultores egipcios y chinos no se les ocurrió nunca hacer de la estructura anatómica exterior la base de la expresión que querían dar a sus obras. Y en las esculturas góticas, por último, nunca interviene para nada el lenguaje de los músculos. Esa hojarasca humana que se ciñe a la trama poderosa de la piedra en un sinfín de estatuas y figuras de relieve —hay más de diez mil en la catedral de Chartres— *no es solamente un ornamento*; desde 1200 sirve ya de expresión para creaciones portentosas, ante las cuales desaparece aún lo más grande de la plástica antigua. Porque esas legiones de seres forman una *unidad trágica*. En ellas el norte, anticipándose a Dante, ha poetizado en un drama universal el sentimiento histórico del alma fáustica, que encuentra su expresión espiritual en el sacramento primario de la penitencia^[39] y, al mismo tiempo, su gran escuela en la confesión. En esta época justamente, Joaquín de Floris, en la soledad de su claustro apúlico, contemplaba la imagen del universo, no como un cosmos, sino como la historia de la salvación, la sucesión de las tres edades del mundo. Esa misma idea es la que representan en Chartres, Reims, Amiens y París la serie de las imágenes que van desde el pecado original hasta el Juicio Final. Cada una de las escenas, cada una de las grandes figuras simbólicas, ocupa su lugar significativo en el sagrado edificio. Cada una de ellas representa su papel en el poema inmenso del mundo. E igualmente cada hombre, cada individuo particular, sentía entonces que el curso de su vida era a modo de un ornamento que formaba parte del plan divino que se desarrolla en la historia de la salvación; y vivía esa conexión personal en las formas de la penitencia y de la confesión. Por eso aquellos cuerpos de piedra no están solamente al servicio de la arquitectura; significan algo más profundo, más único, algo que los sepulcros, a partir de las tumbas regias de Saint-Denis, van expresando con intimidad creciente; hablan de una *personalidad*. Lo que para el hombre antiguo significaba el perfecto modelado de la *superficie* corpórea —que este es el sentido último de todo el prurito anatómico de los artistas griegos: agotar la esencia de la manifestación viviente, figurando, modelando sus planos límites—, eso mismo significa para el hombre fáustico el *retrato*. Y se comprende bien; porque, en efecto, el retrato es la expresión más característica de su sentimiento vital, la única que lo agota. La manera griega de tratar el desnudo constituye la gran excepción; y solo en el caso de Grecia ha conseguido elevarse a la categoría de un arte de primer orden^[40].

¡Desnudo y retrato! He aquí dos aspectos del hombre, que nadie hasta ahora ha sentido como contrapuestos y que, por lo tanto, nadie ha comprendido en toda la profundidad de su manifestación histórico-artística. Y, sin embargo, en la lucha de

esos dos ideales de la forma se manifiesta la total oposición de dos mundos. Allí el porte de la estructura externa es una *realidad esencial* que se ofrece a la contemplación. Aquí la estructura interior del hombre, el alma, es la que nos habla por medio del «rostro»; como el espacio interior de una catedral nos habla por medio de la fachada, verdadero «rostro» del edificio. La mezquita no tiene rostro; por eso la iconoclastia de los musulmes y de los pauliquianos cristianos, que llegó hasta Bizancio en la época de León II, hubo de extirpar toda figura del arte plástico, que en este momento ya tenía asegurado un tesoro de arabescos humanos. En Egipto el rostro de la estatua es como el pilono del templo, algo que se destaca enérgicamente sobre la masa pétreo del cuerpo; así, por ejemplo, en el retrato de Amenemeht III (la esfinge del hicsu de Tanis). En China el rostro es como un paisaje, lleno de arrugas y pequeños detalles que significan algo. Pero para nosotros el retrato es *música*. La mirada, el juego de la boca, el porte de la cabeza, las manos, todo esto es una fuga de sentido delicadísimo, una fuga de varias voces que se desprende del cuadro y viene a *sonar* a los oídos del espectador inteligente.

Mas para conocer bien lo que el retrato occidental significa, por oposición al egipcio y al chino, hace falta tener en cuenta una profunda transformación que se verifica en los idiomas de Occidente y que desde la época merovingia anuncia ya el nacimiento de un nuevo modo de sentir la vida. La transformación a que me refiero se extiende *por igual* al antiguo alemán y al latín vulgar; pero tanto en uno como en otro alcanza *solo* a las lenguas que se están desarrollando en el paisaje materno de la naciente cultura, es decir, que llega al noruego y al español, pero no al rumano. La citada transformación no puede explicarse por el espíritu de las lenguas y la «influencia» de unas obras sobre otras; es debida exclusivamente al espíritu de los hombres, que elevan el uso de las palabras a la categoría de un símbolo. En lugar de *sum*, que en gótico es *im*, se dice *ich bin, I am, je suis*; en lugar de *fecisti*, se dice *tu habes factum, tu as fait, du habes gitan*; y así sucesivamente *daz wîp, un homme, man hat*. Este fenómeno misterioso^[41] no ha podido explicarse hasta ahora porque las familias lingüísticas se consideraban como seres. Pero cesa el misterio tan pronto como se descubre que la estructura de la frase es el retrato del alma. El alma fáustica comienza ya a imprimir su sello en los estados gramaticales de las más distintas procedencias. Esa aparición del «yo» es la aurora de la idea de la personalidad, que creará más tarde el sacramento de la penitencia y la absolución personal. Ese *ego habeo factum*, esa intercalación del verbo auxiliar (*haber* o *ser*) entre un agente y un acto, en vez del *feci*, que es como un *cuerpo en movimiento*, significa que el mundo de los cuerpos es ahora sustituido por un mundo de funciones entre centros de fuerza, esto es, la estática de la frase por una dinámica gramatical. Ese «yo» y ese «tú» nos descubren el secreto del retrato gótico. Un retrato helénico representa el tipo de una postura; no es un «tú», no es una confesión ante el que lo crea o lo comprende. Nuestros retratos, en cambio, reproducen algo *único*, algo que fue una vez y no torna a ser, la historia de una vida en la expresión de un instante, un centro cósmico para

quien lo demás es *su mundo*, como el «yo» es el centro dinámico de la frase fáustica.

Hemos visto ya que la experiencia íntima *de la extensión* toma su origen de la *dirección viva*, del *tiempo*, del *sino*. La realidad integral del cuerpo desnudo y libre cercena la experiencia íntima de la profundidad; en cambio, la «mirada» de un retrato la lanza en las regiones infinitas de lo suprasensible. Por eso la plástica antigua es un arte de las cosas próximas, palpables, intemporales, y prefiere los motivos que expresan la breve, brevísima quietud entre dos movimientos: el último instante *que antecede* al lanzamiento del disco, el primer momento *que sigue* al vuelo de la Victoria, de Peonio, cuando el impulso del cuerpo ha terminado ya y los paños flotantes no han caído aún, actitud que está tan lejos de la duración como de la dirección y que parece suspensa entre el pasado y el futuro. El *veni, vidi, vici* «es» una actitud semejante. En cambio, las formas «yo vine», «yo vi», «yo vencí» expresan un *devenir* en la estructura misma de la frase.

La experiencia íntima de la profundidad es un producirse que da lugar a un producto. Significa el tiempo y suscita el espacio. Es a la vez cósmica e histórica. La dirección viva va hacia *el horizonte como hacia el futuro*. En el futuro sueña ya la Virgen de la puerta de Santa Ana, de Notre-Dame (1230), y más tarde la *Virgen con los guisantes en flor*, del maestro Wilhelm (1400). Sobre el sino medita, mucho antes que el *Moisés* de Miguel Ángel, el *Moisés* de Klaus Sluter en el pozo de Dijon (1390); y las *Sibilas* de Giovanni Pisano en el púlpito de Pistoia (1300) son muy anteriores a las de la capilla Sixtina. Por último, las figuras de los sepulcros góticos descansan de un largo sino mientras que, por el contrario, las estelas funerarias de los cementerios áticos representan escenas graves y juguetonas, pero siempre *intemporales*^[42]. El retrato occidental, desde 1200 en que nace de la piedra, hasta el siglo XVII, en que se convierte en pura música, es infinito en *todos* los sentidos. Enfoca al hombre no solo como centro del universo natural, cuyas manifestaciones perceptibles reciben de él su forma y su sentido, sino principalmente como centro del universo histórico. La estatua antigua es un pedazo de naturaleza presente, y nada más. La poesía antigua es una escultura de palabras. Por eso a nosotros nos produce la impresión de que los griegos se entregaban pura y simplemente a la naturaleza. Nunca conseguiremos borrar de nuestra alma la sensación de que el estilo gótico, comparado con el griego, es *innatural*, es decir, *más* que «naturaleza». Pero no nos confesamos a nosotros mismos que, en último término, eso significa que percibimos en los griegos un defecto. El lenguaje de las formas occidentales es más rico. El retrato pertenece a la naturaleza y a la historia. Un sepulcro de esos grandes maestros holandeses que trabajan desde 1260 en las tumbas regias de Saint-Denis; un retrato de Holbein, Tiziano, Rembrandt o Goya, es una *biografía*; un autorretrato es una *confesión histórica*. Confesarse no significa declararse autor de un acto, sino descubrir al juez la *historia* interna de ese acto. El acto es público; pero sus raíces son las que constituyen el secreto personal. Cuando el protestante y el librepensador se pronuncian en contra de la confesión auricular, no se dan cuenta de que lo que

rechazan no es la idea, sino solamente su manifestación externa. No consienten en confesarse con el sacerdote; pero, en cambio, se confiesan consigo mismos, con el amigo o con la multitud. Toda la poesía del norte es un arte de confesiones en voz alta; y lo mismo el retrato de Rembrandt y la música de Beethoven. Lo que Rafael, Calderón y Haydn confesaban a sus confesores, lo han vertido en el idioma de sus obras. Y el que tenga que callarse, porque le vede hablar su impotencia para dominar la grandeza de esa forma, ese está perdido, como Hölderlin. El hombre occidental vive con plena *conciencia* del devenir, con la vista puesta en el pasado y en el futuro. El griego, en cambio, lleva una vida puntiforme, ahistórica, somática. Ningún griego hubiera sido capaz de verdadera autocrítica. Y esto también se expresa en el tipo de la estatua desnuda, reproducción perfectamente *ahistórica* de un hombre. El autorretrato es el correlato exacto de la autobiografía, a la manera de *Werther* y *Tasso*; y ambas especies artísticas son por completo extrañas al alma antigua. Nada hay más impersonal que el arte griego, y no es posible ni imaginar siquiera a Escopas o a Praxíteles haciéndose un autorretrato.

Estudiemos a Fidias, a Policleto, a cualquier maestro de los posteriores a las guerras médicas. Veremos que la bóveda frontal, los labios, la nariz, las órbitas ciegas de los ojos, todo es expresión de una vitalidad impersonal, vegetativa, *inánime*. ¿Hubiera podido este lenguaje de formas expresar ni aun siquiera aludir a un hecho de la vida interior? No ha habido nunca un arte más exclusivamente limitado a las superficies visibles de los cuerpos. En Miguel Ángel, a pesar de su pasión por la anatomía, la apariencia corporal es siempre expresiva del trabajo que rinden los huesos, los tendones, los órganos del *interior*; la vida se transparenta *bajo* la piel, aun sin que el escultor lo haya deseado. Las creaciones de Miguel Ángel constituyen una fisiognómica, no un sistema de la musculatura. Pero esto significa justamente que para Miguel Ángel el punto de partida del sentimiento de la forma no es el cuerpo material, es el sino personal. Más psicología —y menos «naturaleza»— hay en el brazo de uno de sus esclavos que en la cabeza del *Hermes* de Praxíteles. En el *Discóbolo* de Mirón, la forma exterior existe por sí misma, sin la menor referencia a los órganos interiores, y no digamos al «alma». Si comparamos con las mejores obras de esta época las viejas estatuas egipcias, por ejemplo, la del alcalde aldeano o la del rey Fiops, o por otra parte, el *David* de Donatello, comprendemos lo que quiere decir eso de no reconocer en el cuerpo más que los límites materiales. Los griegos evitan cuidadosamente todo cuanto pueda dar a la cabeza la expresión de algo interno y espiritual. Bien se advierte en las estatuas de Mirón. Si nos fijamos bien, veremos que, consideradas desde el punto de vista de nuestro sentimiento cósmico, opuesto al antiguo, las mejores cabezas de la mejor época del arte griego nos parecerán, al cabo de un rato de contemplación, estúpidas y romas. Es porque les falta justamente el elemento biográfico, el sino. No en vano regía en esta época la prohibición de ofrendar estatuas icónicas. Las estatuas de los vencedores en los juegos olímpicos representaban una actitud de lucha. Hasta Lisipo no hay una sola cabeza de carácter.

Todas son máscaras. Considérese el conjunto de la figura y se verá con qué maestría ha procurado el artista no dar la impresión de que la cabeza sea la parte preferente del cuerpo. Por eso son tan pequeñas estas cabezas, tan insignificantes en la postura, tan poco trabajadas en el modelado. Siempre están tratadas como una parte del cuerpo, como el brazo y el muslo; nunca como el asiento y símbolo de un yo.

Por último, esa impresión de femineidad y aun de afeminamiento que producen muchas de estas cabezas del siglo v y más aún las del siglo iv^[43], es, si bien se mira, el resultado, desde luego involuntario, de ese afán por evitar toda característica personal. Quizá sea lícito afirmar, en conclusión, que el tipo ideal del rostro, en este arte —tipo que de seguro no era el del pueblo griego, como lo demuestran al punto los retratos naturalistas posteriores—, se produjo sumando simples negaciones de los caracteres individuales e históricos, esto es, limitando la plástica del rostro a los elementos puramente euclidianos.

El retrato de la gran época barroca —compuesto con todos los recursos del contrapunto pictórico, que hemos estudiado ya como elementos productores de lejanías espaciales históricas, envuelto en una atmósfera saturada de tonos pardos, sometido a la perspectiva, hecho de pinceladas fugaces, de matices y luces temblorosos— trata el cuerpo como algo que en sí mismo es irreal, como envoltura expresiva de un yo que domina el espacio. (La técnica de la pintura al fresco es euclidiana e incapaz por completo de resolver semejante problema). Todo el cuadro se reduce a un solo tema: el alma. Obsérvese la manera como Rembrandt (por ejemplo, en el aguafuerte del burgomaestre Six, o en el retrato del arquitecto, de Cassel) y últimamente Marées y Leibl (en el retrato de la señora Gedon), pintan las manos y la frente, espiritualizándolas hasta volatilizar la materia, con un lirismo de visionario; y compárese con las manos y la frente de un Apolo o de un Poseidón de la época de Pericles.

El arte gótico sintió profunda y certeramente su misión estética al cubrir el cuerpo de vestiduras. Lo hizo, no por causa del cuerpo, sino para desenvolver en la ornamentación de los paños un lenguaje de formas, en consonancia con el lenguaje de las cabezas y de las manos, como una fuga de la vida. No de otro modo se combinan las voces en el contrapunto, o el *basso continuo* y las notas altas de la orquesta, en el barroco. En Rembrandt es siempre el traje de una melodía del bajo sobre la cual se destacan los motivos de la cabeza.

Las viejas estatuas egipcias, como las figuras vestidas del arte gótico, niegan también el valor propio del cuerpo. Pero las figuras góticas lo niegan mediante los vestidos, que están tratados en sentido ornamental, y cuya fisonomía vigoriza el lenguaje del rostro y de las manos. En cambio, las estatuas egipcias lo niegan reduciendo el cuerpo —como la pirámide y el obelisco— a un esquema matemático y circunscribiendo lo personal a la cabeza, con una concepción tan grandiosa que, al menos en la escultura, no ha sido nunca alcanzada por nadie. Los pliegues del ropaje en la estatua ateniense quieren manifestar el sentido del cuerpo; en la escultura del

norte, por el contrario, anularlo. El vestido, en el arte griego, se transforma en cuerpo; en cambio, en el arte fáustico se convierte en música. He aquí la oposición profunda que en las obras del Alto Renacimiento provoca una lucha sorda entre el ideal consciente del artista y el ideal que inconscientemente se manifiesta en él. El primero, el ideal antigótico, permanece muchas veces en las regiones superficiales, mientras que el segundo, el que conduce del goticismo al barroquismo, arraiga siempre en las profundidades.

12

Vamos a resumir ahora la oposición entre el ideal humano de la cultura fáustica y el de la cultura apolínea. El desnudo y el retrato están entre sí en la misma relación que el cuerpo y el espacio, el instante y la historia, lo superficial y lo profundo, el número euclidiano y el número analítico, la medida y la relación. La estatua arraiga en la tierra. La música —y el retrato occidental es música, es alma tejida de coloridos sonoros— atraviesa el espacio ilimitado. La pintura al fresco está adherida al muro, hecha con el muro. La pintura al óleo, el cuadro, está libre de limitaciones locales. El idioma de las formas apolíneas es la manifestación de algo ya producido. El idioma de las formas fáusticas es ante todo la manifestación de un producirse.

Por eso el arte occidental cuenta entre sus mejores y más íntimas creaciones retratos de niños y cuadros de familia. Pero a la plástica ateniense estos motivos le estaban vedados; y si en la época helenística aparece el motivo juguetón del *putto* no es porque represente un sentimiento del devenir, sino porque representa algo *distinto* de lo común. El niño enlaza el pasado con el futuro. En todo arte de la figura humana que aspire a tener significación simbólica, el niño caracteriza la duración en la transición de las cosas, la infinitud de la vida. Pero la vida antigua se agotaba en la plenitud del momento y los hombres antiguos cerraban los ojos a las lejanías del tiempo. El antiguo solo pensaba en los hombres de su misma sangre que veía a su lado, no en las generaciones venideras. Por eso nunca ha habido un arte que haya evitado tan resueltamente como el griego la representación profunda de los niños. Recordemos la multitud de tipos infantiles que se han producido desde el gótico incipiente hasta el rococó moribundo, incluso en la época del Renacimiento. En cambio, en la Antigüedad no se encuentra hasta después de Alejandro una sola obra importante que represente deliberadamente junto al cuerpo ya desarrollado del hombre o de la mujer, el cuerpo del niño, cuya existencia se halla todavía en el futuro.

En la *idea de maternidad* se comprende el devenir infinito. La mujer madre es el tiempo, es el sino. Así como el acto místico de sentir la profundidad es el que convierte la sensación en extensión y, por lo tanto, en mundo, así la maternidad

produce el cuerpo humano como miembro singular de ese mundo en el que el hombre desde que nace tiene un sino. Todos los símbolos del tiempo y de la lejanía son también símbolos de la maternidad. La *solicitud* es el sentimiento primigenio que mira hacia el futuro; y toda solicitud es maternal. Se refleja en las formas y en las ideas de la familia y del Estado, como también en el principio de la *herencia*, que es el fundamento de una y otro. Cabe afirmar o negar la solicitud; los hombres pueden vivir preocupados o despreocupados del futuro. Y cabe también concebir el tiempo bajo el signo de la eternidad o bajo el signo del momento presente; empleando, por lo tanto, los recursos todos del arte para dar forma sensible, cual símbolo de la vida en el espacio, bien al espectáculo de la generación y alumbramiento, bien al de la maternidad con el niño prendido del pecho. Los antiguos y los indios adoptaron el primero de estos símbolos; los egipcios y los occidentales, el segundo^[44]. El falo y el lingam tienen el carácter de la pura presencia y actualidad, sin relaciones; algo de este carácter posee igualmente la forma de la columna dórica y de la estatua ática. La madre lactante, en cambio, alude al futuro. Pero el arte antiguo no conoce este tema; y puede incluso decirse que el estilo de Fidias es incompatible con él. Aquí se siente que la forma artística antigua contradice y anula el sentido del motivo maternal.

En el arte religioso de Occidente no ha habido, empero, tema más sublime que el de la madre con el niño. El gótico incipiente convierte la María de Theotokos de los mosaicos bizantinos en Máter Dolorosa, en Madre de Dios, en Madre por antonomasia. En el mito germánico aparece la madre —sin duda no antes de la época carolingia— bajo las figuras de Friga y Frau Hölle^[45]. El mismo sentimiento reaparece en bellas expresiones de los *minnesänger*, como Frau Sonne^[46], Frau Welt^[47], Frau Minne^[48]. Una emoción maternal, solícita, resignada, se cierne sobre el mundo de la humanidad gótica; y cuando el cristianismo germanocatólico llega a la plena conciencia de sí mismo, con la concepción definitiva de los sacramentos y, *simultáneamente*, del estilo gótico, *no* sitúa en el centro de su imagen cósmica *al Salvador doliente, sino a la madre que sufre*. En 1250, en la catedral de Reims, magna epopeya de piedra, el lugar preferente en medio de la portada principal no lo ocupa ya la imagen de Cristo, como en París y en Amiens, sino la Virgen madre. Y en esta misma época, la escuela toscana de Arezzo y Siena —Guido de Siena— comienza a insinuar en el tipo bizantino de la Theotokos la expresión del amor maternal. Vienen luego las Madonas rafaelescas, que sirven de tránsito al tipo barroco, a esa mezcla de la amada con la madre que hallamos en Ofelia y Margarita, cuyo secreto se descubre en la transfiguración, al final del segundo *Fausto*, en la fusión con la María gótica.

La imaginación helénica, en cambio, creó diosas que fueron, o Amazonas como Atenea, o heteras como Afrodita. Tal es, en efecto, el tipo antiguo de la femineidad perfecta, que arraiga en el sentimiento fundamental de una fertilidad vegetativa. Aquí también la voz *soma* —cuerpo— expresa íntegramente el sentido de esta manifestación. Pensemos en la obra maestra de este género, los tres poderosos

cuerpos de mujer en el frontón oriental del Partenón y comparémoslos con la imagen más sublime de la madre, la Madona de la Sixtina, por Rafael. En esta no hay ya nada corpóreo; es toda ella lejanía y espacio. La Elena de la *Ilíada*, comparada con Crimilda, *maternal* compañera de Sigfredo, es una hetera; Antígona y Clitemnestra son amazonas. El mismo Esquilo, en la tragedia de su Clitemnestra, pasa en silencio la tragedia de la madre. La figura de Medea es enteramente la *inversión* mítica del tipo fáustico de la Máter Dolorosa; no vive para el futuro, no vive para sus hijos; con el amado, símbolo de la vida como puro presente, desaparece todo para ella. Crimilda venga a sus hijos nonatos; le han matado su futura maternidad, y de eso se venga. En cambio, Medea venga una felicidad pretérita. Cuando la plástica antigua —que es un arte posterior, pues la época órfica^[49] *contemplaba* los dioses, pero no los *veía*— dio el paso decisivo hacia la representación mundana de las divinidades^[50], creó una figura ideal de la mujer antigua que, como la Afrodita de Cnido, es simplemente un cuerpo hermoso; no un carácter, no un yo, sino un trozo de naturaleza. Por eso Praxíteles osó al fin representar una diosa completamente desnuda.

Esta novedad fue duramente censurada, porque se sentía en ella un signo de la decadencia del sentimiento cósmico antiguo. Es cierto que correspondía al simbolismo erótico; pero, en cambio, era contraria a la dignidad de la vieja religión griega. Mas en esta época es justamente cuando empieza a desarrollarse un arte del retrato, al amparo de una forma nueva, recién descubierta y que desde entonces no ha sido jamás olvidada: *el busto*. También en este punto la investigación sobre historia del arte ha cometido el error de considerar que estos son *los comienzos del retrato* en general. En realidad, un rostro gótico manifiesta el sino de un individuo, y un rostro egipcio, a pesar del esquematismo de la figura, ostenta los rasgos reconocibles de una persona determinada, porque solo así puede servir de morada al alma superior del muerto, al *ka*. En cambio, en Grecia se trata de cierta afición a las *figuras de carácter*, como en la comedia ática de la misma época, en la que aparecen solo *tipos* de hombres y de situaciones, a los que se les da un nombre. El «retrato» no se caracteriza por los rasgos personales, sino solo por el nombre que lleva escrito debajo. Es esta una costumbre general entre los niños y los hombres primitivos, costumbre que guarda una estrecha relación con la magia del nombre. El nombre pone en el objeto un poco de la esencia del nombrado, y cada espectador la percibe a su vez. Así debieron de ser las estatuas de los tiranocidas en Atenas, las estatuas —etruscas— de los reyes en el Capitolio y las imágenes icónicas de los vencedores en Olimpia; no «parecidas», sino nombradas, intituladas. Luego hay que añadir la afición al género y el afán industrial de una época que produjo la columna corintia. Se elaboraron en mármol los tipos que aparecen en el teatro de la vida, el ἥθος, que erróneamente solemos traducir por carácter, siendo así que más bien se trata de modos y costumbres de la actitud pública; *el general grave*, *el poeta trágico*, *el orador consumido por la pasión*, *el filósofo ensimismado*. Así es como hay que comprender los famosos retratos de la época helenística, a los cuales falsamente se atribuye la

expresión de una vida profunda espiritual. Poco importa que la obra lleve el nombre de un personaje fallecido hace mucho tiempo —la estatua de Sófocles es de 340— o el de un contemporáneo, que vive aún, como el Pericles de Cresilas. Hasta después del año 400 no llegó Demetrio de Alopecuro a acentuar las características individuales en la *estructura externa* de un hombre; y Plinio cuenta que su contemporáneo Lisístrato, hermano de Lisipo, hacía los retratos vaciando en yeso el rostro del modelo y corrigiendo levemente luego el vaciado. Entre estos retratos y el arte de Rembrandt no hay la menor relación. Falta aquí *el alma*. El brillante verismo de los bustos romanos se ha confundido con la hondura fisiognómica. Lo que eleva a las obras de superior rango sobre estos trabajos de obrero y de virtuoso es justamente lo opuesto a la voluntad artística de Marées o de Leibl. Lo significativo no resulta de la obra, sino que se imprime a la obra desde fuera. Un ejemplo de ello es la estatua de Demóstenes, cuyo autor quizá haya visto realmente al gran orador. Las particularidades externas del cuerpo están muy acentuadas, acaso exageradas —a esto se le llamaba entonces naturalismo—; pero sobre esta base primera se ha impreso luego el tipo característico del «orador serio», tal como nos lo presentan los retratos de Esquines y de Lisias en Nápoles, retratos que reproducen el mismo tipo, aunque injerto en una «base» distinta. Estas estatuas tienen la verdad de la vida, pero a la manera antigua, esto es, una verdad típica e impersonal. Nosotros hemos visto esas obras con *nuestros* ojos, y por eso es por lo que las hemos comprendido mal, interpretándolas a nuestro modo.

13

En la pintura al óleo, desde el final del Renacimiento, puede medirse la profundidad de un artista por el valor de sus retratos. Esta regla no sufre apenas excepciones. Todas las figuras del cuadro, aisladas o en grupos, escenas y masas^[51], son retratos por su sentimiento fisiognómico fundamental, aunque la intención del pintor no haya sido esa. Para el artista no cabe en esto elección. Nada hay más instructivo que ver el desnudo mismo transformarse en estudio de retrato, entre las manos de un artista verdaderamente fáustico^[52]. Tomemos dos maestros alemanes, como Lucas Cranach y Tilmann Riemenschneider, que permanecieron intactos de toda teoría y trabajaron con entera ingenuidad, en lo cual se contraponen a Durero, cuya tendencia a las sutilezas estéticas hizo de él una víctima fácil de extrañas influencias. En sus desnudos —rarísimos— muestran una total incapacidad de poner la expresión de sus creaciones en la corporeidad inmediata y presente, en las superficies limitantes. El sentido de la forma humana, y, por lo tanto, el de toda la obra, se condensa con regularidad en la cabeza; es totalmente fisiognómico y no anatómico. Y otro tanto puede decirse de la *Lucrecia* de Durero, a pesar de la

contraria voluntad de este artista, nutrido de estudios italianos. Un desnudo fáustico es una contradicción. Así se explican esas cabezas de carácter sobre malogrados desnudos, como la Niobe de la vieja plástica de las catedrales francesas. Así se explica lo forzado, lo vacilante y extraño de esos ensayos que representan a las claras un sacrificio en aras del ideal grecorromano, sacrificio ofrendado solo por el intelecto artístico, no por el alma. A partir de Leonardo no hay en toda la pintura una obra significativa o característica cuyo sentido tenga por base la realidad euclidiana de un cuerpo desnudo. Y el que cite a Rubens, parangonando el dinamismo desenfrenado de sus robustos cuerpos con el arte de Praxíteles y aun de Escopas, es que no comprende la pintura del maestro flamenco. Justamente esa suntuosa sensibilidad, tan característica en él, le mantuvo alejado de la *estática* que Signorelli imprime a sus cuerpos. Si hay un artista que en la belleza de los cuerpos desnudos haya sabido poner un máximo de *devenir*, escribiendo la *historia* de su florecimiento y carnación, infundiéndoles el resplandor antihelénico de una infinitud interna, ese es Rubens. Compárense los caballos del Partenón con los de su *Batalla de las amazonas* y se verá cuán profunda es la oposición metafísica en la manera de concebir el mismo elemento. Para Rubens —recordemos una vez más la oposición entre la matemática fáustica y la apolínea—, el cuerpo no es magnitud, sino relación. No la proporción clara de los miembros, sino la abundancia de la vida fluyente; el tránsito de la juventud a la vejez es el motivo que, en su *Juicio final* —cuerpos convertidos en llamas—, se une con la movilidad del espacio cósmico, formando una síntesis absolutamente contraria al sentimiento antiguo, síntesis que, en cierto modo, reaparece en las ninfas de Corot, cuyas figuras están como a punto de deshacerse en manchas de color, en reflejos del espacio infinito. No es esta la inspiración del desnudo antiguo. No confundamos el ideal griego de la forma —una existencia plástica encerrada en sí misma— con el simple virtuosismo en la representación de los bellos cuerpos. Estos desnudos, desde Giorgione hasta Boucher, abundan extraordinariamente; pero no son más que «naturalezas muertas» de la carne, pinturas de género, expresiones de una alegre sensualidad. Consideradas en el aspecto de su valor simbólico, estas obras desmerecen grandemente^[53], muy en oposición al *ethos* elevado de los desnudos antiguos.

Por eso estos excelentes pintores no han llegado a la cumbre de su arte ni en el retrato ni en la representación de hondos espacios por medio del paisaje. Sus tonos pardos y verdes y su perspectiva carecen de «religión», de futuro, de sino. No son maestros más que en el terreno de la forma *elemental*, en cuya relación se agota su arte. El enjambre de estos artistas constituye propiamente la sustancia de la evolución histórica en que se manifiesta un gran *arte*. Pero imaginemos un gran *artista* encumbrado hasta aquella otra forma que comprende en sí el alma entera y el sentido total del universo; entonces, si perteneció a la cultura antigua, habrá tenido *forzosamente* que labrar cuerpos desnudos, y si a la occidental, *no habrá podido* hacerlo. Rembrandt no ha pintado nunca un desnudo, en ese sentido de primer plano;

Leonardo, Tiziano, Velázquez, y entre los modernos, Mengs, Leibl, Marées, Manet, raras veces, y cuando lo han pintado, ha sido siempre en un sentido que yo diría *de paisaje*. El retrato sigue siendo la piedra de toque infalible^[54].

Pero hay maestros como Signorelli, Mantegna, Botticelli y aun Verrocchio, que no pueden medirse por la importancia de sus retratos. El monumento ecuestre del *Can grande* (1330) es retrato en un sentido mucho más elevado que la estatua de Bartolomé Colleoni. Los retratos de Rafael —el mejor, el del papa Julio II, fue creado bajo la influencia del veneciano Sebastián del Piombo— pueden dejarse a un lado al apreciar su obra. Hasta Leonardo no aparecen los retratos importantes. Entre la técnica de la pintura al fresco y la técnica de la pintura de retrato hay una sutil contradicción. El primer gran retrato al óleo es, en realidad, el *Dux Loredano*, por Giovanni Bellini. También en esto se revela el carácter del Renacimiento como una repulsa frente al espíritu fáustico occidental. El episodio de Florencia significa el intento de adoptar como símbolo de lo humano el desnudo, en vez del retrato gótico, no del retrato idealista de la Antigüedad posterior, conocido principalmente por los bustos cesáreos. Si pues, el arte del Renacimiento hubiese sido consecuente con su sentido fundamental, habría eliminado por completo los rasgos fisiognómicos. Pero la fuerte corriente de profundidad que caracteriza la voluntad íntima del arte fáustico bastó para mantener, no solo en las pequeñas ciudades y escuelas de la Italia central, sino hasta en las tendencias inconscientes de los grandes pintores, una tradición ininterrumpida de goticismo. El sentido fisiognómico del goticismo llegó incluso a imponerse sobre el elemento extraño del desnudo meridional. Lo que aquellos pintores del Renacimiento producen no son, propiamente, cuerpos que nos hablen por la estática de sus superficies limitantes, sino *juegos de ademanes* que se propagan por todas las partes del cuerpo y que para los ojos inteligentes hacen las *desnudeces* toscanas profundamente idénticas *a los ropajes góticos*. El cuerpo de estos desnudos no es un límite, sino una envoltura. Las figuras desnudas y quietas de Miguel Ángel en la capilla de Médicis son como rostros que nos hablan de un alma. Pero sobre todo, las cabezas pintadas o modeladas se transforman por sí mismas en retratos, aunque sean cabezas de dioses y de santos. Los retratos de Rossellino, Donatello, Benedetto de Majano, Mino de Fiésole están, por el espíritu, tan próximos a Van Eyck, Memling y los primitivos renanos, que llegan a veces a confundirse con estos. Yo sostengo que no existe en realidad un solo retrato verdaderamente renacentista; ni puede existir, si por retrato renacentista se entiende un rostro en donde esté condensado el sentimiento artístico que separa el patio del Palacio Strozzi de la Loggia dei Lanzi y a Perugino de Cimabue. En la arquitectura era posible una creación antigótica, aunque desprovista de todo espíritu apolíneo. Pero en el retrato no; pues el retrato, por sí mismo, como género, es ya un símbolo fáustico. Miguel Ángel eludió el problema. Perseguidor apasionado de un ideal plástico, hubiera creído descender ocupándose de retratos. Su busto de Bruto no es un retrato, como no lo es tampoco su *Julián de Médicis*; en cambio, el que hizo Botticelli de este mismo

personaje, ese sí es un verdadero retrato, y, por lo tanto, una producción marcadamente gótica. Las cabezas de Miguel Ángel son alegorías en el estilo del barroco incipiente, y solo de modo muy superficial pueden compararse a ciertas obras de la época helenística. Por mucho que se estime el valor del busto de Uzzano por Donatello, acaso la creación más importante de esta época y de este círculo, hay que reconocer que, comparado con los retratos venecianos, apenas si puede tomarse en cuenta.

Conviene advertir también que esta tendencia a sustituir el retrato gótico por el desnudo antiguo —o al menos considerado como antiguo—; esta tendencia a reemplazar una forma profundamente histórica y biográfica por otra del todo ahistórica aparece justamente en un momento en que la facultad introspectiva de confesión artística, en el sentido de Goethe, mengua y decae. El hombre cuya alma es verdaderamente renacentista no sabe de evoluciones espirituales. Vive hacia fuera. En esto consiste la gran ventura del *Quattrocento*. Entre la *Vita nuova* de Dante y los sonetos de Miguel Ángel no se ha producido ninguna confesión poética, ningún autorretrato de alto rango. El artista del Renacimiento y el humanista han sido, en la cultura occidental, los únicos espíritus para quienes la voz «soledad» es una palabra vana. Sus vidas transcurren en luminosidades *cortesanas*. Sienten y perciben públicamente, sin íntima insatisfacción, sin pudor. En cambio, las vidas de los grandes holandeses de la misma época transcurren a la sombra de sus obras. *Por eso no es de extrañar* que el otro símbolo de la lejanía histórica, de la solicitud, de la duración, de la reflexión, el *Estado*, en suma, haya desaparecido igualmente del campo visual renacentista, desde Dante hasta Miguel Ángel. Ved a «Florencia la vacilante», que todos su grandes hijos criticaron con acritud, y cuya incapacidad para producir formas políticas sólidas raya en lo increíble, si se compara con otros Estados de Occidente. Ved asimismo esas otras ciudades en donde el espíritu antigótico —que desde este punto de vista podría llamarse *antidinástico*— desarrolló una actividad vivaz en el arte y en la vida pública. En ninguna de ellas existe un verdadero Estado. Todas ofrecen un espectáculo calamitoso y verdaderamente helénico: Médicis, Sforza, Borgia, Malatesta, repúblicas desenfrenadas. Hubo una ciudad, empero, en donde la plástica no tuvo talleres, en donde la música meridional encontró su albergue más propicio, en donde goticismo y barroquismo se dieron la mano por obra del pintor Giovanni Bellini, una ciudad en la cual el Renacimiento fue objeto de muy efímera afición: Venecia. Pero Venecia tuvo retratos y, con ellos, una diplomacia refinada y una gran voluntad de duración política.

14

El Renacimiento resulta de una oposición. Por eso le falta la profundidad, la

amplitud, la certeza de los instintos creadores. Es la única época que ha sido en la teoría más consecuente que en las obras. Es también la única en donde —contrariamente a lo que sucede en el gótico y en el barroco— la fórmula teórica de la voluntad artística precede y muchas veces excede a la potencia creadora. Pero la forzada sumisión de las artes particulares a una plástica pseudoantigua no podía transformar ni alterar la esencia y raigambre profunda de la producción artística, y lo único que consiguió en realidad fue reducir el número de sus posibilidades internas. Para espíritus de amplitud mediana, el tema del Renacimiento era suficiente y hasta favorable, a causa de la claridad con que se manifiesta; por eso no hay aquí luchas como en el gótico, que acomete con los problemas más grandes e informes, esas luchas que caracterizan las escuelas del Rin y de Holanda. La facilidad, la claridad seductora del Renacimiento provienen, en gran parte, de la destreza con que supo eludir las resistencias profundas, aplicando una regla harto simple. ¡Fatal tendencia para los que nacen en este mundo de las formas toscanas con la intimidad de un Memling y la potencia de un Grünewald! En efecto, no podrán desenvolver sus fuerzas en ese mundo ni por él, sino justamente en contra de él. Propendemos a estimar excesivamente el carácter humano de los pintores renacentistas solo porque no descubrimos flaquezas en la forma. Pero en el gótico y el barroco, el artista verdaderamente grande cumple su misión profundizando y perfeccionando su lenguaje artístico. En cambio, en el Renacimiento se ve forzado a destruirlo.

Tal es, en efecto, el caso de Leonardo, de Rafael y de Miguel Ángel, los únicos hombres verdaderamente grandes que aparecen en Italia desde Dante. ¿No es bien extraño que entre los maestros góticos —mudos obreros del arte, silenciosos creadores de lo más alto a que puede llegarse en esta convención y dentro de estos límites— y los venecianos y holandeses de 1600 —también sencillos trabajadores— se hallen esos tres que no solo fueron pintores, no solo escultores, sino pensadores, y pensadores por necesidad, que además de manifestarse en todas las especies posibles, de la expresión artística, se ocuparon de otras mil cosas, eternamente inquietos, insatisfechos, buscando sin cesar la esencia y fin último de su vida, que sin duda no podían encontrar en los supuestos espirituales del Renacimiento? Estos tres genios intentaron, cada uno a su manera y por su camino, trágicamente errado, realizar el ideal «antiguo» de la teoría medicea, y los tres hubieron de rasgar el sueño renacentista por tres lados diferentes: Rafael, por el de la línea; Leonardo, por el de la superficie; Miguel Ángel, por el del cuerpo. El alma extraviada torna en ellos a su punto de partida fáustico. *Quisieron* medida y no relación, dibujo y no efectos de luz y aire, cuerpo euclidiano y no espacio puro. A pesar de lo cual no hubo en Italia plástica euclidiana, estática. Solo una vez fue este arte posible: en Atenas. En cambio, en todas las obras del Renacimiento se percibe una música misteriosa. Todas las figuras están en movimiento; todas manifiestan una tendencia a la lejanía y profundidad; todas se orientan, no en el sentido de Fidias, sino en el de Palestrina; todas proceden, no de las ruinas romanas, sino de la música silenciosa que las

catedrales envían al cielo. Rafael anula la pintura al fresco; Miguel Ángel, la estatua; Leonardo sueña ya con el arte de Rembrandt y de Bach. Cuanto más serio y grave es el afán por realizar el ideal de esta época, más inaprehensible se ofrece este ideal al espíritu.

El gótico y el barroco son, pues, algo que *existe*. El Renacimiento, empero, es siempre un ideal que se cierne sobre la voluntad de una época y que resulta irrealizable, como todos los ideales. Giotto es un artista gótico; Tiziano es un artista barroco. Miguel Ángel *quiso ser* un artista del Renacimiento, pero no lo consiguió. A pesar de todas sus ambiciones plásticas, la pintura mantuvo indiscutible su predominio, con todos los supuestos de la perspectiva septentrional del espacio; lo cual pone bien de manifiesto la contradicción entre lo deseado y lo conseguido. La bella medida, la regla depurada, el premeditado carácter «antiguo» se consideraba, ya en 1520, como sequedad y formalismo. Miguel Ángel, y otros muchos con él, era de opinión que su cornisa del Palacio Farnesio —la cual, desde el punto de vista renacentista, echaba a perder la fachada de Sangallo— superaba con mucho las creaciones de los griegos y los romanos.

Si Petrarca fue el primero, Miguel Ángel fue el último hombre de Florencia que sintió pasión por la Antigüedad. Pero en la pasión de Miguel Ángel se mezclaban ya otros elementos. Tocaba a su fin el cristianismo franciscano de Fra Angélico, con su delicada dulzura, su comedimiento, su tierna devoción; y hay que advertir que a este cristianismo franciscano se debe, en mayor parte de lo que suele creerse, esa claridad meridional que ilumina los productos más maduros del Renacimiento^[55]. El espíritu mayestático de la Contrarreforma, con su gravedad, su movimiento y sus suntuosidades, alienta ya en las obras de Miguel Ángel. Hay algo que en aquella época llamaban «antiguo» y que era solo una forma noble del sentimiento cristianogermánico; ya hemos visto que el motivo predilecto de Florencia, la unión del arco redondo con la columna, es de origen sirio. Pero comparad los capiteles pseudocorintios del siglo xv con los de las ruinas romanas conocidas entonces. Miguel Ángel fue el único que no admitió en esto ningún término medio. Quería claridad. Para él la cuestión de la forma era una cuestión religiosa; se trata, para él y solo para él, de todo o nada. Así se explican los tremendos combates solitarios de este hombre, el más desventurado de los artistas occidentales; así se explica lo fragmentario, lo torturado, lo insaciable, lo *terribile* de sus formas, que fueron la pesadilla de sus contemporáneos. Una parte de su ser le arrastraba hacia la Antigüedad, esto es, hacia la plástica. Bien sabida es la influencia que ejerció sobre su ánimo el grupo de Laocoonte, recién descubierto. Nadie con más sinceridad ha intentado abrirse camino con el cincel hacia un mundo desaparecido. Todas sus creaciones tienen intención plástica en este sentido, *que él solo representa*. «El mundo, representado en el Gran Pan», lo que Goethe quiso realizar en la segunda parte del *Fausto* al introducir la figura de Elena; el mundo apolíneo en toda su poderosa actualidad sensible y corpórea, eso es lo que Miguel Ángel, con una voluntad y una fuerza por nadie

igualadas, quiso evocar y conjurar en forma artística cuando pintaba el techo de la capilla Sixtina. Todos los recursos de la pintura al fresco, los grandes contornos, las superficies poderosas, la inmediata proximidad de las figuras desnudas, la materialidad de los colores, los ha empleado aquí Miguel Ángel por última vez, llevándolos a su máxima tensión, para dar rienda suelta al paganismo —en el más alto sentido renacentista— que en él había. Pero se opuso su otra alma, el alma gótica y cristiana, dantesca y musical, el alma de los espacios infinitos, que claramente eleva su voz y nos habla en la disposición metafísica del boceto.

Miguel Ángel ha sido el último artista que obstinadamente ha intentado una y otra vez condensar la plenitud de su rica personalidad en el idioma del mármol, del material euclidiano. Pero la piedra se negaba a servirle, porque ante ella Miguel Ángel tenía una actitud bien distinta de la de los griegos. La estatua cincelada contradice, por la índole misma de su existencia, un sentimiento cósmico que *busca* algo en las obras de arte en vez de *poseerlo*. Para Fidias es el mármol una materia cósmica que anhela forma. La leyenda de Pigmalión nos revela la esencia del arte apolíneo. Para Miguel Ángel el mármol es el enemigo que hay que vencer, el calabozo de donde hay que sacar la idea, como Sigfredo saca a Brunilda de su cautiverio. Sabemos con qué pasión atacaba el bloque informe. No iba amoldándolo poco a poco a la figura deseada, sino que entraba en la piedra como en un espacio y hacía surgir la figura, arrancando el material por capas a partir de la frente e internándose en las profundidades del mármol, de manera que las masas de los miembros aparecían lentamente como nacidas del bloque mismo. No es posible expresar mejor el terror cósmico, que quiere conjurar el producto, la muerte, mediante una forma en movimiento. En todo el Occidente no hay otro artista que haya trabajado en tan profunda y al mismo tiempo tan violenta relación con la piedra, símbolo de la muerte, principio hostil que su naturaleza demoniaca quería dominar una y otra vez, bien arrancándole estatuas, bien aplastándolo bajo el peso de poderosas construcciones^[56]. Fue el único escultor de su época para quien *solo* el mármol era materia digna. El vaciado en bronce, que admite la transacción con las tendencias pictóricas, fue ajeno siempre a su temperamento; en cambio, los demás artistas del Renacimiento y los griegos, más blandos, lo usaron con frecuencia.

El escultor antiguo fijaba en piedra una actitud momentánea del cuerpo, cosa que el hombre fáustico no puede hacer, porque en esto le sucede lo mismo que en el amor, que no es para él, en primer término, el acto de acoplamiento de los sexos, sino el amor grande, el amor de Dante, y aun más allá todavía, la idea de la madre solícita. El erotismo de Miguel Ángel —el de Beethoven— era completamente contrario al de los antiguos; estaba orientado en el sentido de la eternidad, de la lejanía, y no en el de la sensualidad del instante fugaz. En los desnudos de Miguel Ángel —sacrificio ante el altar de su ídolo helénico— el alma niega y anula la forma visible. Aquella aspira a la infinitud; esta quiere medida y regla; aquella enlaza el pasado con el futuro; esta se encierra en el presente. La mirada «antigua» absorbe la forma plástica. Pero Miguel

Ángel veía con los ojos del espíritu y rompía la apariencia superficial de la sensibilidad inmediata. Por último, llegó a aniquilar las condiciones mismas de este arte. El mármol resultó harto mezquino para su voluntad de forma. Miguel Ángel abandona entonces la escultura y se hace arquitecto. A edad muy avanzada, cuando ya no producía sino fragmentos salvajes, como la Madona Rondanini, cuando apenas si diseñaba ya sus figuras en la piedra bruta, irrumpe al fin la tendencia *musical* de su arte. Se abrió libre campo la voluntad de una forma contrapuntística, y su necesidad de expresión, eternamente insaciada, profundamente insatisfecha con el arte a que dedicara su vida, quebró la regla arquitectónica del Renacimiento y creó el barroco romano. En lugar de la relación entre materia y forma, estableció la lucha entre fuerza y masa. Agrupa las columnas en haces o las embute en nichos; atraviesa los pisos por poderosas pilastras; la fachada se torna ondulante, apremiante; la medida retrocede ante la melodía, la estática ante la dinámica. La música fáustica se convierte en la primera y más eficaz de las artes.

Con Miguel Ángel termina la historia de la plástica occidental. Lo que le sigue no son más que errores o reminiscencias. Su heredero legítimo es Palestrina.

Leonardo habla un lenguaje distinto del de sus contemporáneos. En cosas esenciales, su espíritu alcanza al siglo próximo; no estaba, como Miguel Ángel, atado por todas las fibras de su corazón al ideal de la forma toscana. No tenía la ambición de ser escultor ni arquitecto. Cultivaba sus estudios anatómicos —extraña equivocación del Renacimiento, que quería acercarse al sentimiento vital de los helenos y su culto de las superficies externas del cuerpo— no como Miguel Ángel, en sentido plástico, en el sentido de anatomía topográfica de las superficies y los planos exteriores, sino en un sentido *fisiológico*, para descubrir los misterios del interior. Miguel Ángel quería reducir el sentido todo de la existencia humana al idioma del cuerpo visible; los bosquejos y bocetos de Leonardo manifiestan la intención contraria. Su admirable *sfumato* es el primer síntoma de una negación de los límites corpóreos en pro del *espacio*. El impresionismo arranca de aquí. Leonardo empieza por lo interior, por lo espiritual y espacial, no por las líneas ponderadas de un contorno; y en último término —si es que, en efecto, lo hace y no deja el cuadro inacabado— pone la sustancia cromática como una especie de hálito sobre el cuadro, que propiamente es algo incorpóreo e indescriptible. Las pinturas de Rafael se dividen en «planos» con grupos bien ordenados y distribuidos, y el conjunto está armoniosamente cerrado por un fondo. Pero Leonardo no conoce más que el espacio único, amplísimo, infinito, en el cual sus figuras flotan, por decirlo así. Aquel nos presenta dentro del marco del cuadro una suma de figuras singulares y próximas; este, un corte en el infinito.

Leonardo descubrió la circulación de la sangre. El impulso que le llevó a tal descubrimiento no fue ciertamente una emoción renacentista. Sus pensamientos le destacan, le aíslan de sus contemporáneos. Ni Miguel Ángel ni Rafael hubieran podido concebir esa idea, pues la anatomía pictórica se atiene a la forma y a la posición de

las partes, sin escudriñar su función; es, dicho en términos matemáticos, una anatomía estereométrica, no analítica, hasta el punto de considerar suficiente el estudio de los *cadáveres* para la representación de las grandes escenas pictóricas. Pero esto significa justamente sacrificar el devenir, el producirse, en favor de lo ya producido, pedir auxilio a los muertos para hacer la fuerza creadora de Occidente capaz de realizar la *ἀταραξία* antigua. Leonardo, en cambio, busca la *vida* en el cuerpo, como Rubens; no el cuerpo en sí, como Signorelli. Su descubrimiento tiene una afinidad profunda con el de Colón, su contemporáneo; es la victoria del infinito sobre la limitación material de lo presente y palpable. ¿Cómo iba un griego a sentir gusto por tales cosas? Al griego no le importaba el interior del cuerpo, como no le importaban tampoco las fuentes del Nilo. Interesarse por estas cosas hubiera sido para él como poner en cuestión su concepción euclidiana de la existencia. En cambio, la época barroca *es la época propia de los grandes descubrimientos*. La misma palabra «descubrimiento» manifiesta algo totalmente contrario al sentir antiguo. El hombre antiguo se guardaba muy bien de *des-cubrir* ninguna realidad cósmica, esto es, quitarle la envoltura corpórea o aun solo imaginarla sin ella. Y justamente este afán de descubrir es la tendencia propia de una naturaleza fáustica. El descubrimiento del nuevo mundo, de la circulación de la sangre y del sistema copernicano ocurrieron casi al mismo tiempo y con un sentido idéntico; poco antes había sido descubierta la pólvora, o sea el arma de largo alcance, y la imprenta, o sea la escritura de largo alcance.

Leonardo fue un descubridor. Tal es la esencia de su naturaleza. El pincel, el cincel, el bisturí, el lápiz, el compás, tenían para él la misma significación que para Colón tenía la brújula. Cuando Rafael llena de color un boceto de preciso contorno, cada pincelada afirma la apariencia corpórea. Ved, en cambio, los dibujos y los fondos de Leonardo: cada rasgo es el descubrimiento de un secreto atmosférico. Fue el primero que meditó sobre aviación. Volar, libertarse del encierro terrestre, perderse en las dificultades del espacio cósmico, este es un sentimiento fáustico en grado sumo. Hasta nuestros sueños están llenos de imágenes de esta clase. ¿No ha observado nadie cómo la leyenda cristiana en la pintura occidental se ha convertido en una maravillosa transfiguración de ese motivo? Todas esas ascensiones, todos esos descensos al infierno, el volar sobre nubes, las beatíficas asunciones de ángeles y santos, la liberación de todo peso terrenal, constituyen otros tantos símbolos que expresan el vuelo del alma fáustica y que son totalmente extraños al estilo bizantino.

15

La transformación de la pintura al fresco del Renacimiento en la pintura al óleo de Venecia es un trozo de *la historia de un alma*. Los atisbos dependen todos aquí de

los rasgos más delicados y más ocultos. En casi todos los cuadros, desde el *Tributo*, de Masaccio, en la capilla de Brancacci, hasta la *Entrega de la llave*, de Perugino, pasando por el fondo flotante de los retratos de Federico y Bautista de Urbino, por Piero della Francesca, percíbese la lucha entre la técnica al fresco y la nueva forma incipiente. El desarrollo pictórico de Rafael en el tiempo en que trabajaba en las estancias del Vaticano es casi el único ejemplo claro de esa lucha. El fresco florentino busca la realidad en cosas singulares y presenta una suma de ellas dentro del marco que le ofrece la arquitectura. El cuadro, al óleo, en cambio, con creciente firmeza de expresión, reconoce en la extensión un todo, y cada objeto es para él solamente una representación del espacio total. El sentimiento cósmico del alma fáustica se creó una nueva técnica para su propio uso. Rechazó el estilo del dibujo, como rechazó la geometría de las coordenadas de la época de Oresme. Transformó la perspectiva lineal, sujeta a motivos arquitectónicos, en una perspectiva puramente atmosférica, que trabaja con imponderables diferencias de matices. Pero este tránsito fue grandemente entorpecido y oscurecido por la base artificiosa sobre la que se alzaba el Renacimiento, por la incompreensión de su propia tendencia profunda, por la imposibilidad de realizar el principio antigótico. Cada artista se ensayaba a su manera. Unos pintaban con colores al óleo sobre la pared húmeda; por eso la *Cena* de Leonardo ha sucumbido a la destrucción del tiempo. Otros pintaban sobre tablas como si se tratase de frescos. Es el caso de Miguel Ángel. Por doquiera hallamos audacias, atisbos, derrotas, renunciaciones. Por doquiera percibimos la lucha entre la mano y el alma, entre los ojos y el instrumento, entre la forma que el artista quiere y la forma que quiere el tiempo; esta lucha es en todos siempre la misma; es la lucha entre la plástica y la música.

Ahora podemos comprender, al fin, ese gigantesco boceto de Leonardo que se llama *La adoración de los tres Reyes*, en los Oficios. Es el más grande atrevimiento pictórico del Renacimiento. Hasta Rembrandt no se ha sospechado siquiera cosa semejante. Más allá de toda medida óptica, más allá de todo lo que entonces se llamaba dibujo, contorno, composición, grupo, quiere Leonardo postrarse en adoración ante el espacio eterno, en el que lo corpóreo flota como los planetas en el sistema de Copérnico, como los sonidos de una fuga de Bach en las penumbras de una vieja catedral; quiere Leonardo, en suma, pintar un cuadro de tal dinamismo y lejanía, que, dadas las posibilidades técnicas de la época, había de quedar por fuerza en estado de torso.

La Madona de la Sixtina, de Rafael, resume el Renacimiento en aquella línea del contorno, que absorbe el contenido íntegro de la obra. Es la *última gran línea* del arte occidental. Su poderosa intimidad, que llega al último extremo de misteriosa contradicción con lo convencional, hace de Rafael el menos comprendido de los artistas del Renacimiento. No luchaba con problemas. Ni siquiera sospechaba los problemas. Pero condujo el arte hasta el mismo umbral de los problemas, a un punto en donde era ya forzoso el decidirse. Falleció cuando *dentro de aquel mundo de las*

formas había realizado lo más alto y definitivo. A la multitud le parece superficial; la multitud no puede sentir lo que hay en sus bosquejos. ¿Se han notado bien esas nubecillas matutinas que, transformándose en cabecitas de niños, rodean la radiante figura? Es la tropa de los nonatos, que la Madona trae a la vida. Esas nubes luminosas aparecen también, con el mismo sentido, en la escena mística final del segundo *Fausto*. Justamente la repulsa, la impopularidad, en su sentido más bello, revela aquí la interior superación del sentimiento renacentista. A Perugino se le entiende en seguida; a Rafael se cree haberle entendido. Aunque al pronto la línea plástica, el dibujo, manifiestan una tendencia «antigua», sin embargo, esa línea flota en el espacio, es una línea supraterrrestre, beethoveniana. Rafael es en esta obra más hermético que en cualquier otra, más aún que el mismo Miguel Ángel, cuyas intenciones se revelan en lo fragmentario de sus trabajos. Fra Bartolomeo dominaba todavía la línea material del contorno, que es toda primer plano, y cuyo sentido se agota en la limitación de los cuerpos. Pero en Rafael la línea enmudece, aguarda, se esconde, y en los momentos supremos parece ya a punto de disolverse en infinito, en espacio y en música.

Leonardo está más allá del límite. El boceto de *La adoración de los Reyes* «es» ya música. Y hay un sentido profundo en el hecho de que este cuadro, como el *San Jerónimo*, lo dejara Leonardo sin terminar después de haber colocado la primera capa de color pardo, es decir, en el «estadio de Rembrandt», en el pardo atmosférico del próximo siglo. Para él el cuadro, en este estado, llegaba ya a la máxima perfección y revelaba su intención con suprema claridad. Un paso más en el tratamiento de los colores, cuyo espíritu estaba todavía sujeto a las condiciones metafísicas del estilo al fresco, hubiese aniquilado el alma del bosquejo. Justamente porque presentía el simbolismo del óleo en toda su profundidad, tuvo miedo al estilo del fresco, que siguen todos los pintores «muy acabados», pero que hubiese empobrecido su idea. Los estudios para este cuadro demuestran las disposiciones de Leonardo para el grabado en cobre, a la manera de Rembrandt, arte que nació en la patria del contrapunto y que en Florencia era desconocido. Los venecianos, extraños al convencionalismo florentino, lograron al fin lo que Leonardo buscaba: un mundo de colores al servicio del espacio, no de las cosas.

Por las mismas razones dejó Leonardo inacabada —tras infinitos ensayos— la cabeza de Cristo en *La Cena*. Los hombres de esta época no estaban aún maduros para concebir un retrato en el sentido grandioso de Rembrandt, esto es, como la historia de un alma escrita con pinceladas fugaces, con luces y matices. Pero Leonardo era el único bastante grande para sentir esta limitación como un sino. Los otros aspiraban a pintar cabezas según las reglas de la escuela. Pero Leonardo, que por vez primera hizo aquí hablar a las *manos* con una maestría fisiognómica alcanzada a veces más tarde, pero nunca superada por nadie, quería infinitamente más. Su alma vivía lejos, en el futuro; pero su humanidad, sus ojos, sus manos, obedecían al espíritu de su tiempo. Seguramente fue Leonardo, por modo fatal, el

más libre de los tres grandes. Muchos de los obstáculos contra los cuales luchaba en vano la poderosa naturaleza de Miguel Ángel no llegaron ni a tocarle siquiera. Estaba familiarizado con los problemas de la química, del análisis geométrico, de la fisiología —también era la suya aquella «naturaleza viviente» de Goethe—, de la técnica de las armas de largo alcance. Más hondo que Durero, más audaz que Tiziano, más amplio que cualquier otro hombre de su tiempo, fue, sin embargo, el tipo del artista fragmentario^[57]; pero lo fue por bien distintas razones que Miguel Ángel, retardado en la plástica, y muy en oposición a Goethe, que ya tenía tras sí todo lo que para el creador de *La Cena* era aún inaccesible. Miguel Ángel quiso resucitar un mundo de formas muertas; Leonardo presintió en el futuro un mundo nuevo; Goethe adivinó que ya no había nuevos mundos que descubrir. Entre ellos transcurren los tres siglos maduros del arte fáustico.

16

Nos queda aún seguir en sus grandes rasgos el proceso que lleva a su perfección el arte occidental. Aquí actúa la interior necesidad de toda historia. Ya hemos aprendido a concebir las artes como protofenómenos. Ya no buscamos causas y efectos, en sentido físico, para dar conexión a su desarrollo. Hemos restablecido en su derecho el concepto del *sino de un arte*. Hemos reconocido que las artes son *organismos*; que ocupan su lugar determinado en el organismo más amplio de una cultura; que nacen, maduran, envejecen y mueren *para siempre*.

Terminado el Renacimiento —postrera equivocación—, el alma occidental llega a la conciencia madura de sus fuerzas y posibilidades. Ha *elegido su arte*. Las épocas postrimeras, el barroco como el jónico, saben bien lo que tiene que significar el idioma de las formas artísticas. Hasta entonces fue una religión filosófica. Ahora se convierte en una filosofía religiosa. Se torna urbano y mundano. En lugar de las escuelas anónimas aparecen ahora los grandes maestros. En la cúspide de cada cultura se ofrece el espectáculo de un suntuoso *grupo de artes mayores*, bien ordenado y unificado por el símbolo primario que les sirve a todas de fundamento.

El *grupo apolíneo*, al que pertenecen la pintura de los vasos, el fresco, el relieve, la arquitectura de columnas, el drama ático, la danza, tiene en su centro la escultura de la estatua desnuda. El *grupo fáustico* se forma en torno al ideal de la pura infinitud del espacio. Su centro es la música contrapuntística. De este centro arrancan hilos finísimos que envuelven en su trama los distintos mundos de la forma e incorporan en un conjunto la matemática infinitesimal, la física dinámica, la propaganda de los jesuitas, el dinamismo del famoso lema de la Ilustración, la técnica de la maquinaria moderna, el sistema de crédito y la organización dinasticodiplomática del Estado, formando así una ingente totalidad de expresión anímica. Iniciada en el ritmo interior

de las catedrales, rematada y concluida en el *Tristán y Parsifal* de Wagner, la superación artística del espacio infinito llega a su perfecto cumplimiento hacia 1550. La plástica se extingue con Miguel Ángel en Roma, justamente cuando la planimetría, que hasta entonces había predominado en las matemáticas, empieza a ser el capítulo menos importante de ellas. Y al mismo tiempo, con la armonía y la teoría del contrapunto de Zarlino (1558), y con el método del *basso continuo*, que también nace en Venecia —ambos son una perspectiva y análisis del espacio sonoro—, comienza a desarrollarse su hermano, el cálculo infinitesimal, hijo del norte.

La pintura al óleo y la música instrumental, artes del espacio, inauguran su hegemonía. En la Antigüedad, por *justa correspondencia*, el primer plano lo ocupan simultáneamente, en época pareja —hacia 1600—, las artes materiales euclidianas, la pintura al fresco sobre superficies y la estatua de bulto. Y las dos clases de pintura son las *primeras* en florecer, porque el idioma de sus formas es el más comedido y accesible. La pintura al óleo tiene su buena época entre 1550 y 1650, del mismo modo que la pintura al fresco y la pintura de los vasos en el siglo VI. El símbolo del *espacio* y el del *cuerpo*, expresados con los recursos artísticos de la *perspectiva* occidental y de la *proporción* «antigua», aparecen simplemente indicados en el lenguaje mediato de la pintura. Estas artes —la pintura al óleo y la pintura al fresco—, que solo pueden fingir su respectivo símbolo primario en la imagen, es decir, que solo representan posibilidades de la extensión, pudieron, sí, significar, evocar el ideal antiguo y el ideal occidental, pero no cumplirlo. En el camino que sigue la época posterior aparecen como preliminares de la alta cumbre. Cuanto más se acerca el gran estilo a su perfecta realización, tanto más decisivo se hace el impulso hacia un idioma ornamental de inflexible claridad en su simbolismo. Ya no basta la pintura. El grupo de las artes se simplifica más todavía. Hacia 1670, precisamente cuando Newton y Leibniz descubren el cálculo diferencial, llega la pintura al extremo límite de sus posibilidades. Los últimos grandes maestros van muriendo: Velázquez, en 1660; Poussin, en 1665; Franz Hals, en 1666; Rembrandt, en 1669; Vermeer, en 1675; Murillo, Ruysdael y Lorena, en 1682. Basta nombrar a los pocos sucesores importantes, Watteau, Hogarth, Tiépolo, para sentir claramente el descenso, el término de un arte. Y ahora justamente es cuando mueren también las grandes formas de la *música pictórica*; con Enrique Schütz (1672), Carissimi (1674) y Purcell (1695) desaparecen los últimos maestros de la *cantata*, que variaba hasta el infinito sus temas *plásticos* mediante el juego cromático de las voces y de los instrumentos y que diseñaba verdaderos cuadros, desde los paisajes más delicados hasta las más sublimes escenas de la leyenda. Con Lully (1687) se agota interiormente el tipo de la ópera barroca heroica, creado por Monteverdi. Y otro tanto puede decirse de las formas de la vieja sonata clásica para orquesta, órgano o trío de cuerdas, que también eran variaciones de temas *plásticos* en estilo fugado. La música se liberta del último resto corpóreo que aún quedaba en el sonido de la voz humana. Se torna absoluta. El tema deja de ser una forma plástica para convertirse en una *función* penetrante cuya

existencia consiste en el desarrollo; el estilo fugado de Bach no puede caracterizarse mejor que llamándolo una infinita diferenciación e integración. Las etapas que preceden a la victoria definitiva de la música sobre la pintura son las *Pasiones* de Enrique Schütz —obras de su vejez—, en las que ya se anuncia, remoto aún, el nuevo lenguaje de formas, las sonatas de Dall'Abaco y de Corelli, los oratorios de Händel y la polifonía barroca de Bach. A partir de este momento esta música es *el* arte fáustico por antonomasia; puede decirse que Watteau es un Couperin de la pintura y Tiépolo un Händel.

Idéntica transición se verifica en la Antigüedad hacia el año 460, cuando el último gran pintor al fresco, Polignoto, entrega a Policleto, esto es, a la plástica de bulto, la herencia del estilo sublime. Hasta entonces la estatua misma había sufrido la influencia del lenguaje de formas propio de un arte de superficies puras; esto se ve incluso en los contemporáneos de Polignoto, en Mirón y los maestros del pontón de Olimpia. La pintura al fresco había desenvuelto un ideal de forma que consistía en la *silueta coloreada y realzada por un dibujo interior*, no habiendo casi ninguna diferencia entre el relieve policromado y la pintura de superficie. Del mismo modo, en la escultura, el *contorno* frontal, ante el espectador, significaba el propio símbolo del *ethos*, es decir, del tipo moral que debía representar la figura. El frontón de un templo es un *cuadro* que requiere ser visto desde la distancia necesaria, exactamente como las figuras de los vasos, pintadas de rojo, de la misma época. Con la generación de Policleto, el cuadro monumental pintado sobre una pared cede el puesto al cuadro de tabla, pintado al temple o con cera. Esto significa, empero, que el gran estilo ya no encuentra su lugar propio en este género de arte. La pintura sombreada de Apolodoro, con su modelado y *redondeado* de las figuras —pues aquí no se trata de sombras atmosféricas—, aspira a igualarse a la obra del escultor; y Aristóteles dice expresamente de Zeuxis que a las obras de este artista les falta *ethos*. Esta pintura amable e ingeniosa se sitúa, pues, junto a la pintura de nuestro siglo XVIII. A las dos les falta grandeza interior; las dos, con su virtuosismo, siguen las huellas del único arte, del último arte que representa la ornamentación de máxima valía. Por eso Policleto y Fidias deben emparejarse con Bach y Händel; y así como estos dos músicos supieron libertar la frase de los métodos pictóricos, así aquellos escultores libertaron definitivamente la estatua de la tendencia al relieve.

Esta plástica y esta música logran, pues, el fin deseado. Ahora ya se ha hecho posible un simbolismo puro, un simbolismo de exactitud matemática; esto es lo que significa el *Canon*, el libro de Policleto sobre las proporciones del cuerpo humano. Le corresponde en el Occidente el *Arte de la fuga* y el *Clave bien temperado*, de Bach. Estas dos artes realizan la máxima, la suprema claridad e intensidad de la forma pura. Puede parangonarse el cuerpo sonoro de la música instrumental fáustica —y en él la cuerda, y en Bach además los instrumentos de viento, que actúan como una unidad— con el cuerpo de las estatuas áticas. Compárese lo que Haydn y lo que Praxíteles llamaban una *figura*, esto es, la de un motivo rítmico en la trama de las voces o la de

un atleta. *Figura* es un término tomado de la matemática, que demuestra que el fin logrado ahora no es otro que el de una unión del espíritu artístico con el matemático; pues al mismo tiempo que la música y la plástica, llegan el análisis de lo infinito y la geometría de Euclides a una concepción clara de sus problemas y del sentido último que encierra su lenguaje numérico. Ya son inseparables la matemática de lo bello y la belleza de lo matemático. El espacio infinito de los sonidos y el cuerpo aislado, de mármol o bronce, son una interpretación inmediata de la extensión. Pertenecen al número como relación y al número como medida. En el fresco, como en el óleo, las leyes de la proporción y de la perspectiva son solamente *alusiones* a la matemática. Pero la escultura y la música, artes definitivas y rigurosas, *son* la matemática misma. En esta cumbre llegan a su perfección el arte fáustico y el arte apolíneo.

Terminada la hegemonía del fresco y del óleo, empieza la compacta serie de los grandes maestros de la plástica y de la música absolutas. Después de Policleteo vienen Fidias, Peonio, Alcámenes, Escopas, Praxíteles, Lisipo. Después de Bach y Händel vienen Gluck, Stamitz, los hijos de Bach, Haydn, Mozart, Beethoven. Surge ahora en el Occidente la multitud de esos maravillosos instrumentos, hoy ya mudos, todo un mundo encantado de espíritus inventivos y descubridores, que van en busca de nuevas sonoridades y coloridos para enriquecer y elevar la expresión musical. Surge ahora la muchedumbre de formas grandes, solemnes, graciosas, ligeras, satíricas, rientes, acongojadas, todas ellas de severa estructura y que ya hoy nadie conoce bien. Hubo entonces, sobre todo en Alemania, durante el siglo XVIII, una verdadera *cultura de la música*, que penetraba y colmaba la vida entera. Puede citarse como su tipo característico la figura del maestro Kreisler, de Hoffmann. Pero de aquella época y su música apenas nos queda hoy más que el recuerdo.

Por último, hacia 1800, muere a su vez la arquitectura. También ella se disuelve, se ahoga en la música del rococó. Todo lo que se ha censurado en este último, maravilloso y frágil retoño de la arquitectura occidental —por no haber comprendido que tenía su origen en el espíritu del contrapunto—: lo desmedido, lo informe, lo retorcido, lo ondulante, lo chispeante, lo descoyuntado de la superficie y de la distribución, todo eso es la victoria del sonido, de la melodía sobre la línea y el muro, el triunfo del puro espacio sobre la materia, del producirse absoluto sobre lo producido. Esas abadías, esos castillos, esas iglesias con sus fachadas ampulosas, sus portales, sus patios, sus incrustaciones de concha, sus enormes escaleras, galerías, salas y gabinetes, no son ya edificios; son en realidad sonatas, minuetos, madrigales y preludios de piedra; son *suites* de estuco, mármol, marfil y maderas raras; cantinelas de volutas y cartuchos, cadencias de escalinatas y tejadillos. El torreón de Dresde es la más perfecta pieza de música que hay en toda la arquitectura del mundo, con ornamentos que parecen el sonido de un noble y viejo violín; es un *allegro fugitivo* para pequeña orquesta.

Alemania ha producido los grandes músicos y, *por tanto*, también los grandes arquitectos de este siglo: Pöpelmann, Schlüter, Bahr, Neumann, Fischer von Erlach,

Dientzenhofer. En la pintura al óleo no representa ningún papel. En la música instrumental, el primero.

17

Hay una palabra que no obtuvo carta de naturaleza hasta la época de Manet, y que empezó siendo una censura burlona, como *barroco* y *rococó*, pero que resume muy felizmente la índole especial de la manifestación artística fáustica, tal como se ha desarrollado poco a poco, partiendo de los supuestos implícitos en la pintura al óleo. Se habla de *impresionismo* sin sospechar siquiera la extensión y profundidad que tiene este concepto, cuando se comprende rectamente. Ha sido derivado de los últimos retoños de un arte que todo él es, en realidad, impresionista. ¿Qué significa eso de imitar la «impresión»? Significa, sin duda, algo netamente occidental, algo muy afín a la idea del barroco y aun a los fines inconscientes que perseguía la arquitectura gótica, algo rigurosamente contradictorio con los propósitos del Renacimiento. Significa la tendencia de un alma vigilante que, con la más profunda necesidad, siente el espacio puro infinito, como realidad absoluta de orden máximo, y todas las concreciones sensibles «en él», como secundarias y condicionadas; una tendencia que puede manifestarse en creaciones artísticas, pero que conoce mil otras posibilidades de abrirse paso. «*El espacio* es la forma *a priori* de la intuición». Esta fórmula de Kant, ¿no parece el programa mismo de ese movimiento que arranca de Leonardo? El impresionismo es lo contrario del sentimiento euclidiano. Trata de alejarse lo más posible del lenguaje plástico, para acercarse al musical. Las cosas iluminadas que reflejan la luz no nos impresionan por cuanto existen, sino como si «en sí mismas» *no* existieran. No son cuerpos, sino resistencias luminosas en el espacio, cuya mendaz densidad volatiliza la pincelada. Lo que recibimos y devolvemos no es sino la *impresión* de esas resistencias que, en último término, valoramos como meras funciones de una extensión trascendente. Atravesamos los cuerpos con nuestra mirada interior, que rompe el encanto de los límites materiales y los ofrece en holocausto a la majestad del espacio. Con esa impresión y bajo ella sentimos una infinita *movilidad* del elemento sensible, que constituye la más vigorosa contradicción a la estatuaria ἀταραξία del fresco. Por eso no hay impresionismo helénico. Por eso la escultura antigua es un arte que *a priori* excluye el impresionismo.

El impresionismo es la expresión amplia de un sentimiento cósmico; y se comprende bien que esté grabado en la fisonomía de nuestra cultura posterior. Hay una matemática impresionista que traspasa los límites ópticos con intención deliberada: el análisis, desde Newton y Leibniz. A ella pertenecen esas visiones formales de los cuerpos numéricos, de las colecciones, de los grupos de

transformación, de las geometrías pluridimensionales. Hay una física impresionista que en lugar de cuerpos «ve» sistemas de puntos-masas, unidades que aparecen como relación constante de actuaciones variables. Hay una estética impresionista, una tragedia impresionista, una lógica impresionista. En el pietismo hay también un cristianismo impresionista.

Desde el punto de vista pictórico y musical, consiste el arte en crear con rayas, manchas o sonidos una imagen de inagotable contenido, un microcosmo para los ojos y los oídos de un hombre fáustico; es decir, conjurar artísticamente la realidad del espacio infinito por medio de la más fugaz e incorpórea alusión a una cosa objetiva que en cierto modo le obligue a revelarse en una apariencia real. Ninguna otra cultura ha osado crear este arte, que es el movimiento de lo inmóvil. Desde las obras de la vejez de Tiziano, hasta Corot y Menzel, tiembla y fluye la materia vaporosa, bajo el secreto impulso de la pincelada, de las luces y colores quebrados. Y lo mismo quiere expresar el «tema» de la música barroca, a diferencia de la melodía propiamente dicha. El tema es una forma sonora en cuya producción colaboran todos los estímulos de la armonía, del colorido instrumental, del ritmo, del tiempo, una forma sonora que empieza su desarrollo en la construcción de los motivos imitativos, en la época de Tiziano, y lo remata en el *leitmotiv* de Wagner; una forma sonora que encierra en su seno todo un mundo de sentimientos y experiencias íntimas. Desde la altitud de la música alemana, ese arte penetra en la lírica del idioma alemán —es imposible en el francés— y produce tras el primer *Fausto* de Goethe y las últimas poesías de Hölderlin una serie de obras maestras breves, a veces de pocas líneas, que nadie ha notado y mucho menos recopilado todavía. El impresionismo es el método de los más sutiles descubrimientos artísticos. Repite en lo pequeño y en lo mínimo continuamente las hazañas de Colón y de Copérnico. No hay en ninguna otra cultura un lenguaje ornamental de tanto dinamismo expresivo y tan escaso gasto de elementos. Cada punto de color, cada franja cromática, cada sonido, por breve e imperceptible que sea, revela encantos sorprendentes y añade a la imaginación nuevos elementos para robustecer la energía que crea el espacio. En Masaccio y Piero della Francesca los cuerpos son *cuerpos reales* envueltos en aire. Leonardo es el que descubre las transiciones del claroscuro *atmosférico*, los bordes blandos, los contornos disueltos en profundidad, los imperios de la luz y de la sombra, de los cuales las figuras particulares no pueden desprenderse. Finalmente, en Rembrandt los objetos se convierten en meras impresiones de color; las figuras pierden lo específico humano y hacen el efecto de franjas y manchas cromáticas en un ritmo de apasionada profundidad. Esta profundidad significa también futuro. El impresionismo fija el instante fugaz que existe una vez y no vuelve nunca. El paisaje no es algo estante y permanente, sino un momento efímero de su *historia*. Así como un autorretrato de Rembrandt no reconoce el relieve anatómico de la cabeza, sino el *segundo rostro*, evocado en el ornamento de las pinceladas, no por los ojos, sino por la mirada; no por la frente, sino por la emoción; no por los labios, sino por la sensibilidad, así también

el cuadro impresionista no nos presenta la naturaleza del primer plano, sino también un segundo rostro, la mirada, el alma del paisaje. Ya se trate del paisaje católico heroico de Lorena, ya del *paysage intime* de Corot; ya del mar, de los ríos y las aldeas de Cuyp y Van Goyen, siempre es un retrato en sentido fisiognómico, algo único, algo nunca antes visto, algo que sale a la luz por primera y última vez. La predilección por el paisaje —el paisaje fisiognómico, el paisaje de carácter—, la predilección por un motivo que en el estilo al fresco es inimaginable y que permaneció inaccesible a los antiguos, da al arte del retrato una amplitud mayor; su contenido no es ya solamente lo humano inmediato, sino también lo mediato; ahora es una representación del mundo entero, como una parte del yo, del universo en que el artista se entrega y el espectador se reconoce. Porque esas amplitudes de la naturaleza tendida en la lejanía reflejan un sino. Hay en este arte paisajes trágicos, demoniacos, risueños, quejumbrosos; los hombres de otras culturas no tienen idea de esto ni órganos adecuados para percibirlo. Quien coloque frente a este mundo de las formas la pintura ilusionista del helenismo, no conoce la diferencia esencial que existe entre una ornamentación de primer orden y una imitación sin alma, remedo simiesco de la apariencia visible. Si Lisipo dijo —como Plinio refiere— que él representaba los hombres tal como le *aparecen*, demostró una ambición de niño, de lego o de salvaje, pero no de artista. Aquí se echa de menos el gran estilo, la significación, la profunda necesidad. Así también pintaban los hombres de las cavernas. Pero los pintores helenísticos, en realidad, podían más de lo que querían. Las mismas pinturas murales de Pompeya y los paisajes de la Odisea en Roma encierran un *símbolo*, representan cada uno un *grupo de cuerpos*, entre los cuales están las rocas, los árboles, e incluso, como cuerpo entre otros cuerpos..., ¡el mar! No hay aquí profundidad, sino serie. ¡Algo ha de ocupar el puesto menos próximo! Pero esta necesidad técnica no tiene nada que ver con la transfiguración fáustica de la lejanía.

18

He dicho que la pintura al óleo se extinguió a fines del siglo XVII: cuando los grandes maestros murieron en poco tiempo uno tras otro. Pero el impresionismo, en sentido estricto, ¿no es una creación del siglo XIX? La pintura —se dirá, pues— ha seguido floreciendo doscientos años más y aún sigue floreciendo hoy. Pero no nos engañemos. Entre Rembrandt y Delacroix o Constable lo que hay es el vacío, la muerte, y lo que comienza con estos últimos pintores es, a pesar de las relaciones técnicas, algo muy distinto de lo que con el primero murió. Aquí tratamos de un arte vivo, de alto simbolismo; en este sentido no cuentan para nada los artistas del siglo

XVIII, que son puramente decorativos. No nos engañemos tampoco acerca del carácter de ese *episodio* pictórico moderno que, transponiendo 1800, año límite entre la cultura y la civilización, pudo reavivar la efímera ilusión de una gran cultura pictórica. Esta pintura ha denominado su lema propio «el aire libre» —*le plein air*—, descubriendo así a las claras el sentido de su aparición transitoria. El *aire libre* es la negación consciente, intelectual, brutal, de eso que de pronto dio en llamarse la «salsa parda» y que, como hemos visto, constituye, en los cuadros de los grandes maestros, el color propiamente metafísico. Sobre ese color se edificó la cultura artística de las escuelas, sobre todo de la holandesa, cultura que desapareció definitivamente al venir al mundo el estilo rococó. Ese color pardo, símbolo de la infinitud del espacio, que para el hombre fáustico daba al cuadro un sentido espiritual, ese color pareció de pronto antinatural. ¿Qué había ocurrido? ¿No demuestra este hecho justamente que se había desvanecido aquella *alma* para la cual ese color transfigurado era algo religioso, un signo del anhelo, el sentido todo de una naturaleza viviente? El materialismo de las urbes europeas occidentales sopló sobre las ascuas apagadizas y produjo ese extraño y breve retoño de dos generaciones de pintores, pues con la generación de Manet todo había terminado. Hemos caracterizado el verde sublime de Grünewald, Lorena, Giorgione, como el color católico del espacio; y el pardo trascendente de Rembrandt como el color del sentimiento protestante. Pues bien: la pintura del aire libre que desarrolla una nueva escala cromática es el signo de la irreligión^[58]. El impresionismo es el regreso a la tierra tras un viaje por las esferas de la música beethoveniana y por los espacios estrellados de Kant. Ese espacio es conocido, pero no vivido; visto, pero no contemplado; hay en él emoción, pero no sino. Lo que Courbet y Manet ponen en sus paisajes es el objeto mecánico de la física, no el mundo emotivo de la música pastoral. Lo que Rousseau profetizó con expresión trágicamente exacta, el retorno a la naturaleza, se realiza en este arte moribundo. Así, el anciano, día por día, «retorna a la naturaleza». El artista moderno es un obrero, no un creador. Coloca unos junto a otros los colores intactos del espectro. La fina rúbrica, la danza de las pinceladas queda reemplazada por hábitos groseros. Unos puntos, unos cuadros, unas grandes masas inorgánicas, se tienden sobre la tela mezcladas y revueltas. Al fino y ancho pincel se añade ahora, como instrumento técnico, la espátula. El fondo de la tela se incorpora también al efecto y permanece a trechos descubierto y sin color. Arte peligroso, penoso, frío, enfermizo, hecho para nervios refinados; pero también científico en extremo, enérgico en todo lo que sea vencer obstáculos técnicos, lleno de intención programática; es como el drama satírico tras la pintura grande que va de Leonardo a Rembrandt. Su hogar natural es el París de Baudelaire. Los paisajes argentinos de Corot, con sus tonos grises verdosos y pardos: soñaban aún con aquel *elemento espiritual* de los viejos maestros. Pero Courbet y Manet van a la conquista del espacio físico, del espacio como un «hecho». El pensativo descubridor, Leonardo, deja el puesto al experimentador de la pintura. Corot, eterno niño, francés, pero no parisiense, hallaba

sus paisajes trascendentes dondequiera. Pero Courbet, Monet, Manet, Cézanne, retratan siempre el mismo paisaje, una y otra vez, penosamente, trabajosamente con pobreza de alma; es el bosque de Fontainebleau o las orillas del Sena, en Argenteuil, o aquel extraño valle cerca de Arles. Los poderosos paisajes de Rembrandt están en el espacio cósmico; los de Manet, cerca de una estación de ferrocarril. Los pintores del aire libre, hombres de la capital, de la gran urbe, tomaron de los más fríos españoles y holandeses, Velázquez, Goya, Hobbema y Franz Hals, la música del espacio, para traducirla luego —con ayuda de los paisajistas ingleses y más tarde de los japoneses, espíritus intelectualistas y muy civilizados— a lo empírico, a lo físico, a la ciencia natural. Esta es la diferencia que existe entre la experiencia íntima de la naturaleza y la ciencia de la naturaleza, entre el corazón y la cabeza, entre la fe y el saber.

En Alemania sucede algo muy diferente. La pintura francesa concluye una gran tradición; la alemana tenía que reincorporarse a ella. El estilo pictórico, desde Rottmann, Wasmann, K. D. Friedrich y Runge hasta Marées y Leibl, presupone todos los tramos de la evolución; estos se hallan implícitos en la técnica, y toda escuela, aun cuando quiera cultivar el nuevo estilo, necesita una tradición cerrada, interna. De aquí la debilidad y la fuerza de la última pintura alemana. Los franceses tenían una tradición propia, desde el barroco primitivo hasta Chardin y Corot. Entre Claudio Lorena y Corot: Rubens y Delacroix, se mantiene viva la conexión. Pero los grandes alemanes que en el siglo XVIII tuvieron almas de artista se dedicaron todos a la música. Esta música, desde Beethoven, se transforma otra vez en pintura, sin alterar en nada su íntima esencia; y este es el *aspecto típico del romanticismo alemán*. Aquí es donde ha tenido su más continuado florecimiento y ha dado sus más jugosos frutos. Todas esas cabezas y paisajes son música, una música íntima y llena de anhelos. En Thomas y Böcklin hay aún algo de Eichendorff y Möricke. Pero era menester una teoría extranjera para suplir la falta de tradición propia. Todos esos pintores fueron a París. Mas al tiempo que estudiaban y copiaban, como Manet y los pintores de su círculo, a los viejos maestros de 1670, recibían influencias nuevas y muy distintas. En cambio, los franceses solo sentían los recuerdos de algo que estaba desde hacía mucho tiempo incorporado a su arte. Por eso la plástica alemana, que vive separada de la música, aparece desde 1800 como un fenómeno retardado, precipitado, temeroso, confuso, indeciso en sus fines y sus medios. No había tiempo que perder. Lo que la música alemana y la pintura francesa habían llegado a ser al cabo de siglos, era preciso realizarlo en una o dos generaciones de pintores. El arte moribundo corría precipitadamente hacia su última concepción, y esto le obligaba a repasar como en un raudo sueño todo el pretérito. Así surgen naturalezas extrañamente fáusticas, como Marées y Böcklin, de una incertidumbre en todo lo formal, que sería enteramente imposible en nuestra música, con su segura tradición: piénsese en Bruckner. El arte de los impresionistas franceses tenía un programa claro y, por lo mismo, un contenido pobre; en cambio, no conoció esa tragedia de la pintura alemana. Otro tanto puede decirse de la literatura alemana, que desde Goethe quiere

ser en cada obra grande el fundamento de algo nuevo, y resulta en realidad la conclusión de algo viejo. Así como Kleist sentía en sí *a la vez* a Shakespeare y a Stendhal, y con desesperado esfuerzo, cambiando y destruyendo, eterno descontento, quiso forjar la unidad de doscientos años de arte psicológico; así como Hebbel condensó en *un* tipo dramático todo el problematismo de Hamlet hasta Rosmersholm, así también Menzel, Leibl y Marées intentaron reunir en una forma única los modelos viejos y los modelos nuevos, Rembrandt, Lorena, Van Goyen, Watteau y Delacroix, Courbet, Manet. Los pequeños interiores de la primera época de Menzel anticipan todos los descubrimientos del círculo de Manet; y Leibl ha logrado muchas cosas en que Courbet fracasara. Pero, por otra parte, en los cuadros de los dos pintores alemanes el pardo y verde metafísicos de los viejos maestros siguen siendo la plena expresión de una experiencia íntima. Menzel ha revivido y resucitado *realmente* un trozo del rococó prusiano; Marées tiene algo de Rubens, y Leibl revive y resucita en su retrato de la señora Gedon algo del arte de Rembrandt. El pardo de taller, tan en boga durante el siglo XVII, fue acompañado de una manifestación artística llena de espíritu fáustico: el grabado en cobre. Rembrandt ha sido en ambas cosas el primer maestro de todos los tiempos. También el cobre tiene algo de protestante y no va bien a los pintores meridionales, católicos, a los pintores de la atmósfera verde azulada y de los Gobelinos. Leibl, que fue el último pintor de colores pardos, fue también el último grabador en cobre; tienen sus planchas esa infinitud rembrandtiana que permite al contemplador ir descubriendo a cada paso nuevos secretos. Marées sentía con poderosa intuición el gran estilo barroco, que Géricault y Daumier supieron evocar de nuevo en forma cerrada y rotunda; pero faltándole la fuerza de la tradición occidental, no pudo conseguir realizarlo en el mundo de las formas pictóricas.

19

Con *Tristán* muere el último arte fáustico. Esta obra es la piedra gigantesca que cierra la música occidental. La pintura no ha logrado morir en tan grandioso final. Manet, Menzel y Leibl, cuyos estudios de aire libre parecen sacar de su tumba la pintura de gran estilo, producen un efecto de pequeñez, comparados con el *Tristán*.

El término del arte apolíneo fue la plástica de Pérgamo. *Pérgamo se corresponde con Bayreuth*. El famoso altar es una obra posterior y acaso no la más importante de la época. Debemos suponer una larga evolución —desaparecida hoy— quizá entre 330 y 220. Pero todo lo que Nietzsche ha dicho contra Wagner y Bayreuth, contra el *Anillo* y *Parsifal*, puede aplicarse igualmente, y empleando los mismos términos de decadencia y teatralismo, a aquella plástica que nos ha dejado una obra maestra en el friso de los gigantes del gran altar, que es una especie de *Anillo*. Igual teatralidad, igual propensión a los motivos viejos, místicos, en que ya nadie cree; igual empleo

implacable de las masas para sacudir los nervios, pero también igual gravedad y pesadez conscientes, igual grandeza y sublimidad que, sin embargo, no logran ocultar la falta de fuerza interior. El Toro Farnesio y el más viejo modelo del Laocoonte proceden seguramente de este círculo.

Lo característico de una fuerza plástica en decadencia es la necesidad en que se halla el artista de apelar a lo informe e inmenso para producir algo rotundo y completo. No me refiero solamente a ese gusto por lo gigantesco, que no es, como en el gótico o en el estilo de las pirámides, la expresión de una grandeza interior, sino más bien su remedo, para engañar y ocultar la vacuidad interna; esa ostentación de dimensiones *vacías* es común a todas las civilizaciones incipientes y predomina en el altar de Pérgamo, como en la estatua de Helios, por Cares, conocida con el nombre de *Coloso de Rodas*, como en los edificios romanos de la época imperial, como en Egipto al comenzar el Nuevo Imperio y como hoy en América. Mucho más característico es el capricho exuberante que violenta y deshace el convencionalismo de muchos siglos. La regla impersonal, la matemática absoluta de la forma, el *sino* del idioma lentamente perfeccionado de un arte grande, eso es lo que entonces como hoy resultaba intolerable. Lisipo, en esto, viene tras de Policeto; y los autores del grupo de los galos, tras Lisipo. Es el camino mismo que, partiendo de Bach y pasando por Beethoven, desemboca en Wagner. Los anteriores artistas se sienten maestros, dueños de la forma grande; los artistas posteriores son sus esclavos. Praxíteles y Haydn supieron expresarse con perfecta libertad y alegría dentro de la más estricta convención; ya Lisipo y Beethoven necesitan emplear la violencia. El signo característico de todo arte vivo es la pura armonía entre la voluntad, la necesidad y la capacidad; es la evidencia del fin, la inconsciencia de la realización, la unidad de arte y cultura. Todo esto, empero, ha pasado ya. Corot y Tiépolo, Mozart y Cimarosa, dominaban todavía el idioma materno de su arte. A partir de ellos empieza el balbuceo; y nadie lo nota porque nadie sabe hablar con soltura. Libertad y necesidad eran antaño idénticas. Pero ahora se entiende por libertad desenfreno. En la época de Rembrandt y de Bach es inimaginable el fenómeno, tan conocido hoy, de «fracasar en el intento». El *sino* de la forma residía en la raza, en la escuela, y no en las tendencias privadas del individuo. En la corriente de una gran tradición, aun el artista pequeño logra la perfección, porque el arte vivo guía al mismo tiempo al hombre y la labor. Pero hoy los artistas tienen que querer lo que ya no pueden realizar, y trabajan con el intelecto, computando y combinando, porque el instinto de la escuela ya no los ilumina. Todos han vivido esa tragedia. Marées no ha llegado a realizar ninguno de sus grandes planes. Leibl no se atrevía a dejar de la mano sus últimos cuadros, hasta que de tanto trabajarlos se habían tornado fríos y duros. Cézanne y Renoir dejaron inacabadas muchas de sus mejores obras, porque a pesar de sus afanes y esfuerzos, no podían llegar más lejos. Manet estaba ya exhausto cuando hubo pintado treinta cuadros. Su *Fusila- miento del emperador Maximiliano* le costó infinito trabajo, como, en efecto, se advierte en el menor rasgo de la pintura y

de los bocetos; y a duras penas logró lo que su modelo, Goya, consigue jugando en sus *Fusilamientos de la Moncloa*. Bach, Haydn, Mozart y mil otros músicos desconocidos del siglo XVIII escribían composiciones perfectas en la rápida labor diaria. Wagner, en cambio, sabía que para llegar a la cumbre necesitaba concentrar toda su energía y aprovechar con cuidado los mejores instantes de su talento artístico.

Entre Wagner y Manet hay una profunda afinidad que pocos sienten, sin duda, pero que advirtió pronto un gran conocedor de lo decadente, como Baudelaire. El último y más sublime arte del impresionismo consistió en evocar en el espacio, como por encanto, un mundo compuesto de rayas y manchas de color. Eso mismo lo consigue Wagner en tres compases que condensan todo un mundo espiritual. Los colores de la media noche estrellada, de las nubes galopantes, del otoño, de los amaneceres temblorosos y melancólicos; las sorprendentes visiones de lontananza soleadas, la angustia cósmica, la inminente fatalidad, la desesperación, la apasionada lucha, la súbita esperanza, todos estos momentos, que ningún músico anterior hubiese creído nunca poder expresar, los pinta Wagner con claridad perfecta en dos notas de un motivo. He aquí el polo contrario de la plástica griega. Todo se sumerge en una incorpórea infinitud; las mismas melodías lineales no se destacan sobre la masa vaga de los sonidos, que en extrañas oleadas evocan un espacio imaginario. El motivo emerge de oscuras y terribles profundidades, iluminado a trechos por una agria claridad. De pronto, helo aquí, en horrenda proximidad, riendo, acariciando, amenazando; ora desaparece en el reino de los instrumentos de cuerda, ora torna de infinitas lejanías, acercándose de nuevo entre tenues variaciones de un oboe, con plenitudes de anímicos colores. Esto no es ni pintura ni música, si se compara con las obras anteriores, con las obras de estilo riguroso. Preguntado Rossini qué pensaba de la música de *Los hugonotes*, contestó: «¿Música? No he oído tal». Es el mismo juicio que merecía a los atenienses la nueva pintura de las escuelas asiáticas y sicionicas; y no de otro modo debieron de pensar los egipcios de Tebas sobre el arte de Cnosos y Tell-el-Amarna.

Todo lo que Nietzsche ha dicho de Wagner es aplicable a Manet. Este arte, que al parecer significa un retorno a lo elemental, a la naturaleza, frente a la pintura de contenido y a la música absoluta, es, en realidad, un desfallecimiento, un abandono; se entrega a la barbarie de las grandes urbes, a la disolución incipiente, que se manifiesta en lo material por una mezcla de brutalidad y refinamiento. Este paso era necesario y es necesariamente el último. Un arte artificioso no puede ya tener evolución orgánica. Es el signo del final.

De aquí se sigue —¡amarga confesión!— que el arte plástico occidental ha terminado irrevocablemente. La crisis del siglo XIX ha sido el estremecimiento de la muerte. El arte fáustico, como el arte «antiguo», como el arte egipcio, como todo arte, muere de vejez, después de haber realizado sus posibilidades internas, después de haber cumplido sus destinos en el ciclo vital de la cultura a que pertenece.

Lo que hoy se hace bajo el nombre de arte es pura impotencia y mentira; y esto es

tan aplicable a la música después de Wagner, como a la pintura después de Manet, Cézanne, Leibl y Menzel.

Señálense, si no, las grandes personalidades que pudieron justificar la afirmación de que existe todavía un arte de interna necesidad. Dígase cuáles son los problemas *evidentes y necesarios* que aguardan solución. Recorriendo exposiciones, conciertos y teatros, ¿qué vemos? Industriosos artífices y necios tonitruantes que se dedican a aderezar para el mercado cosas harto conocidas ya por superfluas e inútiles. ¡A qué nivel de dignidad interna y externa ha descendido lo que hoy llamamos arte y artistas! En cualquier asamblea general de accionistas o entre los ingenieros de una fábrica cualquiera hallaremos más inteligencia, más gusto, más carácter y aptitud que en toda la pintura y la música de la Europa actual. Siempre ha sucedido que por un gran artista ha habido cien pequeños artistas superfluos que hacían arte. Pero cuando existía una gran convención y, *por lo tanto*, un verdadero arte, esos cien pequeños artistas producían también cosas buenas y podía perdonárseles, porque al fin y al cabo, en el *conjunto* de la tradición, eran como el pavés sobre que el grande se encumbraba. Pero hoy todos son de esta especie —diez mil trabajando «para vivir»— cuya necesidad no se comprende y puede decirse con seguridad que si cerraran hoy todos los institutos de arte, el verdadero *arte* no sufriría por ello en lo más mínimo. Basta trasladarnos a la Alejandría del año 200 para oír el característico rumor de estética con que una civilización cosmopolita sabe engañarse a sí misma y ocultarse la muerte de su arte. Allí, entonces, como hoy en las grandes urbes europeas, presenciamos una carrera abierta tras la ilusión de una evolución artística, de una personalidad, de un «nuevo estilo», de «insospechadas posibilidades»; oímos una abundante charla teórica, vemos presuntuosas actitudes de artistas a la moda, que parecen acróbatas, haciendo juegos malabares con pesas de cartón; tenemos al literato en lugar del poeta, la indecente farsa del expresionismo organizada por los vendedores como un momento de la historia del arte, el pensamiento, el sentimiento y las formas convertidas en industria. Alejandría tenía también sus dramaturgos de tesis y sus directores de escena, que eran preferidos a Sófocles, y sus pintores que descubrían nuevas direcciones y embaucaban al público. ¿Qué es lo que hoy llamamos «arte»? Una música mendaz, artificioso estruendo de masas instrumentales; una pintura mendaz llena de efectismos idiotas y exóticos, más propios de los carteles de anuncios; una arquitectura mendaz que cada diez años saquea el tesoro de las formas pretéritas, para «fundar» un nuevo estilo, en el que cada cual hace lo que le viene en gana; una plástica mendaz hecha de los robos perpetrados en Asiria, en Egipto o en México. Y, sin embargo, el gusto de los mundanos considera esto como la expresión del tiempo actual. Todo lo demás, lo que permanece adicto a los viejos ideales, es deleznable ocupación provinciana.

La gran ornamentación del pasado se ha convertido en una lengua muerta, como el sánscrito y el latín de iglesia^[59]. En lugar de ponerse al servicio de su simbolismo, los artistas utilizan el cadáver, la momia del arte, el caudal de las formas ya usadas,

para recomponerlas, mezclándolas, cambiándolas por modo totalmente inorgánico. Toda modalidad confunde la variación con la evolución. En lugar de un verdadero desarrollo, presenciamos resurrecciones y mixturas de viejos estilos. También tuvo Alejandría sus payasadas prerrafaelistas en los vasos, sillones, cuadros y teorías; también tuvo sus simbolistas, sus naturalistas, sus expresionistas. En Roma hubo modas grecoasiáticas, grecoegipcias, arcaicas y —por influjo de Praxíteles— neoáticas. El relieve de la XIX dinastía, que es la época moderna de Egipto, cubre y guarnece de masas absurdas e inorgánicas los muros, las estatuas, las columnas; es como una parodia del arte del Antiguo Imperio. El templo de Horus en Edfú, de la época tolemaica, es insuperable en punto a vacuidad de formas, amontonadas a capricho. Es el estilo fanfarrón e insistente de nuestras calles y plazas monumentales, de nuestras exposiciones universales; y, sin embargo, nosotros estamos todavía al comienzo de esa evolución.

Por último, se extingue hasta la fuerza misma de querer otra cosa. Ya el gran Ramsés se apropiaba los edificios de sus antepasados, mandando borrar los viejos nombres de las inscripciones y relieves para poner el suyo. Es la misma confesión de impotencia artística que indujo a Constantino a adornar sus arcos de triunfo en Roma con esculturas arrancadas de otros edificios. Mucho antes, hacia 150 a. C., comenzó en el arte «antiguo» la técnica de las copias, reproducciones de viejas obras maestras. Y no es que aquellos hombres comprendieran y sintieran estas obras; es que ya no tenían capacidad para producir originales. Porque debe advertirse que estos copistas eran los *artistas de su tiempo*. Sus trabajos en este o en aquel estilo, según la moda, representan el máximo de la fuerza creadora en aquella época. Todas las estatuas-retratos de Roma, sean de hombre o de mujer, reproducen un pequeño número de tipos helénicos en la actitud y los ademanes; copiábase el torso con mayor o menor fidelidad estilística y la cabeza era modelada buscando «el parecido» con la seguridad de un artífice primitivo. La famosa estatua de Augusto revestido de la coraza es una reproducción del *Doríforo* de Policleto. Esta misma relación, poco más o menos, es la que existe hoy —para citar ya los primeros signos del estadio correspondiente en la civilización occidental— entre Lenbach y Rembrandt o entre Makart y Rubens. Durante mil quinientos años, desde Amosis I hasta Cleopatra, el egiptismo ha ido amontonando, del mismo modo, estatua sobre estatua. En lugar del gran estilo que se desenvuelve desde el Antiguo Imperio hasta el final del Imperio Medio, aparecen ahora las *modas* que resucitan la afición, bien por esta, bien por aquella dinastía. Entre los hallazgos de Turfán se encuentran restos de dramas indios, de la época de Jesucristo, que son exactamente iguales a los de Calidasa, varios siglos después. La pintura china que conocemos ofrece el espectáculo de más de mil años de alzas y bajas y cambios de modas, sin evolución verdadera; y así debía de ser ya en la época Han. El último resultado es un tesoro de formas inmutables que los artistas copian infatigablemente, como vemos hoy en los artes indio, chino y arabigopersa. Los cuadros y los tejidos, los versos y los vasos, los muebles, los dramas y las

composiciones musicales reproducen invariables los mismos modelos; y no es posible determinar la época en que aparece una obra, por el lenguaje de su ornamentación, ni siquiera con un error de siglos, y no digamos de decenios. Esta determinación de las fechas es, en cambio, siempre posible en *todas* las culturas en los períodos que preceden a su decadencia.

CAPÍTULO V

LA IDEA DEL ALMA Y EL SENTIMIENTO DE LA VIDA

I

DE LA FORMA DEL ALMA

1

Todo filósofo de profesión está obligado a creer, sin serio examen, en la realidad de algún objeto al que puedan aplicarse los métodos intelectualistas. En efecto, toda la existencia espiritual del filósofo depende de esa posibilidad. Así pues, para todo lógico y psicólogo, por escéptico que sea, hay un punto en donde la crítica enmudece y la fe comienza, un punto en donde el más severo analítico cesa de aplicar su análisis; y este punto es, precisamente, su propia existencia personal como lógico y psicólogo, esto es, la posibilidad de resolver su problema, la realidad misma del problema que le ocupa. La proposición: *es posible determinar mediante el pensamiento las formas del pensamiento*, no ha sido nunca puesta en duda por Kant, aunque al no filósofo le pueda parecer harto dudosa. La proposición: *hay un alma cuya estructura es científicamente investigable, o: lo que yo por observación crítica de mis actos conscientes consigo aislar en forma de «elementos» psíquicos, «funciones» psíquicas, «complejos» psíquicos, eso es mi alma*, estas proposiciones no han sido jamás puestas en duda por ningún psicólogo. Y, sin embargo, hubieran debido surgir aquí las más fuertes dudas. ¿Es posible, en general, una ciencia abstracta del alma? Lo que por este camino se encuentra ¿es idéntico a lo que se busca? ¿Por qué toda psicología entendida, no como conocimiento de los hombres, no como experiencia de la vida, sino como ciencia, ha sido siempre y sigue siendo la más superficial e inválida de las disciplinas filosóficas, coto de caza lamentablemente vacío, para uso exclusivo de los ingenios medianos y los sistemáticos infecundos? El motivo es fácil de descubrir. La psicología «empírica» tiene la desgracia de no poseer siquiera un objeto, en el sentido de la técnica científica. Su incesante busca y resolución de problemas es una lucha contra sombras y fantasmas. ¿Qué es el alma? Si el mero entendimiento pudiese dar la respuesta, sería superflua la ciencia.

Ni uno solo de los miles de psicólogos de nuestros días ha logrado hacer un verdadero análisis o definición de «la» voluntad, del arrepentimiento, del terror, de los celos, del capricho, de la intuición artística. Y es natural, porque solo lo sistemático es analizable; solo los conceptos son definibles por otros conceptos. Y las finezas del espíritu en su juego de distinciones intelectuales, las supuestas observaciones de una relación entre los estados corporales-sensibles y los «procesos interiores», no tocan para nada al problema que aquí se plantea. La voluntad no es un

concepto; es un nombre, un término primario, como «Dios», un signo que designa algo de que tenemos inmediatamente certeza interior, sin poderlo describir jamás.

Aquello a que aludimos aquí permanece por siempre inaccesible a la investigación científica. No en vano todas las lenguas, con sus innumerables e inextricables denominaciones, nos advierten cuán absurdo sería dividir teóricamente, ordenar sistemáticamente lo psíquico. Aquí no hay nada que ordenar. Los métodos críticos —analíticos— son aplicables solamente al mundo como naturaleza. Más fácil sería disecar un tema de Beethoven con el bisturí o disolverlo en un ácido que analizar el alma con los medios del pensamiento abstracto. El conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de los hombres no tienen nada de común, ni en el propósito ni en el método. El hombre primitivo vive «el alma» primeramente en los otros hombres y luego en sí mismo, como *numen*, semejante a los *númina* que conoce en el mundo exterior, e interpreta sus impresiones en forma mítica. Las palabras que usa para ello son símbolos, sones que sugieren al ser inteligente algo indescriptible, que evocan imágenes, *metáforas*. Todavía no hemos aprendido a manifestar nuestra intimidad psíquica en otro idioma. Rembrandt puede comunicar algo de su alma, por medio de un autorretrato o de un paisaje, a los que tengan con él cierta afinidad interna. Un Dios confirió a Goethe el don de expresar lo que sufría su alma. Podemos comunicar a otros cierto sentimiento de algunas emociones inefables, por medio de una mirada, de una melodía, de un movimiento casi imperceptible. Este es el verdadero lenguaje de las almas, lenguaje incomprensible para el extraño. La palabra como sonido, como elemento poético, puede establecer esa relación; pero la palabra como concepto, como elemento de la prosa científica, no.

Cuando el hombre no se limita a vivir y a sentir, sino que además atiende y observa, el alma es para él *una representación, una idea* que se origina en experiencias primigenias de la vida y de la muerte; y esa idea es tan vieja como la reflexión, que por medio de los idiomas verbales se separa de la visión, a la cual sigue. Vemos el mundo circundante; y como todo ser que se mueve libremente tiene que comprender ese mundo para no perecer, así resulta que de la pequeña, técnica, táctil experiencia diaria, se deriva un conjunto de notas permanentes que se compendian, para el hombre habituado a la palabra, en una *imagen de todo lo comprendido, el mundo como naturaleza*^[1]. Lo que no es mundo exterior, no lo vemos; pero rastreamos su presencia en otros y en nosotros mismos. Por el modo de su manifestación fisiognómica despierta en nosotros terror o afán de conocimiento; y así se produce la imagen reflexiva de un *contramundo*, en la cual nos representamos y, por decirlo así, proyectamos ante nosotros lo que eternamente permanece extraño a la visión. La idea del alma es mítica, es objeto de cultos psíquicos, cuando la idea de la naturaleza permanece en el terreno de la contemplación religiosa; pero se convierte en una representación científica y en objeto de la crítica erudita tan pronto como la «naturaleza» cae bajo el poder de la observación crítica. Así como el tiempo es un *contraconcepto*^[2] del espacio, así también «el alma» es un *contramundo* de la

«naturaleza» y se halla en todo momento codeterminada por la concepción de la naturaleza. Ya hemos explicado cómo la noción del tiempo surge del sentimiento de la dirección, que empuja a la vida en su eterno movimiento, de la certidumbre íntima de un sino; ya hemos dicho cómo el tiempo se constituye en pensamiento *negativo* de una magnitud positiva, en encarnación de todo cuanto no sea lo *extenso*; ya hemos visto que todas las «propiedades» del tiempo, en cuyo análisis abstracto creen los filósofos hallar la solución del problema, han ido formándose y ordenándose poco a poco en el espíritu por inversión de las propiedades del espacio. Pues exactamente por el mismo camino nace la representación del alma, como inversión y *negación de la representación del mundo*, merced a la polaridad espacial, que señalan las palabras «dentro» y «fuera», y por una traducción subsiguiente de los caracteres. *Toda psicología es una contrafísica.*

Es absurda la pretensión de fijar una «ciencia exacta» del alma, arcano eterno. Pero el instinto posterior de las grandes urbes, que empuja al hombre al pensamiento abstracto, obliga al «físico del mundo interior» a explicar un mundo aparente de representaciones por otras representaciones, y cada concepto por otros conceptos. Al pensar lo no externo, lo transforma en extensión; y para determinar la causa de lo que solo se manifiesta por modo fisiognómico, construye un sistema en el cual cree hallar la estructura del «alma». Pero las palabras mismas que en todas las culturas se emplean para comunicar esos resultados de la labor científica, delatan el engaño. Se habla de funciones, de complejos sentimentales, de motivaciones, de umbrales de la conciencia, de transcurso, de anchura, de intensidad, de paralelismo en los procesos psíquicos. Pero todos estos términos proceden del círculo de representaciones en que se mueve la ciencia de la naturaleza. *La voluntad se refiere a objetos.* Esta proposición es realmente una imagen en el espacio. La oposición entre lo consciente y lo inconsciente reproduce con evidencia el esquema de la oposición entre lo supraterrrestre y lo infraterrrestre. En las teorías modernas de la voluntad se puede reconocer todo el lenguaje de formas de la electrodinámica. Hablamos de las funciones de la voluntad y de las funciones de la inteligencia exactamente en el mismo sentido en que hablamos de la función de un sistema dinámico. Analizar un sentimiento significa sustituir ese sentimiento una sombra espacial y someter esta luego a un tratamiento matemático, limitándola, dividiéndola, midiéndola. Toda la investigación psicológica de este estilo, por mucho que se ufane de superar a la anatomía cerebral, está llena siempre de localizaciones mecánicas y, sin darse cuenta, emplea un sistema imaginario de coordenadas en un espacio psíquico imaginario. El psicólogo «puro» no advierte que está copiando al físico. No es maravilla, pues, que su método coincida tan horriblemente bien con los más necios procedimientos de la psicología experimental. Las circunvoluciones cerebrales y los filamentos asociativos corresponden exactamente, por la índole de sus representaciones, al esquema óptico del «curso de la voluntad» o «el curso del sentimiento»; y, en efecto, ambos métodos estudian fantasmas afines, esto es, *espaciales*. No hay, en principio, una gran

diferencia entre deslindar por conceptos una facultad psíquica o delimitar gráficamente una región correspondiente de la corteza cerebral. La psicología científica ha elaborado un sistema cerrado de representaciones, en el cual se mueve con perfecta evidencia. Examínense uno por uno los enunciados de cualquier psicólogo y no se hallará otra cosa que variaciones de ese sistema, en el estilo del mundo exterior entonces conocido.

El pensamiento claro, abstraído de la visión, presupone el espíritu de un idioma culto como medio que, creado por el alma de una cultura para ser parte y fundamento de su expresión^[3], viene a constituir como una «naturaleza» de significaciones verbales, un cosmos del idioma en el cual los conceptos, los juicios, los raciocinios abstractos —copias de la causalidad, del número y del movimiento— poseen una existencia determinada mecánicamente. La imagen que el hombre se forja del alma depende, pues, en cada momento, *del uso del idioma y su profundo simbolismo*. Los idiomas cultos de Occidente —con su espíritu fáustico— tienen todos el concepto de «voluntad», magnitud mítica que aparece simbolizada al mismo tiempo por la transformación del verbo, que establece una decisiva oposición al uso antiguo y, *por lo tanto*, también a la antigua idea del alma. Cuando *feci* se convierte en *ego habeo factum*^[4], surge un *numen* del mundo interior. Por consiguiente, en la idea científica del alma, que exponen todas las psicologías occidentales, aparece, determinada por el idioma, la figura de la voluntad como una facultad bien delimitada que cada escuela define, sin duda, a su manera, pero cuya existencia misma no es objeto de la más leve crítica.

2

Yo sostengo, pues, que la psicología científica, lejos de descubrir y ni aun siquiera vislumbrar la esencia del alma—hay que añadir que cada uno de nosotros, sin saberlo, hace psicología de esa clase cuando intenta «representarse» las emociones del alma, ya propias, ya ajenas—, es un símbolo más que se añade a todos los símbolos que constituyen el macrocosmo del hombre culto. Como todo lo ya realizado que se sustituye a lo que se está realizando, esa idea del alma representa un *mecanismo* en lugar de un *organismo*. Falta en ella lo que llena nuestro sentimiento de la vida, lo que debería ser precisamente el «alma»; falta el sino, la espontánea dirección de la existencia, la posibilidad que la vida realiza en su curso. No creo que la palabra «sino» aparezca en ningún sistema de psicología; y es bien sabido que no hay nada en el mundo más extraño a la verdadera experiencia de la vida y conocimiento de los hombres que esos sistemas de psicología. Asociaciones, percepciones, emociones, motivos, pensamientos, sentimientos, voluntad, todos estos son mecanismos muertos, cuya topografía constituye el insignificante contenido de la

ciencia del alma. Buscando la vida, han tropezado los psicólogos con una ornamentación de conceptos. El alma sigue siendo lo que era: lo que no puede ni pensarse ni representarse, el misterio, el eterno devenir, la pura experiencia íntima.

Ese imaginario *cuerpo psíquico* —sea dicho aquí por vez primera— no es nunca otra cosa que el fiel reflejo de la forma en que el hombre culto, llegado a la madurez, contempla su mundo exterior. La experiencia íntima de la profundidad es en ambos casos la que realiza el mundo extenso^[5]. El misterio a que alude el término primario «tiempo», crea *el* espacio tanto en la sensación de lo externo como en la representación de lo interno. También la imagen del alma tiene su dirección en profundidad, su horizonte, su limitación o su infinitud. Una «mirada interior» ve; un «oído interior» oye. Existe una representación clara de un orden interno que, como el externo, ofrece el carácter de *necesidad causal*.

Así, después de lo que llevamos dicho en este libro sobre el fenómeno de las grandes culturas, resulta enormemente amplificada y enriquecida la investigación sobre el alma. Todo cuanto dicen y escriben hoy los psicólogos —y no se trata solo de la ciencia sistemática, sino también del conocimiento fisiognómico de los hombres, en el más amplio sentido de la palabra— se refiere al estado *actual* del alma *occidental*; la opinión, hasta ahora evidente, de que esas experiencias valen para «el alma humana» en general, no está fundada.

La idea del alma es siempre la idea de un alma *determinada*. Ningún observador puede escapar a las condiciones de su círculo y de su tiempo, y sea cual fuere el objeto que conozca, cada uno de esos conocimientos es una expresión de su propia alma, por la elección, la dirección y la forma interior. El hombre primitivo se forja una idea del alma con los hechos de *su propia vida*, y en la elaboración de esa idea actúan las experiencias primigenias de la conciencia vigilante (distinción entre el yo y el mundo, entre el yo y el tú) y de la existencia (distinción entre cuerpo y alma, entre vida sensible y reflexión, entre vida sexual y percepción). Ahora bien: los que meditan sobre estas cosas son hombres reflexivos, y por eso siempre establecen una oposición entre un *numen* interior —espíritu, logos, *ka*, *ruach*— y todo lo demás. Pero la división y distribución de las partes, la manera de representarse los elementos psíquicos, ya en capas sucesivas, ya como fuerzas, ya como sustancias, ya en unidad, o en polaridad o en pluralidad, esto precisamente es lo que caracteriza a la persona del meditador y la clasifica entre los miembros de una cultura determinada. Y los que se figuran conocer el elemento psíquico de culturas extrañas por sus efectos, es porque insinúan en él su propia idea del alma; asimilan las nuevas experiencias a un sistema *actual*, y no es maravilla que así crean al fin haber descubierto sus formas eternas.

Pero, en realidad, cada cultura tiene su propia psicología sistemática, como tiene su propio estilo en el conocimiento de los hombres y experiencia de la vida. Y así como cada estadio de una cultura, la época de la escolástica, de la sofística, de la Ilustración, compone su idea del número, del pensamiento, de la naturaleza, idea que

solo es adecuada para él, así, finalmente, cada siglo se refleja en su propia idea del alma. El más penetrante conocedor de hombres en Europa se equivoca cuando intenta comprender a un japonés o a un árabe, y viceversa. Y lo mismo se equivoca el sabio al traducir a su propio idioma los términos fundamentales de los sistemas árabes o griegos. *Nephesh* no significa *animus*; *atman* no es alma. Eso que nosotros llamamos voluntad y descubrimos por doquiera, *no* lo hallaba el «antiguo» en su idea del alma.

Después de lo dicho, nadie dudará de la alta significación que poseen las distintas ideas del alma en la historia universal. El hombre antiguo, apolíneo, entregado a la realidad euclidiana, puntiforme, contemplaba su alma como un cosmos ordenado en grupo de bellas partes. Platón las llamaba νοῦς, θνῦμός, ἐπιθνῦμια^[6], y las comparaba con el hombre, el animal y la planta, y una vez las comparó incluso con el hombre del sur, del norte y de la Hélade. Esta imagen reproduce la naturaleza tal como se desenvolvía ante los ojos del hombre antiguo: ordenada suma de cosas palpables, frente a las cuales el espacio era sentido como el no ser. ¿Dónde, en esta imagen, se encuentra la voluntad? ¿Dónde la representación de conexiones funcionales? ¿Dónde las demás creaciones de *nuestra* psicología? O ¿es que se cree que Platón y Aristóteles no entendían de análisis y no veían lo que ve cualquiera hoy? ¿No será más bien que falta aquí la voluntad como en la matemática antigua falta el espacio y en la física la fuerza?

En cambio, tomemos una cualquiera de las psicologías occidentales. Siempre encontraremos un orden *funcional*, nunca corpóreo. $Y = F(x)$: tal es la protoforma de todas las impresiones que recibimos de nuestra intimidad, *porque* tal es el fundamento de nuestro mundo exterior. Pensar, sentir, querer: de esta tríada no sale ningún psicólogo occidental por mucho que se afane. Y la disputa de los pensadores góticos sobre el primado de la voluntad o el de la razón, demuestra que el alma era ya entonces considerada como una relación entre *fuerzas*. (Lo mismo da que estas doctrinas aparezcan como propias o como interpretaciones de san Agustín y Aristóteles.) Asociaciones, percepciones, procesos volitivos o comoquiera que se llamen los elementos de la idea del alma, todos, sin excepción, reproducen el tipo de las funciones matematicofísicas y son, por lo tanto, de forma totalmente opuesta a la «antigua». Como no se trata de interpretar el sentido fisiognómico de ciertos rasgos vitales, sino de considerar «el alma» como un objeto, por eso la vacilación de los psicólogos comienza justamente en el problema del movimiento. Para los antiguos hubo un *problema eleático* también en el mundo interior; y en la disputa escolástica sobre el primado funcional de la razón o de la voluntad se anuncia ya la peligrosa debilidad de la física barroca, que no puede encontrar una relación indudable entre la fuerza y el movimiento. La idea del alma que compusieron los antiguos y los indios niega la energía de dirección —en esa idea todo está ordenado y redondeado—; la de los egipcios y occidentales la afirma —aquí hay complejos de efectuación y medios de fuerza—; pero justamente porque el tiempo queda incluido en esta imagen del

alma, el pensamiento, que es extraño al tiempo, entra en contradicción consigo mismo.

La idea fáustica y la idea apolínea del alma son radicalmente contrarias. Vuelven a surgir aquí todas las oposiciones que antes hemos estudiado. La unidad imaginaria puede caracterizarse en la cultura antigua con el nombre de *cuerpo psíquico*; en la nuestra, con el de *espacio psíquico*. El cuerpo tiene partes; en el espacio se verifican procesos. El hombre antiguo siente su mundo interior plásticamente. Ello se ve muy bien en el lenguaje de Homero, que quizá refleja antiquísimas teorías religiosas, como la de las almas en el Hades, que son una reproducción fácilmente reconocible del cuerpo. La filosofía presocrática ve las almas de esta misma manera. Sus tres partes bien ordenadas — λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές^[7] recuerdan el grupo de Laocoonte. *Nosotros*, en cambio, tenemos del alma una impresión musical; la sonata de la vida interior tiene por tema principal la voluntad; el pensamiento y el sentimiento son temas secundarios; la frase se acomoda a las reglas estrictas de un contrapunto psíquico, y el problema de la psicología consiste en descubrir esas reglas. Los elementos más simples se diferencian como los números antiguos se diferencian de los occidentales: allí son magnitudes, aquí relaciones. La *estática psíquica* de la existencia apolínea —ideal estereométrico de la σωφροσύνη y de la ἀταραξία— se opone a la *dinámica psíquica* de la vida fáustica.

La idea apolínea del alma —el tronco de caballos que Platón describe con el νοῦς^[8], cochero— se evapora en seguida al acercarse al alma mágica de la cultura árabe. Pierde color en los estoicos posteriores, cuyos jefes eran, en su mayoría, oriundos del oriente arameo. Y en la primera época imperial aparece ya en la literatura romana como simple reminiscencia.

La idea mágica del alma tiene el carácter de un estricto *dualismo de dos sustancias enigmáticas, el espíritu y el alma*^[9]. No mantienen entre sí estas sustancias ni la relación estática antigua, ni la relación funcional occidental, sino otra de muy distinta índole, que solo cabe caracterizar con el nombre de «mágica». Piénsese, por oposición a la física de Demócrito y de Galileo, en la alquimia y en la piedra filosofal. Esta idea del alma, específicamente oriental, constituye necesariamente la base de todas las consideraciones psicológicas y, sobre todo, teológicas, que llenan la época primitiva, la época «gótica» de la cultura árabe (del año cero al 300). El Evangelio de san Juan forma parte de esa literatura, no menos que los escritos de los gnósticos, de los padres de la Iglesia, de los neoplatónicos y maniqueos, los textos dogmáticos del Talmud y el Avesta y el sentimiento senil, de tinte religioso, con que se manifiesta el imperio romano, que tomó del Oriente joven, Siria y Persia, lo poco vivo que hay en su filosofía. Ya el gran Posidonio, que a pesar del cariz «antiguo» de su inmenso saber era un verdadero semita, lleno del espíritu árabe, sintió como verdadera esa estructura mágica del alma, en íntima oposición al sentimiento apolíneo de la vida. Una sustancia que penetra el cuerpo se opone, con clara diferencia de *valor*, a otra sustancia que desciende sobre la humanidad en la cueva del

mundo, sustancia abstracta y divina en la cual descansa el consenso de todos los que de ella participan^[10]. Este «espíritu» es el que produce el mundo superior, por cuya creación triunfa sobre la mera vida, sobre la «carne», sobre la naturaleza. Tal es el modelo que, en sentido religioso, filosófico o artístico —recuérdese los retratos de la época constantiniana, con los ojos fijos en el infinito, con esa *mirada que representa el πνεῦμα*^[11]—, sirve de base a todo sentimiento del yo. Así sintieron Plotino y Orígenes. San Pablo distingue —I Cor., 15, 44— entre el σῶμα ψυχικόν y el σῶμα πνευματικόν^[12]. Era corriente entre los gnósticos la representación de un doble éxtasis, el corporal y el espiritual, y la división de los hombres en superiores e inferiores, psíquicos y neumáticos. Plutarco ha tomado de modelos orientales la psicología corriente en la literatura de la Antigüedad posterior, el dualismo de νοῦς y ψυχή. Ese dualismo entró pronto en relación con la oposición entre cristiano y pagano, entre espíritu y naturaleza; y así establecieron los gnósticos, los cristianos, los persas y los judíos, el esquema, aún no superado, de la historia universal como un drama de la humanidad entre la creación y el Juicio Final, con una intervención divina en el centro.

La idea mágica del alma se perfecciona científicamente en las escuelas de Bagdad y Basora. Alfarabi y Alkindi^[13] han tratado a fondo los complicados problemas de esa psicología mágica, poco accesible para nosotros. Su influencia sobre las primeras teorías abstractas del alma —*no sobre el sentimiento del yo*— que se elaboran en Occidente, fue mayor de lo que se cree. Los psicólogos escolásticos y místicos han recibido de España, Sicilia y Oriente los mismos elementos formales que el arte gótico. No olvidemos que el arabismo es la cultura de las religiones reveladas, que suponen todas una idea dualista del alma. Recordemos la cábala; pensemos en la parte que toman los filósofos judíos en la llamada filosofía de la Edad Media, es decir, en la filosofía del arabismo posterior y luego del gótico primitivo. Citaré solo un ejemplo muy notable, que casi nadie ha advertido: Spinoza^[14]. Procedente del gueto, es Spinoza, con su contemporáneo Schirazi, un retrasado, el último representante del sentimiento mágico, un extraño en el mundo de formas de nuestro sentimiento fáustico. Prudente discípulo de la época barroca, supo dar a su sistema los colores del pensamiento occidental; pero en lo profundo sigue manifestando el dualismo arábigo de las dos sustancias psíquicas. *Este es el verdadero y hondo motivo por el cual falta en él el concepto de fuerza de Galileo y Descartes*. Este concepto es el centro de gravedad de un universo dinámico y, por lo tanto, resulta extraño al sentimiento mágico del mundo. Entre la idea de la piedra filosofal —que yace oculta en la idea spinozista de la divinidad como *causa sui*— y de la necesidad causal, que pertenece a *nuestra* imagen de la naturaleza, no existe punto de relación. Por eso el determinismo de la voluntad en Spinoza es exactamente el mismo que defendía la ortodoxia en Bagdad; es el *kismet*. Aquí es donde hay que buscar la patria del método *more geométrico* que es común al Talmud, al Avesta y al Kalaam arábigo^[15], pero que en la *Ética* de Spinoza forma dentro de *nuestra* filosofía una excepción grotesca.

El romanticismo alemán reavivó con efímera vitalidad esta idea mágica del alma. Encontró en la magia y en los pensamientos retorcidos de los filósofos góticos el mismo gusto que en los ideales de las Cruzadas, claustros y castillos y, sobre todo, que en el arte y la poesía sarracenos, sin entender en realidad gran cosa de tan lejanos objetos. Schelling, Oken, Baader, Görres y sus amigos se complacían en especulaciones infructuosas de estilo arabigojudaico, que ellos, tranquilamente, consideraban como oscuras y, por lo tanto, «profundas», cosa que *no* habían sido para los orientales; ellos mismos no las comprendían, en parte, y esperaban confiadamente que los oyentes tampoco las comprenderían. Lo notable de este episodio es solo el encanto de la oscuridad que se desprendía de esos pensamientos. Se puede arriesgar la conclusión de que las más claras y fáciles exposiciones de los pensamientos fáusticos, como la de Descartes o los *Prolegómenos*, de Kant, hubieran producido en un metafísico árabe igual impresión de nebulosidad abstrusa. Lo que para nosotros es verdadero, es para ellos falso, y viceversa; y lo mismo puede decirse tratándose de la idea del alma que se forja cada cultura que de cualquier otro resultado de la meditación científica.

3

El futuro tendrá que afrontar el difícil problema de distinguir y analizar los últimos elementos en la concepción del mundo y filosofía de estilo gótico, como en la ornamentación de las catedrales y en la pintura primitiva de entonces, que vacila indecisa entre el fondo plano dorado y los amplios fondos de paisajes, entre el modo mágico y el modo fáustico de ver a Dios en la naturaleza. En la primitiva idea del alma, que esta filosofía revela, los rasgos de la metafísica cristianoárabe, el dualismo de espíritu y alma, se mezclan indecisos, vacilantes, con atisbos septentrionales de las facultades funcionales psíquicas, que aún no aparecen reconocidas claramente. Esta duplicidad de elementos es la base de la disputa sobre el primado de la voluntad o de la razón, *problema central de la filosofía gótica*, que esta intenta resolver, ora en el viejo sentido árabe, ora en el nuevo occidental. Es el mismo mito intelectual que, en formas constantemente varias, ha determinado el curso de toda nuestra filosofía, distinguiéndola de cualquier otra. El racionalismo del barroco posterior, con el orgullo del espíritu urbano y seguro de sí mismo, se decidió por la mayor potencia de la diosa Razón: Kant y los jacobinos. Pero ya el siglo XIX, sobre todo Nietzsche, ha elegido la fórmula más fuerte: *voluntas superior intellectu*, que todos llevamos en la sangre^[16]. Schopenhauer, el último gran sistemático, lo ha reducido a esta otra fórmula: «El mundo como voluntad y como representación»; y es su *ética*, no su metafísica, la que decide en *contra* de la voluntad.

Aquí se ve inmediatamente cuál es el motivo misterioso, el sentido de todo

filosofar, dentro de una cultura. El *alma fáustica*, en esfuerzos centenarios, ha intentado dibujar de sí misma *un retrato*, una imagen que armoniza profundamente con la imagen del mundo. La filosofía gótica, con su lucha entre razón y voluntad, es en realidad una expresión del *sentimiento vital* de aquellos hombres de las Cruzadas, de los Staufen, de las grandes catedrales. *Veían el alma así porque ellos eran así.*

El querer y el pensar son en la idea del alma lo que la dirección y la extensión, la historia y la naturaleza, el sino y la causalidad en la imagen del mundo exterior. Estos rasgos fundamentales de ambos aspectos revelan que nuestro símbolo primario es la extensión infinita. La voluntad enlaza el futuro con el presente; el pensamiento enlaza lo ilimitado con el aquí. *El futuro histórico es la lejanía produciéndose; el horizonte infinito del mundo es la lejanía producida.* Tal es el sentido de la experiencia íntima de la profundidad en el hombre fáustico. El sentimiento de la dirección es representado como esencia, casi como realidad mítica en la «voluntad»; el sentimiento del espacio, en el «entendimiento»; y así nace la imagen que nuestros psicólogos necesariamente abstraen de la vida interior.

La cultura fáustica es *cultura de la voluntad*. Esto quiere decir que el alma fáustica posee una disposición eminentemente histórica. El «yo» en el lenguaje usual —*ego habeo factum*—, la construcción dinámica de la frase, reproduce perfectamente el estilo de la acción que se deriva de aquella disposición interna y que con su energía de dirección domina, no solo la imagen del «mundo como historia», sino nuestra historia misma. Ese «yo» se yergue en la arquitectura gótica; las flechas de las torres y los contrafuertes son «yo»; por eso *toda la ética fáustica es una ascensión* —perfeccionamiento del yo, mejoramiento moral del yo, justificación del yo por la fe y las buenas obras, respecto al tú del prójimo por causa del propio yo y su bienaventuranza—, desde santo Tomás de Aquino hasta Kant.

Esto precisamente es lo que el auténtico ruso considera vano y despreciable. El alma rusa, sin voluntad, alma cuyo símbolo primario es la planicie infinita^[17], aspira a deshacerse y perderse, sierva *anónima*, en el mundo de los hermanos, en el mundo horizontal. Pensar en el prójimo partiendo *de sí mismo*, elevarse moralmente por el amor al prójimo, hacer penitencia *de sí mismo*, es síntoma de vanidad occidental, es un crimen, como el disparo hacia el cielo de nuestras catedrales, tan contrario a los tejados *planos*, cubiertos de cúpulas, de las iglesias rusas. Neklindof, el héroe de Tolstoi, cuida su yo moral como sus uñas; por eso es por lo que Tolstoi pertenece a la pseudomorfosis del petrinismo. Raskolnikof es simplemente un algo que forma parte de un «nosotros». Su culpa es culpa de todos^[18]. El que considere su pecado como propio demuestra en ello su arrogancia y su vanidad. Algo de esto hay también en la idea mágica del alma. «Si alguno viene a mí —dice Jesús en San Lucas, 14, 26— y no aborrece a su padre y madre y mujer e hijos y hermanos y hermanas, y aun también su propio yo (τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν), no puede ser mi discípulo». Este sentimiento es el que empuja a denominarse «vástago humano»^[19]. El consenso de los fieles es igualmente impersonal y condena el «yo» como pecado; lo mismo sucede

en el concepto típicamente ruso de la verdad, como anónima coincidencia de los elegidos.

El hombre antiguo, todo presente, carece también de esa energía de la dirección que domina nuestra imagen del mundo y del alma, que compendia todas las impresiones sensibles en un disparo hacia la lejanía, todas las experiencias íntimas en el sentido del futuro. El hombre antiguo no tiene voluntad. Lo confirma la idea antigua del sino, y mejor aún el símbolo de la columna dórica. La lucha entre el pensar y el querer constituye el tema oculto de todos los retratos significativos, desde Jan van Eyck hasta Marées; en cambio, el retrato antiguo no puede contener nada de eso, porque en la idea antigua del alma se halla junto al νοῦς, junto al Zeus interior, las unidades ahistóricas de los instintos vegetativos y animales (θνύμός y ἐπιθνήμια), en forma somática, sin dirección consciente y tendencia hacia un fin.

Es indiferente el nombre que demos a nuestro principio fáustico, que solo a nosotros pertenece. El nombre es ruido y humo. «Espacio» es también una palabra que, con mil matices diferentes, expresa en boca del matemático, del pensador, del poeta, del pintor, una y la misma cosa indescriptible que al parecer pertenece a la humanidad entera, pero que en realidad solo en la cultura occidental tiene *esa* significación trascendente y metafísica que nosotros le damos con interior necesidad. No el concepto de «voluntad», pero sí la circunstancia de que para nosotros exista ese concepto, mientras que los griegos no lo conocían, tiene la significación de un gran símbolo. En último término, no hay diferencia alguna entre el espacio profundo y la voluntad. En los idiomas «antiguos» falta la denominación de aquel y, *por lo tanto, también* la de esta^[20]. El espacio puro del mundo fáustico no es la mera dilatación, sino la extensión de la lejanía como eficiencia, como superación de lo meramente sensible, como oposición y tendencia, como voluntad espiritual de potencia. Bien sé lo insuficientes que son estas perífrasis. Es enteramente imposible indicar por medio de conceptos exactos la diferencia que existe entre lo que nosotros pensamos, sentimos y nos representamos bajo el nombre de «espacio» y lo que como tal sentían los hombres de la cultura árabe o india. Pero no cabe duda de que son cosas totalmente distintas; demuéstalo la diferencia entre las intuiciones fundamentales de las respectivas matemáticas y artes plásticas, y, sobre todo, de las inmediatas manifestaciones de la *vida*. Veremos cómo la identidad del espacio y la voluntad se manifiesta en las hazañas de Copérnico y de Colón, en las de los Hohenstaufen y de Napoleón —dominio del espacio cósmico—; pero esa identidad también está implícita bajo otra forma en ciertos conceptos físicos, como campo de fuerza y potencial, que nadie hubiera podido hacer comprender a un griego. El espacio, como forma *a priori* de la intuición —fórmula en que Kant expresa definitivamente el pensamiento que la filosofía barroca había buscado sin cesar—, significa una *pretensión de dominio* que el alma enuncia sobre todo lo que no es ella. El yo rige al mundo por la forma^[21].

Esto es lo que expresa la perspectiva en profundidad de la pintura al óleo,

poniendo el espacio infinito del cuadro en la dependencia del espectador, que lo *domina* literalmente, desde la lejanía conveniente. Ese disparo hacia la lejanía, que conduce al tipo de paisaje *heroico de sentido histórico*, tanto en el cuadro como en el parque de la época barroca, es el mismo que se manifiesta en el concepto matematicofísico del vector. Durante siglos la pintura ha perseguido con pasión ese gran símbolo que encierra en sí todo lo que expresan las palabras «espacio», «voluntad», «fuerza». La tendencia metafísica correspondiente es ese constante afán por formular la dependencia funcional entre el espíritu y las cosas mediante parejas de conceptos, como fenómenos y cosa en sí, voluntad y representación, yo y no yo, que tienen un contenido puramente dinámico, opuesto en absoluto a la teoría de Protágoras, que llamaba al hombre *medida*, esto es, *no creador* de todas las cosas. Para la metafísica «antigua» el hombre es un cuerpo entre cuerpos, y el conocer, una especie de *contacto* que va de lo conocido al cognoscente, y no viceversa. Las teorías ópticas de Anaxágoras y Demócrito están bien lejos de conceder al hombre una actividad en la percepción sensible. Platón no siente nunca el yo como centro de una esfera de actividad trascendente; en cambio, para Kant esta concepción es una necesidad interior. Los presos de la famosa cueva platónica son verdaderos presos, *esclavos* de las externas impresiones, y no señores; perciben iluminados por el sol universal, no son soles que alumbren el universo.

El concepto físico de la energía espacial, representación totalmente contraria al espíritu «antiguo», representación que hace de la *distancia* una forma de la energía y hasta la protoforma de toda energía —pues tal es el fundamento de los conceptos de capacidad e intensidad—, aclara también la relación entre la voluntad y el espacio psíquico imaginario. Sentimos que las dos imágenes, la imagen dinámica del mundo, trazada por Galileo y Newton, y la imagen dinámica del alma, con la voluntad como centro de gravedad y de relación, significan una y la misma cosa. Ambas son formas barrocas, símbolos de la cultura fáustica al llegar a su plena madurez.

No es justo, aunque sí frecuente, considerar el culto de «la voluntad» como universalmente humano, o al menos como universalmente cristiano, y derivarlo de las religiones prearábicas. Esta conexión pertenece exclusivamente a la superficie histórica; hay ciertas palabras, como *voluntas*, que sufren un cambio de sentido profundamente simbólico, aunque inadvertido por lo general, y es corriente confundir los sinos de esas palabras con la historia de las ideas y de las significaciones verbales. Cuando los psicólogos árabes —Murtada, por ejemplo— hablan de la posibilidad de varias «voluntades», una «voluntad» que está en conexión con el hacer, otra que le precede independiente, otra que no tiene la menor relación con el acto, y que es la que crea el «querer», se refieren en todo esto al sentido profundo de la palabra árabe, y nos presentan evidentemente una imagen del alma cuya estructura difiere por completo de la fáustica.

Los elementos del alma son para todo hombre, sea cual fuere la cultura a que pertenece, deidades de una *mitología interior*. Lo que es Zeus en el Olimpo externo,

eso mismo es para un griego el νοῦς, en el mundo interior, presente a su vida con perfecta claridad; el νοῦς preside todas las demás partes del alma. Lo que para nosotros es «Dios», Dios como universal aliento, como fuerza omnipotente, como eficiencia y providencia omnipresentes, eso mismo es la «voluntad», trasladada del espacio cósmico al espacio imaginario del alma y sentida necesariamente como una realidad actual. En el dualismo microcósmico de la cultura mágica, con su *ruach* y su *nephesh*, su πνεῦμα y su ψυχή, va implícita necesariamente la oposición macrocósmica de Dios y el diablo, de Ormuz y Ahrimán en Persia, de Yahvé y Belcebú en Judea, de Alá e Iblis en el Islam, del bien absoluto y del mal absoluto. Pero debe advertirse que en el sentimiento occidental del mundo esas dos oposiciones palidecen y declinan *al mismo tiempo*. De la disputa gótica por el primado del *intellectus* o de la *voluntas* sale la voluntad afirmada como centro de un *monoteísmo psíquico*, y al mismo tiempo desaparece del mundo real la figura del diablo. El panteísmo del mundo exterior, en la época barroca, tiene por consecuencia inmediata un panteísmo interior, y la oposición *de Dios y el mundo* —en cualquier sentido que se tome— significa lo mismo que la de la voluntad y el alma, significa la fuerza que todo lo mueve en su imperio^[22]. Y cuando el pensamiento religioso se convierte en un pensamiento rigurosamente científico, la física y la psicología siguen manteniendo un doble mito intelectual. El origen de los conceptos «fuerza», «masa», «voluntad», «pasión», no está en la experiencia absoluta, sino en el sentimiento vital. El darwinismo no es más que una acepción superficial de este sentimiento. Ningún griego hubiera empleado la palabra «naturaleza» en el sentido de una actividad absoluta y ordenada, como lo hace la biología moderna. «Voluntad de Dios» es para nosotros un pleonasma. Dios —o «la naturaleza»— no es más que voluntad. El concepto de Dios, desde el Renacimiento, ha ido identificándose insensiblemente con el concepto del espacio cósmico infinito y perdiendo sus rasgos sensibles, personales —la omnipresencia y la omnipotencia se han convertido casi en conceptos matemáticos—; pues del mismo modo Dios se ha transformado en la voluntad universal, que ninguna intuición puede darnos a conocer. *Por eso* es por lo que la música instrumental pura vence a la pintura en 1700; la música, en efecto, es el único y último medio de expresar claramente ese sentimiento de lo divino. Recordemos, en cambio, los dioses homéricos. Zeus no posee en absoluto poder pleno sobre el mundo; incluso en el Olimpo es —así lo exige el sentimiento apolíneo— *primus inter pares*, cuerpo entre cuerpos. La ciega necesidad, la ἀνάγκη, que el pensamiento antiguo encuentra en el cosmos, no depende de Zeus en manera alguna. Al contrario: los dioses se inclinan ante ella. Esquilo lo dice claro en un pasaje fortísimo del *Prometeo*, y en Homero percibimos el mismo sentimiento cuando habla de la *lucha* entre los dioses y en aquel pasaje decisivo en que Zeus levanta la balanza del sino, no para estatuir, sino para conocer el destino de Héctor. Así, pues, los antiguos se representan el alma con sus partes y potencias como un Olimpo de pequeñas deidades; y el ideal de la vida helénica consistía en mantener en paz y concordia esa

divina tropa. Tal es el sentido de la σωφροσύνη y ἀταραξία. Y el hecho de que algunos filósofos hayan dado el nombre de Zeus a la parte más elevada del alma, al νοῦς, demuestra la realidad de esa relación entre la idea del alma y la idea religiosa. Aristóteles, al pensar la divinidad, le atribuye por única función la θεωρία, la contemplación; es el ideal de Diógenes: una estática perfecta de la vida, que se contrapone a la no menos perfecta dinámica del ideal vital en el siglo XVIII.

Ese misterioso elemento que en nuestra idea del alma designa la palabra «voluntad», esa *pasión de la tercera dimensión*, es, pues, propiamente, una creación del barroco, como la perspectiva de la pintura al óleo, como el concepto de fuerza en la física moderna, como el mundo sonoro de la música instrumental pura. En todos los casos había sentido el gótico eso mismo que estos siglos de saturación espiritual llevan a su madurez. Y ya que nos referimos aquí al estilo de la vida fáustica, por oposición a otra cualquiera, hemos de afirmar una vez más que los términos primarios de «voluntad», «fuerza», «espacio», «Dios», sustentados y animados por el sentimiento *fáustico*, son símbolos, principios estructuradores de grandes mundos formales muy afines entre sí y en los cuales esa realidad se expresa y manifiesta. Hasta ahora se ha creído que estos eran hechos eternos, hechos que existían en sí mismos, y que por los métodos de la investigación crítica podían ser afirmados, «conocidos», demostrados de una vez para siempre.

Esta ilusión de la ciencia física ha sido igualmente la ilusión de la psicología. Pero, en verdad, esas realidades «universalmente válidas» *pertenecen solamente al estilo barroco de la contemplación y de la intelección*, como formas expresivas de significación transitoria que son «verdaderas» solo para el espíritu occidental; concebidas así, varía totalmente el sentido de aquellas ciencias, que ya no son solo sujetos de un conocimiento sistemático, sino también y en más alto grado *objetos de una consideración fisiognómica*.

La arquitectura barroca comenzó, como ya sabemos, cuando Miguel Ángel sustituyó los elementos tectónicos del Renacimiento, peso y sostén, por los dinámicos de masa y fuerza. La capilla Pazzi, de Brunelleschi, expresa un sentimiento de alegre abandono; la fachada del Gesù, de Vignola, es *voluntad hecha piedra*. A este nuevo estilo, en su aspecto eclesiástico, se le ha dado el nombre de «estilo jesuita», sobre todo después de su perfeccionamiento por Vignola y Della Porta; y en realidad hay un íntimo nexo entre la creación de san Ignacio de Loyola y las formas artísticas de la época. En efecto, la orden fundada por Loyola representa la voluntad pura, abstracta de la Iglesia^[23]; y su actividad oculta, expandiéndose por el infinito, puede parangonarse con el análisis y con el arte de la fuga.

Desde ahora ya no parecerá paradójico hablar del *estilo barroco y hasta del estilo jesuita en la psicología, en la matemática y en la física teórica*. El lenguaje de las formas dinámicas, que a la oposición entre materia y forma —oposición somática y sin voluntad— sustituye la enérgica oposición entre capacidad e intensidad, es común a todas las creaciones espirituales de estos siglos.

4

Veamos ahora hasta qué punto el hombre de esta cultura realiza lo que su idea del alma nos hace esperar. Si es lícito caracterizar el tema de la física occidental, en su generalidad, como el espacio activo, este mismo término habrá de determinar también la índole, el *contenido* de la existencia del hombre contemporáneo. Nosotros, naturalezas de temple fáustico, estamos acostumbrados a incluir en el conjunto de nuestras experiencias vitales los individuos considerados en su manifestación *activa*, no en su apariencia plástica y estática. Medimos a los hombres por su *actividad*, que puede dirigirse igualmente hacia dentro o hacia fuera; y en esa dirección valoramos los propósitos, los motivos, los esfuerzos, las convicciones, los hábitos. El término en que resumimos este modo de ver la vida es la palabra «carácter». Hablamos de cabezas que tienen carácter, de paisajes que tienen carácter. Continuamente empleamos locuciones que se refieren al carácter de los ornamentos, de las pinceladas, de la letra manuscrita; y aun de artes enteras, de épocas y de culturas. La música del barroco es el arte propio de lo característico, tanto en la melodía como en la instrumentación. La palabra «carácter» designa también algo indescriptible, algo que separa la cultura fáustica de todas las demás. Y es indudable su profunda afinidad con la palabra «voluntad». Lo que la voluntad es en la imagen del alma, eso mismo es el carácter en la imagen de la vida, que nosotros los europeos occidentales, y *solo* nosotros, construimos con entera evidencia.

El empeño fundamental de todos nuestros sistemas éticos —por diferentes que sean sus fórmulas metafísicas o prácticas— es que el hombre tenga carácter. El carácter —que se forma en el *curso del mundo*—, la *personalidad*, la relación de la vida con la acción, es la impresión que el hombre produce en el ánimo fáustico. Entre el carácter y la imagen física del universo existe una importante semejanza. El concepto vectorial de la fuerza, con su dirección, no ha podido aislarse del de movimiento, a pesar de las más finas investigaciones teóricas; del mismo modo es imposible separar estrictamente del alma la voluntad; el carácter, de la vida. En la cumbre de esta cultura, desde el siglo XVII, sentimos con seguridad una equivalencia de significación entre la palabra «vida», y la palabra «voluntad». Los términos «fuerza vital», «voluntad de vivir», «energía activa», llenan nuestra literatura moral, como algo evidente; en cambio, esas expresiones no son ni siquiera traducibles al griego de la época de Pericles.

Todas las morales han manifestado siempre la pretensión de valer para todos los tiempos y todas las latitudes. Esta pretensión es la que ha mantenido oculto el hecho de que, siendo las culturas individuales de orden superior, cada una de ellas *posee su propia concepción moral*. Hay tantas morales como culturas. Nietzsche ha sido el

primero en vislumbrarlo. Y, sin embargo, no ha llegado, ni con mucho, a la noción de una morfología de la moral, verdaderamente objetiva, más allá de *todo* bien y de *todo* mal. Ha valorado la moral antigua, la moral india, la moral cristiana, la moral del Renacimiento, por comparación con sus propios valores personales, en lugar de comprender el carácter simbólico de esos estilos diferentes. Justamente nuestra penetración histórica hubiera debido concebir el *protofenómeno de la moral* en su sentido propio. Ya hoy estamos, al parecer, maduros para ello. Tan necesaria se ha hecho para nosotros, desde Joaquín de Floris y las Cruzadas, la idea de la humanidad como conjunto activo, combatiente, progresivo, que nos cuesta trabajo comprender que esta manera de considerar el hombre sea exclusivamente occidental y tenga una validez y duración transitorias. Para el espíritu antiguo, la humanidad es una masa invariable; por eso la Antigüedad concibe una moral muy distinta de la nuestra, que se extiende desde los primitivos tiempos de Homero hasta la época imperial. Y en general puede decirse que al sentimiento vital, altamente activo, de la cultura fáustica, se acerca bastante el de las culturas china y egipcia; mientras que al sentimiento pasivo de la Antigüedad se asemeja más el de la cultura india.

Si ha habido en el mundo un grupo de naciones que haya vivido en continua lucha por la existencia, es sin duda alguna el de la cultura antigua, en donde todas las ciudades, grandes y pequeñas, se combatían hasta aniquilarse, luchando sin plan, sin sentido, sin cuartel, cuerpos contra cuerpos, por instinto antihistórico. Sin embargo, la ética griega, a pesar de Heráclito, dista mucho de haber considerado la lucha como principio *ético*. Los estoicos, como los epicúreos, enseñaban un ideal de renuncia a la lucha. En cambio, el afán típico del alma occidental consiste en superar y vencer los obstáculos. Actividad, decisión, afirmación de sí mismo: estas son exigencias occidentales. La lucha contra los aspectos cómodos de la vida, impresiones de lo momentáneo, próximo, palpable y fácil; la realización de lo que tiene universalidad y permanencia, de lo que sirve de enlace espiritual entre el pasado y el futuro: tal es el contenido de todos los imperativos fáusticos, desde los albores del gótico hasta Kant y Fichte, y más acá todavía, hasta el *ethos* de esas inauditas manifestaciones de fuerza y voluntad que caracterizan hoy a nuestros Estados, a nuestras potencias económicas y a nuestra técnica. El *carpe diem*, la plenitud momentánea del punto de vista antiguo, constituye la más perfecta contradicción de todo cuanto Goethe, Kant, Pascal, la Iglesia y el pensamiento libre consideran valioso, a saber: una *realidad activa, combatiente, victoriosa*^[24].

Así como todas las formas del dinamismo —pictórico, musical, físico, social, político— establecen conexiones infinitas y no consideran, como la física antigua, el caso particular y la suma de estos, sino el curso típico y la regla funcional, así también hemos de entender por carácter lo que fundamentalmente permanece idéntico en el ejercicio de la vida. En el caso contrario decimos que hay «falta de carácter». Carácter es la forma de una existencia *en movimiento*, que a la mayor variabilidad, en los casos particulares, une la mayor constancia en el principio. El

carácter es lo que hace posible una biografía significativa, como *Poesía y realidad*, de Goethe. Las biografías de Plutarco, que son típicamente antiguas, constituyen, comparadas con la de Goethe, una colección de anécdotas en orden cronológico y no una evolución histórica. Y Alcibíades, Pericles, y en general cualquier hombre de pura estirpe apolínea, serán susceptibles de una biografía plutarquiana, pero no de una biografía a lo Goethe. No porque a su vida le falte masa de hechos, sino porque le falta relación entre ellos; los sucesos aquí se siguen como átomos. Refiriéndonos a la imagen física del mundo, podemos decir: no es que el griego se haya *olvidado* de buscar leyes generales en la suma de sus experiencias, es que no podía *encontrar* tales leyes en su cosmos.

De aquí se sigue que las ciencias que estudian el carácter, sobre todo la fisiognómica o la grafología, hubieran padecido de miseria en la cultura antigua. No conocemos la escritura antigua; pero la ornamentación, si se compara con la gótica, es de una sencillez y mezquindad increíbles, por lo que toca a la expresión característica —recordemos los meandros y las hojas de acanto—, y en cambio ofrece una uniformidad en sentido intemporal que no ha sido alcanzada jamás.

Se comprende, naturalmente, que si examinamos el sentimiento antiguo de la vida, habremos de encontrar en él un elemento fundamental de la valoración ética, contrapuesto al carácter, como la estatua se contrapone a la fuga, la geometría euclidiana al análisis y el cuerpo al espacio. Ese elemento es el *gesto*. El gesto es el principio fundamental de una *estática* psíquica, y las palabras que en los idiomas clásicos sustituyen a nuestra «personalidad» son *πρόσωπον* y *persona*, que significan *personaje*, *carátula*. En la lengua griega posterior, en la lengua de la época romana, el término designa propiamente *el modo de la manifestación pública*, los *gestos* y *ademanos*, y, por lo tanto, el *núcleo auténtico*, *la esencia del hombre antiguo*. Se decía de un orador, que hablaba como *πρόσωπον* sacerdotal, como *πρόσωπον* militar. El esclavo era *ἀπρόσωπος*, pero no *ἄσώματος*; es decir, que no tenía una actitud importante como elemento de la vida pública, pero sí un *alma*. Cuando el destino le deparaba a alguien el papel de rey o de general, los romanos expresaban este hecho con los términos *persona regis*, *imperatoris*^[25]. En esto se revela el estilo apolíneo de la vida. No se trata de desenvolver posibilidades internas mediante un *esfuerzo* activo, sino de mantener una *actitud* cerrada, de acomodarse rigurosamente a un ideal de realidad, por decirlo así, plástica. La ética antigua es la única en que actúa cierto concepto de la belleza. Llámese el ideal *σωφροσύνη, καλοκάγαθία* o *ἀταραξία*^[26], siempre es un armonioso grupo de rasgos sensibles, palpables, manifiestos al público, determinados *para los demás* y no para el propio sujeto. El hombre antiguo era objeto, no sujeto de la vida externa. El presente puro, el instante actual, el primer plano de la vida, no era nunca superado, sino constantemente pulido y perfeccionado. La vida interior, en este caso, resulta un concepto imposible. El *ζῶον πολιτικόν*^[27] de Aristóteles —término intraducible que de continuo ha sido mal entendido, porque se le ha interpretado en nuestro sentido europeo occidental— se refiere a los hombres

que solitarios, aislados, no son nada y que solo en pluralidad significan algo. ¡Qué grotesca representación la de un ateniense en el papel de Robinsón! El hombre antiguo vive en el ágora, en el foro, donde cada cual se ve reflejado en los demás, que son propiamente los que le dan realidad. Todo esto está contenido en la expresión *σώματα πόλεως*: los cuerpos de la ciudad, los ciudadanos. Se comprende bien que el retrato, piedra de toque del arte barroco, sea la representación del hombre como un *carácter*; en cambio, en la época floreciente de Atenas, la representación del hombre como *actitud*, como «persona», había de culminar en el ideal de la estatua desnuda.

5

Esta diferencia ha dado por resultado dos formas de tragedia profundamente opuestas en todos los sentidos. La forma fáustica es el *drama de carácter*; la apolínea, el *drama del gesto sublime*. No tienen de común, en realidad, más que el nombre^[28].

Es harto significativo el hecho de que el drama barroco haya buscado su inspiración, no en Esquilo y Sófocles, sino en Séneca^[29]; lo que corresponde exactamente a la arquitectura, inspirada, no en el templo de Pesto, sino en los edificios imperiales. El drama barroco, con decisión cada vez más firme, sitúa su centro de gravedad, no en el acontecimiento, sino en el carácter, formando así una especie de sistema de coordenadas psicológicas, que es el que determina la posición, el sentido y el valor de todos los hechos escénicos. Surge de este modo una *tragedia de la voluntad*, de las fuerzas activas, de la movilidad *interior*, no traducida necesariamente en elementos visibles. En cambio, Sófocles saca fuera de la escena el mínimo indispensable de acontecimientos, empleando el recurso de los mensajeros. La tragedia antigua se refiere a situaciones generales, no a personalidades particulares; Aristóteles, expresivamente, la llama *μίμησις οὐκ ἀνθρώπων ἀλλὰ πράξεως καὶ βίου*^[30]; y lo que este filósofo, en su *Poética* —que es sin duda alguna el libro que ha ejercido más fatal influencia sobre nuestra poesía—, designa con el nombre de *ἦθος* a saber, la *actitud* ideal de un griego ideal en una situación dolorosa, no tiene nada que ver con nuestro concepto del carácter como disposición del yo que determina los acontecimientos; de igual manera que el plano en la geometría de Euclides no tiene nada que ver con el concepto del mismo nombre, que aparece, por ejemplo, en la teoría de Riemann sobre las ecuaciones algebraicas. El haber traducido *ἦθος* por «carácter», en lugar de acudir a perífrasis como *actitud*, *gesto*, *además*, *personaje*, para dar idea de este concepto casi intraducible; el haber traducido igualmente la palabra *μῦθος* —que en realidad significa *acontecimiento intemporal*— por la voz *acción*, ha perjudicado notablemente durante siglos a la poesía occidental,

como le ha perjudicado asimismo el derivar la palabra $\delta\rho\alpha\mu\alpha$ del verbo *hacer*. Otelo, don Quijote, el Misántropo, Werther, Hedda Gabler, son caracteres. Lo trágico consiste en la *simple existencia* de tales seres en medio de su mundo. Unas veces en lucha contra ese mundo, otras contra sí mismo, otras contra otros, siempre es el carácter, nunca un elemento exterior, el que lleva al combate. Es el *destino*, el destino de un alma enredada en una maraña de relaciones contradictorias, que no admite solución pura. Mas las figuras del teatro antiguo son todas personajes, no caracteres. Por la escena pasan siempre los mismos: el anciano, el héroe, el asesino, el enamorado; cuerpos idénticos, de movimientos pausados, sobre el alto coturno. Por eso en el drama antiguo, aun en la época posterior, era la máscara una *necesidad interna* de profundo sentido simbólico; en cambio, nuestro teatro no puede «representarse» sin el juego de ademanes y gestos que desarrolla el comediante. Y no se oponga a esto como objeción la grandeza peculiar del teatro griego; porque máscara usaban también los mimos y cómicos de ocasión, y máscaras son las *estatuas retratos*^[31]. Si los antiguos hubiesen sentido profundamente la necesidad de los espacios interiores, hubieran encontrado sin dificultad la forma arquitectónica adecuada.

Los acontecimientos trágicos, que son trágicos por su relación con un *carácter*, son la consecuencia de una larga evolución interior. Pero en los casos trágicos de Ajax, de Filoctetes, de Antígona, de Electra, los antecedentes íntimos —si pudieran existir en un hombre de tipo «antiguo»— son indiferentes para las consecuencias. El suceso decisivo sobreviene sin transición; es un accidente casual y externo, que hubiera podido ocurrirle con iguales efectos a cualquier otro, incluso a un hombre de otra raza y de otro pueblo.

La oposición entre la tragedia antigua y la tragedia occidental no queda suficientemente manifiesta si empleamos para designarla los términos «acción» o «suceso». La tragedia fáustica es *biográfica*; la apolínea es *anecdótica*. Esto significa que aquella abarca la dirección de toda una vida, mientras que esta se atiene al instante aislado. ¿Qué relación existe entre el pasado *interior* de Edipo o de Orestes y el acontecimiento destructor que de pronto se aparece en su camino?^[32] Contrapuesto a la anécdota de estilo antiguo, conocemos nosotros el tipo de la anécdota *característica*, personal, antimítica; es la *novela corta*, cuyos maestros se llaman Cervantes, Kleist, Hoffmann, Storm. ¡Cuán significativa es la novela corta si se siente que su motivo, su tema, solo es posible *una vez*, en *tal tiempo* determinado y en *tal* determinado hombre! En cambio, el valor de la anécdota mítica —la *fábula*— está definido por la pureza de las propiedades contrapuestas. Aquí tenemos un sino que hiere como el rayo, sin importarle a quién; allá un sino que, como hilo invisible, entrama una vida y la destaca y distingue de todas las demás. En el pasado de Otelo —obra maestra de análisis psicológico— el menor rasgo guarda relación con la catástrofe. El odio de razas, el aislamiento del encumbrado entre los patricios, el moro soldado, casi salvaje, el hombre viejo y solitario, ninguno de estos aspectos

carece de significación. Intentad desarrollar la exposición de Hamlet o de Lear, comparándola con las tragedias de Sófocles. Hallaréis pura psicología y no una suma de datos externos. Los griegos no tenían la más leve idea de lo que nosotros llamamos hoy un psicólogo, es decir, uno que conoce y sabe dar forma a las épocas internas y que para nosotros casi se identifica con el concepto de «poeta». Los griegos no eran analíticos en la matemática ni en el estudio del espíritu; y no podían serlo, tratándose de almas «antiguas». «Psicología»: he aquí, propiamente, el término que define la forma de la humanidad *occidental*. Conviene a un retrato de Rembrandt como a la música de *Tristán*, al Julián Sorel de Stendhal como a la *Vita nuova* de Dante. Ninguna otra cultura conoce esto. Y esto justamente se halla proscrito de modo severo del conjunto de las artes «antiguas». «Psicología» es la forma en que la voluntad, el hombre como encarnación de la voluntad, no el hombre como $\sigma\omega\mu\alpha$, se capacita para el arte. Quien en este punto cite a Eurípides no sabe lo que es psicología. Ved la riqueza de rasgos característicos que atesora ya la mitología nórdica, con sus astutos enanos, sus romos gigantes, sus burlones elfos, con Loki, Balder y demás figuras. En cambio, el Olimpo de Homero es una colección de formas típicas. Zeus, Apolo, Poseidón, Ares, son «hombres» y nada más; Hermes es «el muchacho»; Atenea, una Afrodita entrada en años. Y en cuanto a los dioses menores, la plástica posterior demuestra que solo se distinguían por el nombre. Otro tanto puede decirse de las figuras que desfilaban por la escena ática. En Wolfram de Eschenbach, en Cervantes, Shakespeare, Goethe, se desarrolla la tragedia de una vida personal, interior, dinámica, funcional, y los ciclos vitales no son, a su vez, inteligibles, si no se proyectan sobre el fondo histórico del siglo. En los tres grandes dramaturgos de Atenas la tragedia viene de fuera; es estática y euclidiana. Repitiendo aquí un término que hemos aplicado ya a la historia universal, diremos que el acontecimiento destructor allá hace *época* y acá constituye un *episodio*. Incluso el desenlace mortal es un episodio, el último de una existencia compuesta de simples casualidades.

Una tragedia barroca no es otra cosa que el carácter directivo que se manifiesta y desenvuelve a la luz del mundo, como curva en vez de ecuación, como energía cinética en vez de potencial. La persona visible es el carácter posible; la acción es el carácter en trance de realización. Tal es el sentido íntegro de nuestra teoría de la tragedia, que hoy padece aún de «antiguas» reminiscencias y confusiones. El hombre trágico de la Antigüedad es un cuerpo euclidiano en una posición que ni él ha elegido ni puede cambiar; ese cuerpo, herido por la *eimarmené*^[33], muéstrase inmutable en la iluminación de sus planos por los sucesos anteriores. En este sentido se habla, en *Las coéforas*, de Agamenón como «cuerpo regio conductor de armadas» y dice Edipo en Colonos que el oráculo se refiere a su «cuerpo»^[34]. Todos los hombres significativos de la historia griega, hasta Alejandro, manifiestan una notable inflexibilidad. No conozco ninguno que haya desarrollado una evolución interna en las luchas de la vida, como Lutero y Loyola. Eso que, con harta superficialidad, se llama en los

griegos manifestaciones de carácter, no es más que el reflejo de los sucesos sobre el ἥθους del héroe, pero nunca el reflejo de una personalidad sobre los sucesos.

Así comprendemos el drama, con íntima necesidad, nosotros los hombres de Occidente. El drama es para nosotros un máximo de actividad. En cambio, para los griegos era necesariamente un máximo de pasividad^[35]. La tragedia ática no contiene «acción». Los misterios antiguos —y Esquilo, que era de Eleusis, creó el drama elevado, sobre el tipo de los misterios con su peripecia— eran todos δράματα o δρώμενα, celebraciones litúrgicas. Aristófanes define la tragedia como imitación de un acontecimiento. Eso justamente: la imitación se identifica con la tan nombrada *profanación de los misterios*; y es bien sabido que Esquilo, que introdujo para siempre en la escena ática el traje sacro de los sacerdotes eleusinos, fue acusado por ello^[36]. Pues el δράμα propiamente dicho, con su peripecia del quejido al júbilo, no residía en la fábula que se narraba, sino en la acción del culto, acción simbólica que el espectador comprendía y sentía en el sentido más profundo de la palabra. A este elemento de la religión antigua primitiva, que no se halla representada por Homero^[37], vino a unirse después el elemento campesino, las escenas burlescas —fálicas, ditirámicas— de las fiestas primaverales en honor de Deméter y de Dioniso. En las danzas de animales^[38] y el canto de acompañamiento tuvo su origen el coro trágico, que se contrapone al representante, al «respondedor» de Tespis (534).

La tragedia propiamente dicha se desarrolló partiendo de la lamentación mortuoria, del treno (*naenia*). En cierto momento sucedió que el juego alegre de las fiestas dionisiacas —que eran también fiestas de las almas— se convirtió en un coro quejumbroso de hombres; y el drama satírico quedó para el final. En 492 representó Frinico *La toma de Mileto*, que no era un drama histórico, sino las lamentaciones de las milesias, y fue severamente castigado por haber rememorado la desgracia de la ciudad. La introducción del segundo representante, por Esquilo, perfeccionó la esencia de la tragedia antigua; la lamentación, como tema *dado*, se destaca ahora sobre la figura visible de un gran dolor humano, como motivo *actual*. La fábula (μῦθος) no es «acción», sino la ocasión para los cantos del coro, que siguen siendo, ahora como antes, la *tragoidia* propiamente dicha. El acontecimiento puede ser narrado o representado, no importa; esto no es lo esencial. El espectador, que no ignoraba el significado del momento, se sentía aludido, él y su sino, en las palabras patéticas. *En el espectador* se verifica la peripecia, que es el propio fin de las escenas sagradas. La lamentación litúrgica sobre la miseria de la raza humana ha sido siempre, más o menos envuelta en referencias y relatos, el centro de todo. Claramente se ve en *Prometeo*, *Agamenón* y *Edipo rey*. Pero por encima de la lamentación se eleva ahora^[39] la grandeza del héroe paciente, su actitud sublime, su ἥθους, que se desarrolla en poderosas escenas entre dos entradas del coro. El tema no es el héroe activo, cuya voluntad crece e irrumpe en lucha contra la resistencia de las potencias extrañas o de los demonios en su propio pecho; el tema es el paciente sin voluntad, cuya existencia somática es aniquilada: sin fundamento profundo, puede añadirse. La

trilogía de *Prometeo*, por Esquilo, comienza justamente en el punto en que Goethe la hubiera probablemente terminado. La locura del rey Lear es el *resultado* de la acción trágica. En cambio, el Ajax de Sófocles *enloquece* por mandato de Atenea, *antes* de que *comience el drama*. Tal es la diferencia entre un carácter y una figura en movimiento. En realidad, el terror, la piedad, son, como los describe Aristóteles, los efectos necesarios de las tragedias antiguas sobre los espectadores antiguos y *solo* sobre estos. Bien claro se ve cuando se consideran las escenas que él señala como las más impresionantes, a saber: las que traen cambios súbitos de fortuna o reconocimientos inesperados. Las primeras son las que producen la impresión del φόβος (terror) y las segundas las de ἐλεός (conmoción). La catarsis que la tragedia aspira a verificar no puede sentirse sino partiendo del ideal de la ἀταραξία. El «alma» antigua es puro presente, puro σῶμα, realidad inmóvil y puntiforme. Lo más terrible para ella es ver esa realidad puesta en cuestión por la envidia de los dioses, por el azar ciego, que puede caer, imprevisto como un rayo, sobre un hombre cualquiera. Esto llega a las raíces mismas de la existencia antigua; y, en cambio, anima y vivifica al hombre fáustico que lo osa todo y a todo se atreve. Y esto es la catarsis: el ver *desvanecerse* esa terrible calamidad, cual nube tormentosa en el negro horizonte que el sol atraviesa de pronto; el sentimiento profundo de alegría al contemplar el gran gesto predilecto; el suspiro del alma mítica torturada; el goce de la recobrada armonía. Pero esto supone un sentimiento vital que nos es perfectamente extraño. Casi nos es imposible traducir la palabra a nuestro modo de hablar y de sentir. Ha sido necesaria toda la pesadumbre estética, toda la caprichosidad del barroco y del clasicismo, sobre el fondo de respeto incommovible que nos inspiran los libros antiguos, para ilusionarnos y hacernos creer que también nuestra tragedia se basa en ese fundamento psíquico; siendo así que, en realidad, la tragedia produce sobre nosotros un efecto diametralmente opuesto. La tragedia no es para nosotros la liberación de emociones pasivas y estáticas, sino que provoca, excita y enciende emociones activas y dinámicas, despierta los sentimientos primarios de una humanidad enérgica: la crueldad, la alegría del esfuerzo, del peligro, de la hazaña violenta, de la victoria, del crimen, la emoción beatífica del que supera y aniquila, sentimientos que dormitan en el fondo de las almas nórdicas desde los tiempos de los vikingos, de los Hohenstaufen y de las Cruzadas. *Este* es el efecto que produce Shakespeare. Un griego no hubiera podido soportar a Macbeth, y sobre todo no hubiera comprendido lo que significa ese poderoso arte biográfico, con su tendencia de dirección. Figuras como la de Ricardo III, don Juan, Fausto, Miguel Kohlhaus, Golo, que son punto por punto opuestas a los tipos antiguos, producen en nosotros, no compasión, sino una profunda y extraña envidia; no terror, sino una misteriosa delectación en los sufrimientos, un devorador anhelo de muy diferente *com-pasión*. Y que ello es así lo demuestra aún hoy —muerta ya la tragedia fáustica, incluso en su última forma, la forma alemana— los motivos constantes de la literatura en las grandes urbes de Europa occidental, que puede compararse con la literatura

alejandrina correspondiente. Las historias de aventureros y *detectives*, que tanto excitan los nervios de nuestros contemporáneos, y, por último, el drama cinematográfico, que representa exactamente lo que el «mimo» de los antiguos, en la época de decadencia, contienen un resto bien sensible de aquel anhelo indomable que empuja al hombre fáustico a los descubrimientos y las superaciones.

A todo lo que llevamos dicho corresponde igualmente la diferencia entre el cuadro escénico del drama apolíneo y el del drama fáustico, cuadro que completa la obra de arte tal como el poeta la pensara. El drama antiguo es una obra plástica, un grupo de escenas patéticas con carácter de relieve, una visión de gigantescas marionetas sobre el fondo liso del muro que cierra el teatro^[40]. Es un gesto magnífico. Las famosas tres unidades de lugar, de tiempo y de acción, y nada más; los escasos acontecimientos de la fábula, más bien son referidos solemnemente que representados. En cambio, la técnica del drama occidental exige todo lo contrario: ininterrumpida movilidad y radical exclusión de los momentos estáticos o pobres de acción, que si bien no formuladas, fueron elaboradas inconscientemente en Ateas, *circunscriben el tipo de la «antigua» estatua marmórea*. E insensiblemente definen así el ideal vital del hombre antiguo, que se atiene a la *polis*, al puro presente, al gesto. Las unidades tienen todas el sentido de *negaciones*: negación del espacio, negación del pasado y del futuro, negación de las relaciones psíquicas en la lejanía. Podrían compendiarse en la palabra « ἀταραξία ». Y estas exigencias no deben confundirse con otras superficialmente semejantes en el drama de los pueblos románicos. El teatro español del siglo XVI se sometió al yugo de las reglas «antiguas»; pero se comprende que la dignidad castellana de la época de Felipe II se sintiese atraída por esta contención, sin conocer, sin querer conocer siquiera, el espíritu originario de las reglas. Los grandes españoles, sobre todo Tirso de Molina, crearon las «tres unidades» del barroco, pero no como negaciones metafísicas, sino exclusivamente como expresión de costumbres distinguidas y cortesanas; y Corneille, dócil discípulo de la grandeza española, las tomó con la misma significación. Aquí comienza la fatalidad. La imitación florentina de la plástica antigua, que todo el mundo admiraba desmedidamente, pero que nadie entendía en sus últimas condiciones, no pudo ser dañosa, porque no había ya entonces plástica occidental que pudiese padecer por ello. Mas existía la posibilidad de una poderosa tragedia, netamente fáustica, con insospechadas formas y audacias. Y esta tragedia *no* surgió. El drama germánico, por grande que Shakespeare sea, no ha superado nunca por completo el obstáculo de una convención mal entendida. La culpa la tiene la fe ciega en la autoridad de Aristóteles. ¡Qué no hubiera podido ser el drama barroco, bajo la influencia de la epopeya caballeresca, de los misterios y autos góticos, y en inmediato contacto con los oratorios y las *Pasiones* de la Iglesia, si nadie hubiese sabido nada del teatro griego! ¡Una tragedia inspirada en la música contrapuntística, sin las trabas de un ligamen plástico, que para ella no tenía sentido! ¡Una poesía escénica que se habría desarrollado a partir de Orlando Lasso y de Palestrina y junto a Enrique

Schutz, Bach, Händel, Gluck, Beethoven, en plena libertad de formas puras propias! Todo esto era posible y no se ha realizado. A la feliz circunstancia de haberse perdido toda la pintura al fresco de los griegos debemos la interior libertad de nuestra pintura al óleo.

6

Pero no eran bastantes las tres unidades. El drama ático exigía, en lugar del juego del rostro, la máscara inmóvil, excluyendo así la caracterización psíquica, como se excluyeron en la plástica las estatuas icónicas. Exigía también el coturno y construía las figuras en tamaño mayor que el natural, forrándolas hasta inmovilizarlas y vistiéndolas de largos paños que arrastraban por el suelo; así quedaba excluida la individualidad del personaje. Por último, una especie de canuto en la boca imprimía a la recitación del actor el son de un canturreo monótono.

El simple texto, tal como lo *leemos* hoy —no sin infundir en él inadvertidamente el espíritu de Goethe y Shakespeare y toda la fuerza de nuestra visión en perspectiva—, nos descubre hartó poco del sentido profundo que tenía aquel drama. Las obras antiguas están hechas para los ojos antiguos, para los ojos del cuerpo. La forma sensible de la representación es la que desentraña propiamente los secretos últimos. Y si atendemos a la representación, habremos de advertir un detalle que sería insoportable en toda tragedia verdadera de estilo fáustico: la continua presencia del coro. El coro es la tragedia primaria, pues sin él sería imposible el ἥθος. Todo hombre por sí tiene carácter, pero la actitud se toma con relación a otro que está presente.

Ese coro, esa muchedumbre, oposición ideal al solitario, al hombre interior, al monólogo de la escena occidental; ese coro que siempre está presente, que oye todas las conversaciones del héroe consigo mismo, que excluye también del cuadro escénico el terror a lo ilimitado y vacío, es un rasgo netamente apolíneo. La introspección como una actividad *pública*; la pomposa lamentación a la faz de todos, en lugar del dolor en la alcoba solitaria («el que no haya pasado las noches tristes, sentado, llorando, en la cama»); los gritos quejumbrosos con abundantes lágrimas, que llenan una serie de dramas como el *Filoctetes* y *Las traquinianas*; la imposibilidad de estar solo, el sentido de la *polis*, el elemento femenino de esta cultura, que se revela en el tipo ideal del *Apolo del Belvedere*, todo esto se manifiesta en el símbolo del coro. Comparado con este, el drama de Shakespeare es un puro monólogo. Incluso los diálogos y las escenas de grupos dejan sentir la enorme distancia *interior* entre estos hombres, cada uno de los cuales, en realidad, habla solo consigo mismo. Nada puede atravesar esta lejanía psíquica que sentimos en *Hamlet* como en *Tasso*, en *Don Quijote* como en *Werther*, y que ha tomado forma ya, con

toda su infinitud, en el *Parzeval* de Wolfram de Eschenbach. En esto se diferencia toda la poesía occidental de toda la poesía antigua. Nuestra lírica, desde Gualterio de Vogelweide hasta Goethe, hasta la lírica de las moribundas urbes actuales, es monológica; la lírica antigua, en cambio, es una lírica coral, lírica ante testigos. Aquella es recibida en la intimidad personal, en la lectura muda, como música imperceptible; esta es recitada en público. Aquella es lírica del espacio silencioso — como libro que dondequiera tiene su puesto—; esta posee un lugar fijo, el lugar en donde resuenan sus cadencias.

El arte de Tespis —aun cuando los misterios de Eleusis y las fiestas tracias de la Epifanía de Dioniso eran nocturnas— se desenvuelve, por necesidad interna, en representaciones matutinas, a plena luz del sol. En cambio, los juegos populares y las *Pasiones* de Occidente, que tuvieron su origen en los sermones predicados en forma de personajes diferentes y que fueron representadas primero por clérigos en la iglesia, luego por legos en la plaza, ante la iglesia, en las mañanas de las grandes fiestas eclesiásticas (*Kirmessen*), dieron nacimiento poco a poco a un arte de la tarde y de la noche. Ya en tiempos de Shakespeare las representaciones teatrales tenían lugar al atardecer, y este rasgo místico, que tiende a colocar la obra de arte en la claridad apropiada, había alcanzado su término en la época de Goethe. Todo arte, toda cultura en general, tiene su hora significativa. La música del siglo XVIII es un arte de la oscuridad, de la hora en que se abren los ojos del espíritu; la plástica ateniense es el arte de la luminosidad sin nubes. Lo profundo de estas relaciones se demuestra en la plástica gótica, envuelta en un eterno crepúsculo y en la flauta jónica, instrumento de la siesta soleada. La bujía afirma, la luz del sol niega el espacio frente a las cosas. De noche, el espacio cósmico vence a la materia; a mediodía, las cosas próximas aniquilan el espacio lejano. Así se distinguen el fresco ático y la pintura al óleo del norte. Así son Helios y Pan símbolos antiguos; el cielo estrellado y los crepúsculos rojizos, símbolos fáusticos. También las almas de los muertos salen a medianoche, sobre todo en las doce largas noches que siguen a la Navidad. Las almas antiguas, en cambio, son diurnas. La Iglesia vieja hablaba aún del δωδεκαήμερον, los doce días sagrados al despertar la cultura occidental, se transformaron en las «doce noches».

La pintura antigua al fresco y sobre vasos no tiene hora; nadie ha advertido aún esta circunstancia. No hay en ella sombras que indiquen la altura del sol, no hay cielo que muestre la posición de las estrellas; no hay mañana ni tarde; no hay primavera ni otoño; reina allí una *claridad pura, intemporal*^[41]. El pardo de taller, usado en la pintura clásica, se convirtió, con idéntica necesidad, en lo contrario, en una oscuridad imaginaria, independiente de la hora, atmósfera característica del espacio psíquico del alma fáustica. Y esto es tanto más significativo cuanto que los cuadros, desde un principio, pretendieron reproducir el paisaje a la luz de una estación y de una hora determinada, esto es, con un sentido histórico. Sin embargo, todos esos amaneceres, esas nubes en el rosa de la tarde, esas últimas claridades sobre el perfil de la sierra lejana, esas habitaciones alumbradas por bujías, esos prados en primavera, esos

bosques en otoño, esas sombras largas y cortas de los matorrales y de los surcos, todo eso estaba impregnado de una oscuridad tamizada, que *no* procede del estado atmosférico. En realidad, la pintura antigua y la pintura occidental, como la escena antigua y la escena occidental, se distinguen por la constante claridad que en aquellas reina y la constante luz crepuscular que domina en estas. Puede decirse más aún: que la geometría de Euclides es una matemática diurna, y el análisis una matemática nocturna.

El cambio de escena, que para los griegos hubiera sido seguramente una especie de profanación criminal, es para nosotros casi una necesidad religiosa, una exigencia de nuestro sentimiento cósmico. La unidad escénica del *Tasso* tiene algo de paganismo. Nosotros sentimos la *íntima* necesidad de un drama lleno de perspectivas y amplios fondos, una escena que suprima todas las limitaciones sensibles y recoja en sí la totalidad del universo. Shakespeare, que nació cuando moría Miguel Ángel y que cesó de escribir cuando Rembrandt vino al mundo, ha llegado al máximo de infinitud, de apasionada superación de todo ligamen estático. Sus bosques, sus mares, sus callejuelas, sus jardines, sus campos de batalla, están situados en la lejanía, en lo ilimitado. Los años transcurren en minutos. El rey Lear, loco, entre el bufón y el pordiosero, en medio de la tormenta, sobre la llanura envuelta en las sombras de la noche, el yo perdido en la profunda soledad del espacio: he aquí un sentimiento vital del alma fáustica. La música veneciana de 1600 conoce ya los paisajes imaginados, que ve, que siente la visión interna, y el antecedente de estos paisajes está en el hecho de que la escena de la época isabelina no tenga decoraciones, sino que *indique simplemente* todo eso, pudiendo así componer para los ojos del espíritu, con escasas indicaciones, un cuadro del mundo en el que se suceden escenas que se refieren siempre a acontecimientos lejanos y que un teatro antiguo no hubiera podido representar. La escena griega no es nunca paisaje; en realidad, no es nada. A lo sumo puede calificarse de base o pedestal de estatuas deambulantes. Las figuras lo son todo, en el teatro como en el fresco. Cuando a los hombres antiguos les negamos todo sentimiento de la naturaleza, habla en nosotros el sentir fáustico, enamorado del espacio y, por lo tanto, del paisaje, en tanto que es espacio. Mas para los antiguos la naturaleza es el *cuerpo*, y quien sepa sumergirse de este modo de sentir, comprenderá al punto con qué ojos miraría un griego el relieve muscular de un cuerpo desnudo en movimiento. *Esta* era su naturaleza viva, no las nubes, las estrellas y el horizonte.

7

Todo lo próximo y sensible es de fácil y general comprensión. Por eso, de todas las culturas que han existido, la antigua es la más popular en todas las manifestaciones de su sentimiento vital, y, en cambio, la occidental es la menos

popular. Fácil y generalmente comprensible es el carácter de una creación que se ofrece con todos sus misterios a cualquier espectador a la primera mirada; de una creación cuyo sentido encarnan las partes y superficies externas. En toda cultura es de fácil y general comprensión todo aquello que procede intacto de los estados y formas de la humanidad primitiva, lo que el hombre viene comprendiendo continuamente desde los primeros días de su niñez sin necesidad de *conquistar*, para aprehenderlo, un nuevo modo contemplativo, lo que en general se obtiene sin lucha, lo que se entrega por sí mismo, lo que se ofrece inmediatamente en la sensación, lo que no hay que descubrir expresamente tras un esfuerzo que pocos, y a veces solo algunas personalidades aisladas, pueden llevar a cabo. Hay opiniones, obras, hombres, paisajes, que son populares. Toda cultura tiene su grado determinadísimo de esoterismo o popularidad, que encierran sus producciones en cuanto que poseen una significación simbólica. Lo fácil y generalmente comprensible anula la diferencia entre los hombres, tanto por lo que se refiere a la extensión como a la profundidad de sus almas. El esoterismo, en cambio, acentúa y refuerza esa diferencia. Finalmente, si nos referimos a la experiencia íntima primaria de la profundidad, cuando el hombre despierta a la conciencia de sí mismo, esto es, si nos referimos al símbolo primario de su existencia y al estilo de su mundo circundante, diremos que el símbolo primario de lo corpóreo da lugar a una relación popular «ingenua», y el símbolo del espacio infinito, a una relación netamente impopular entre las *creaciones* de una cultura y los *hombres* correspondientes de esa cultura.

La geometría antigua es la geometría del niño y del lego. Los *Elementos* de Euclides se usan todavía en Inglaterra como libro de escuela. El entendimiento corriente considerará siempre la geometría euclidiana como la única exacta y verdadera. Todas las demás especies de geometría natural, que son posibles y que —por penosa superación de la apariencia popular— hemos encontrado nosotros, resultan inteligibles solo para un círculo selecto de matemáticos profesionales. Los famosos cuatro elementos de Empédocles constituyen la «física innata» del hombre ingenuo. La representación de los elementos isótopos, representación elaborada por las investigaciones sobre radiactividad, es casi incomprensible ya para los científicos de las ciencias vecinas.

Lo antiguo se abarca todo de *una sola* mirada: el templo dórico, la estatua, la *polis*, el culto divino. No hay dobles fondos, no hay arcanos. Mas comparad la fachada de una catedral gótica con los Propileos, un aguafuerte con una pintura cerámica, la política del pueblo ateniense con la política de los gobiernos modernos. Ved cómo toda obra moderna que hace época en la poesía, en la política, en la ciencia, va seguida de una abundante literatura de explicaciones y comentarios, que además obtienen un éxito muy dudoso. Las esculturas del Partenón están hechas para todos los griegos; la música de Bach y sus contemporáneos es música para músicos. Tenemos el tipo del entendido en Rembrandt, del entendido en Dante, del entendido en música contrapuntística. Y —con razón— se ha criticado a Wagner por la

amplitud que el gremio de los wagnerianos ha podido alcanzar, por lo poco que hay en su música de accesible *solo* al músico avezado. Pero ¿se concibe un grupo de entendidos en Fidias, de peritos en Homero? Ahora ya resultan inteligibles una serie de fenómenos que son síntomas del sentimiento vital de nuestra cultura, fenómenos que hasta ahora solían considerarse desde un punto de vista filosoficomoral o, más exactamente, melodramático, como desdichadas flaquezas de la humana prole. El «artista incomprendido», el «poeta hambriento», el «inventor menospreciado», el pensador «que será entendido dentro de siglos», todos estos son tipos de una cultura esotérica. Estos sinos se fundan en el *pathos* de la distancia, que oculta en su seno la tendencia a lo infinito y, por lo tanto, la voluntad de potencia. Son tan necesarios en el círculo de la humanidad fáustica, desde la época gótica hasta el presente, como inconcebibles en la humanidad apolínea.

Los grandes creadores del Occidente, desde el primero hasta el último, no han sido comprendidos en sus verdaderos propósitos más que por un pequeño círculo de espíritus selectos. Miguel Ángel decía que su estilo era bueno para castigo de los necios. Gauss mantuvo oculto durante treinta años su descubrimiento de la geometría no euclidiana por temor a «la gritería de los beocios». Empezamos ahora a discernir de entre las medianías a los grandes maestros de la plástica gótica. Otro tanto, empero, puede decirse de los pintores, de los políticos, de los filósofos. Comparad pensadores de las dos culturas: Anaximandro, Heráclito o Protágoras, con Giordano Bruno, Leibniz o Kant. Considerad que no hay un poeta alemán de verdadero mérito que pueda ser comprendido por el término medio de los hombres, y que en los idiomas occidentales no existe una obra del valor y, al mismo tiempo, de la sencillez de Homero. *Los Nibelungos* son un poema rudo y misterioso, y entender a Dante es, por lo menos en Alemania, en general, algo así como una vanidosa actitud literaria. Lo que nunca se dio en la Antigüedad se da siempre en Occidente: la forma exclusiva. Hay épocas enteras, como la de la cultura provenzal y la del rococó, que son en máximo grado selectas y distantes. Sus ideas, su lenguaje de formas, existen exclusivamente para un escaso número de altas personalidades. Y si el Renacimiento, esa supuesta resurrección de la Antigüedad —la Antigüedad no era en modo alguno exclusiva, y no seleccionaba un público—, no hace excepción a la regla; si el Renacimiento es todo él creación de un *círculo* de espíritus selectos, un gusto que la muchedumbre desde luego rechazó y que el pueblo de Florencia presenció indiferente, extrañado o molesto, llegando en ocasiones, como en el caso de Savonarola, a destruir y quemar alegremente las obras maestras, ello demuestra cuán profundas raíces tiene entre nosotros ese alejamiento de las almas. La cultura ática era patrimonio de *todos* los ciudadanos. Nadie quedaba excluido de ella, y por eso no se conocía allí *la distinción entre profundidad y superficialidad*, que para nosotros tiene una importancia decisiva. Para nosotros las palabras «popular» y «superficial» tienen idéntico sentido en el arte que en la ciencia. Para los antiguos no es así. Nietzsche ha dicho de los griegos que son «superficiales, de puro profundos».

Todas nuestras ciencias, sin excepción, tienen, junto al grupo de los principios elementales, una parte «superior» que permanece ininteligible para el lego. He aquí otro símbolo del infinito y de la energía dirigida. A lo sumo habrá mil hombres en el mundo capaces de comprender los últimos capítulos de la física teórica. Algunos problemas de la matemática moderna son accesibles a menor número todavía. Todas las ciencias populares son hoy, desde luego, ciencias inválidas, falsas, apócrifas. No solo tenemos un arte para artistas, sino también una matemática para matemáticos, una política para políticos —de la que no sospecha lo más mínimo el *profanum vulgus* de los lectores de periódicos^[42], mientras que la política antigua no rebasó jamás el horizonte espiritual del ágora—, una religión para «el genio religioso» y una poesía para filósofos. La ruina incipiente de la ciencia occidental, que claramente se deja sentir hoy, puede medirse solo por la necesidad que experimenta de actuar en amplios círculos; y si el esoterismo rígido de la época barroca produce hoy la impresión de algo intolerable, ello revela que la fuerza decae y que declina el sentimiento de la distancia, sentimiento que admite y *reconoce* respetuoso esas limitaciones. Las pocas ciencias que aún conservan toda su finura, profundidad y energía de razonamiento y consecuencias, sin mácula de folletinismo —pocas son ya: la física teórica, la matemática, la dogmática católica, acaso también la jurisprudencia—, se dirigen a un pequeñísimo círculo de técnicos selectos. *Justamente el técnico, con su término opuesto, el lego, es lo que falta en la Antigüedad, donde todos lo saben todo.* Esa polaridad de técnico y lego tiene para nosotros el valor de un gran símbolo, y donde empieza a ceder la tensión de esa polaridad es que comienza a extinguirse el sentimiento fáustico de la vida.

Esta conexión nos autoriza a formular la conclusión siguiente respecto a los últimos progresos de la investigación occidental; es decir, para los próximos dos siglos, y acaso ni dos siquiera: cuanto más crezca la vacuidad y trivialidad urbana de las artes y de las ciencias, transformadas en manifestaciones «prácticas» y públicas, tanto más irá reclusándose el espíritu póstumo de la cultura en estrechos círculos, actuando sin relación con la publicidad, en pensamientos y formas que solo tendrán sentido para un escasísimo número de hombres selectos.

8

La obra de arte antigua no se pone nunca en relación con el espectador. Ello significaría, en efecto, afirmar con su lenguaje de formas el espacio infinito, incorporar al efecto estético el espacio infinito, en el cual la obra aislada se pierde. La estatua ática es un perfecto cuerpo euclidiano, intemporal, sin relación con nada, encerrado en sí mismo. La estatua ática no habla, no tiene mirada, *no sabe nada del espectador* que la contempla. Vive por sí sola y no se incorpora a un ordenamiento

arquitectónico superior —lo cual se opone a las creaciones plásticas de todas las demás culturas—, e igualmente existe por sí sola, independiente, *junto* al hombre antiguo, como un cuerpo junto a otros cuerpos. El antiguo siente su *proximidad*, y nada más, porque de la estatua no dimana fuerza alguna apremiante, ningún efecto que trascienda al espacio. Así es como se manifiesta el sentimiento apolíneo de la vida.

El arte mágico, al despertar, hubo de transformar al punto el sentido de estas formas. Los grandes ojos de las estatuas y retratos de estilo constantiniano miran muy abiertos y fijos al espectador, representando la más elevada de las dos sustancias psíquicas, el neuma. Los antiguos habían modelado ojos ciegos. Ahora el taladro abre la pupila; y los ojos, desmesuradamente agrandados, se vuelven hacia el espacio al que el arte ático negaba realidad. En las pinturas al fresco de la Antigüedad, las cabezas estaban vueltas unas hacia otras; ahora, en los mosaicos de Rávena y en los relieves de los sarcófagos cristianos primitivos y romanos posteriores, todas se vuelven hacia el espectador y clavan en él la mirada. Una penetrante y misteriosa lejanía, totalmente extraña al sentir antiguo, viene del mundo en donde vive la obra de arte y entra en la esfera del espectador. Todavía se advierte algo de esa magia en los cuadros florentinos y romanos primitivos, con su fondo dorado.

Mas considerad luego la pintura occidental a partir de Leonardo, esto es, a partir del momento en que llega a la plena conciencia de su misión. Ved cómo logra recoger el espacio único infinito, en el cual la obra y el espectador son dos puntos de la dinámica universal. El sentimiento fáustico de la vida en toda su plenitud, el apasionamiento de la tercera dimensión, hace presa en la forma del cuadro, superficie coloreada, y la transfigura por modo inaudito. La pintura no existe por sí misma, ni tampoco se dirige al espectador, sino *que lo arrebatara e incluye en su esfera propia*. El recorte encerrado en los límites del marco —la imagen de la cámara oscura, exacto parangón del cuadro escénico— representa el espacio cósmico. El primer plano y el fondo pierden su tendencia a la proximidad material, y en lugar de límites tiene términos. Los horizontes lejanos profundizan el cuadro en el infinito; el colorido de los objetos próximos está tratado de manera que anula y suprime el plano ideal que, a modo de cortina, pudiera separar del cuadro al espectador, y amplifica tanto el espacio del cuadro, que el espectador se siente incluso en él. No es el espectador quien elige el punto de vista desde el cual la obra produce su mejor efecto; es el cuadro mismo el que impone al espectador el lugar y la distancia necesarios. Los recortes por medio del marco, que a partir de 1500 se hacen cada vez más numerosos y audaces, descalifican asimismo todo límite lateral. El espectador griego de un fresco de Polignoto «se hallaba ante» el cuadro. Nosotros, en cambio, «nos sumergimos en» el cuadro, es decir, que la fuerza del espacio plástico nos arrebatara y nos incluye en el cuadro. Así queda afirmada la unidad del espacio cósmico. En esa infinitud que el cuadro extiende en todas las direcciones reina la perspectiva occidental^[43], de donde arranca el camino que nos conduce a la inteligencia de

nuestra visión astronómica, con su apasionada compenetración de lejanías infinitas.

Pero el hombre apolíneo no *quiso* nunca percibir el amplio espacio cósmico; ninguno de sus sistemas filosóficos habla de él. Los filósofos antiguos conocen exclusivamente los problemas de las cosas reales, palpables, y en eso que está «entre las cosas» no ven nada positivo, nada significativo. El globo terráqueo en que viven, y que aun en Hiparco está envuelto por una esfera celeste rígida, es para ellos el mundo entero, absolutamente dado; y nada produce mayor extrañeza en quien logra ver aquí los fundamentos más recónditos y secretos, que los repetidos intentos de coordinar teóricamente esa bóveda celeste con la Tierra, de manera que esta no sufra en su prerrogativa simbólica^[44].

Hay que recordar, en cambio, la vehemencia conmovedora con que el descubrimiento de Copérnico —que «corresponde» en la cultura occidental a Pitágoras— penetró en el alma de Occidente, y la profunda veneración con que Kepler formuló las leyes de las trayectorias planetarias, que le parecían una revelación inmediata de Dios; bien sabido es que no se atrevió a dudar de su forma circular, porque otra cualquiera le parecía símbolo de hartazgo inferior dignidad. Manifiéstase aquí el sentimiento nórdico de la vida, el anhelo (a lo vikingo) hacia lo ilimitado. Esto es lo que da un sentido profundo a la invención del telescopio, invención netamente fáustica. Penetrando en espacios que permanecen cerrados a la simple vista y que la voluntad de potencia sobre el espacio cósmico percibe como límites, el telescopio amplifica el universo que «poseemos». El sentimiento verdaderamente religioso que embarga al hombre actual cuando por primera vez consigue lanzar su mirada en esos espacios estelares, ese sentimiento de fuerza, el mismo que provocan las grandes tragedias de Shakespeare, le habría parecido a Sófocles el más vesánico de los crímenes.

Deben saber, pues, que la negación de la «bóveda celeste» no es una experiencia sensible, sino una *decisión*. Las ideas modernas sobre la esencia del espacio estelar o, dicho con más precaución, de una extensión indicada por signos luminosos, no descansan sobre un conocimiento cierto proporcionado por la visión en el telescopio. El telescopio solo nos muestra pequeños discos claros de diferente tamaño. La placa fotográfica nos ofrece por su parte una imagen muy distinta, no *más viva*, sino distinta verdaderamente, y hay que someter ambas imágenes a muchas y muy aventuradas hipótesis, esto es, elementos de propia creación, como distancia, magnitud y movimiento, para formar con ellas la representación cósmica unitaria, que para nosotros es una necesidad. El estilo de esta representación corresponde al estilo de nuestra alma. En realidad no sabemos cuán diferente sea la fuerza luminosa de las estrellas ni si varían en las distintas direcciones; no sabemos si la luz, en los inmensos espacios, cambia, disminuye o se apaga; no sabemos si nuestras ideas terrestres sobre la esencia de la luz, con las teorías y leyes que de ellas se derivan, siguen valiendo más allá de las proximidades de la Tierra. Lo que «vemos» son meros *signos* luminosos; lo que «comprendemos» son símbolos de nuestro propio ser.

El *pathos* de la conciencia cósmica copernicana es propiedad exclusiva de nuestra cultura y —me atrevo a hacer una afirmación que parecerá todavía paradójica— se transformaría, se transformará en un *ingente olvido de aquel descubrimiento* tan pronto como aparezca peligroso y amenazador al alma de una cultura venidera. Ese *pathos* está fundado en la certidumbre de que ahora el elemento estático corpóreo ya ha sido eliminado del cosmos, de que ahora ya ha quedado anulada la preponderancia simbólica del *cuerpo plástico* terrestre. Hasta entonces se mantenía un equilibrio polar entre la Tierra y el cielo, que era concebido, o por lo menos sentido, también como una magnitud sustancial. Pero ahora el *espacio* es el que lo domina todo; «universo» vale tanto como espacio, y los astros son poco más que puntos matemáticos, imperceptibles esferas en lo ilimitado, cuya materialidad no entra para nada en la composición de nuestro sentimiento cósmico. Demócrito, que en nombre de la cultura apolínea quiso establecer y, por necesidad, hubo de establecer un límite de las cosas corpóreas, había imaginado una capa de átomos ganchudos que envolvía el cosmos como una piel. Frente a esta concepción, nuestra insaciable sed de infinito busca siempre nuevas lejanías cósmicas. El sistema de Copérnico ha recibido en los siglos del barroco una amplificación incalculable por obra de Giordano Bruno, que veía miles de sistemas semejantes flotando en el espacio sin límites. Hoy «sabemos» que la suma de todos los sistemas solares —unos treinta y cinco millones— forma un sistema estelar cerrado, que —según se demuestra— es finito^[45] y posee la forma de un elipsoide de rotación, cuyo ecuador coincide aproximadamente con la Vía Láctea. Enjambres de sistemas solares, como bandadas de pájaros migradores, atraviesan ese espacio en la misma dirección y con la misma velocidad. Un enjambre de esos, cuyo ápice se halla en la constelación de Hércules, está formado por nuestro Sol con las brillantes estrellas Capela, Vega, Altaír y Betelgeuse. El eje del enorme sistema, cuyo centro cae en la actualidad no lejos de nuestro Sol, se calcula en 470 millones de veces la distancia del Sol a la Tierra. En el cielo estrellado vemos simultáneamente luces cuyo origen en el tiempo está separado por unos tres mil setecientos años: que eso tarda la luz en llegar desde las más remotas estrellas hasta la Tierra. En el cuadro de la historia que se despliega ante nuestros ojos, corresponde ese tiempo a toda la cultura mágica y antigua y llega hasta el punto culminante de la egipcia, en la época de la XII dinastía. Esta visión —una *imagen*, no una experiencia, repito— es sublime^[46] para el espíritu fáustico; para el apolíneo habría sido un suplicio, la anulación total de las más hondas condiciones de su existencia. El hecho de que se establezca un límite definitivo en lo que para nosotros es producto y realidad presente, límite situado en el borde del cuerpo estelar, le habría parecido al espíritu antiguo algo así como una salvación. Nosotros, empero, proponemos con íntima necesidad un nuevo problema indeclinable: ¿hay algo más allá de ese sistema? ¿Hay *multitudes* de esos sistemas en lejanías tales, que junto a ellas resultan extraordinariamente pequeñas las dimensiones antes dichas? La experiencia sensible parece haber hallado un límite absoluto; por esos espacios vacíos que para nosotros

son simplemente una *exigencia intelectual*, ni la luz ni la gravitación pueden darnos señales de otras existencias. Mas la pasión de nuestra alma, que siente de continuo la necesidad de realizar íntegramente en símbolos nuestra idea de la existencia, *sufre* por ese límite de nuestras sensaciones.

9

Por eso las tribus nórdicas, en cuya alma primitiva comenzaba a alentar el espíritu fáustico, descubrieron en épocas remotísimas, nebulosas, la *navegación a vela*, que las libertaba de la tierra firme^[47]. Los egipcios conocían la vela, pero la empleaban solamente como un medio de ahorrarse trabajo. Navegaban con sus barcos de remo a lo largo de la costa, hacia el Ponto y Siria; pero no tenían la idea de la navegación en alta mar, no sentían su simbolismo libertador. En efecto, la navegación a vela supera el concepto euclidiano de la tierra firme. A principios del siglo XIV, casi simultáneamente —y en el tiempo mismo en que empiezan a desarrollarse la pintura al óleo y el contrapunto— sobreviene el descubrimiento de la *pólvora* y de la *brújula*, esto es, de las *armas de largo alcance* y del *tráfico lejano*. (Ambas cosas fueron también descubiertas por la cultura china, que obedeció, al hacerlo, a una necesidad profunda.) Se manifiesta en ello el espíritu de los vikingos, de la Hansa, el espíritu de aquellos pueblos primitivos que se construían tumbas gigantescas de tierra amontonada, hitos de las almas solitarias en la llanura infinita —en vez de la urna cineraria de los griegos—; que depositaban a sus reyes muertos en barcos ardientes y los lanzaban a alta mar, signo conmovedor de ese oscuro anhelo de infinito que empujó sus frágiles barcos hasta las costas de América por el año 900, cuando empezaba a anunciarse la cultura occidental. En cambio, la circunnavegación de África, hazaña que realizaron los egipcios y los cartagineses, dejó completamente indiferente a la humanidad antigua. Hay un hecho que revela el carácter escultórico de la existencia antigua también en lo que se refiere a las comunicaciones: la noticia de la primera guerra púnica, uno de los más grandes hechos de la historia antigua, llegó a Atenas como un rumor confuso procedente de Sicilia. Las almas de los griegos se reunían en el Hades, inmóviles, apacibles, como sombras (εἴδωλα), sin energías, sin deseos, sin sensaciones. Las almas de los hombres nórdicos se juntaban en el «furioso tropel», que sin descanso vaga por los aires.

La gran colonización griega del siglo VIII a. C. tuvo lugar en el mismo período de desarrollo cultural que los descubrimientos de los españoles y portugueses. Pero estos iban poseídos de un aventurero afán de lejanías incalculables, anhelo de tierras incógnitas y de peligros inauditos, mientras que los griegos fueron siguiendo con precaución, punto por punto, los rastros conocidos de fenicios, cartagineses y

etruscos, y su curiosidad no traspasó los límites de las columnas de Hércules o del istmo de Suez, que bien fácilmente hubieran podido franquear. En Atenas se habló, seguramente, del camino hacia el mar del Norte, hacia el Congo, Zanzíbar y la India; en la época de Herón era conocida la situación de la India meridional y de las islas de la Sonda. Pero a todo esto, como a la ciencia astronómica de Oriente, los antiguos se tapaban los oídos. Cuando Portugal y el actual territorio marroquí fueron convertidos en provincias romanas, no se restablecieron las comunicaciones por el Atlántico, y las islas Canarias quedaron sepultadas en el olvido. El anhelo colombino es tan extraño al alma apolínea como el anhelo copernicano. Aquellos mercaderes helenos, tan acuciosos de ganancias, sentían un terror metafísico ante la idea de ensanchar su horizonte geográfico. También en esto los antiguos se mantuvieron en lo próximo e inmediato. La existencia de la *polis*, extraño ideal de un Estado-estatua, no era otra cosa que el refugio en que los griegos se recluían ante el «amplio mundo» de aquellos pueblos marítimos. Y es de notar que la cultura antigua es la única de todas las aparecidas hasta hoy cuya comarca madre no radica en un continente, sino en torno a las costas de un archipiélago; la cultura antigua se desarrolla alrededor de un mar, que es como su centro de gravedad. Sin embargo, ni siquiera el helenismo, con su afición a los juegos técnicos^[48], supo libertarse del uso de los remos, que mantienen a los barcos en la proximidad de las costas. En Alejandría se construyeron naves gigantescas de 80 metros de largo y se había descubierto, en principio, el barco de vapor. Pero hay descubrimientos que tienen el *pathos* de un gran símbolo *necesario*, que manifiestan algo muy íntimo, y otros que son simples juegos del ingenio. El barco de vapor fue esto último para el hombre apolíneo; es aquello para el fáustico. Un invento, y sus aplicaciones, es profundo o superficial, según el rango que ocupa en el conjunto del macrocosmo.

Los descubrimientos de Colón y Vasco de Gama dilataron infinitamente el horizonte geográfico. Entre el *mundo marino* y la tierra firme se estableció la misma relación que entre el espacio cósmico y el globo terráqueo. Y en este momento descargó la tensión política de la conciencia fáustica. Para los griegos, la Hélade fue siempre el trozo esencial de la superficie terrestre; en cambio, con el descubrimiento de América, el Occidente europeo se transforma en provincia de un conjunto gigantesco. A partir de este instante, la historia de la cultura occidental adquiere un carácter *planetario*.

Cada cultura tiene su propio *concepto* del país natal y de la patria, concepto difícil de aprehender, casi inefable, lleno de oscuras relaciones metafísicas y, sin embargo, de tendencia inequívoca. El sentimiento antiguo de la patria, que sujetaba al individuo con fuerza corpórea y euclidiana a la *polis*, a la ciudad^[49], se contrapone a la misteriosa nostalgia o morriña del septentrional, que tiene algo de musical, algo de errabundo y supraterrrestre. El hombre antiguo siente por patria lo que su vista abarca desde el castillo de la ciudad natal. Allí donde termina el horizonte de Atenas comienza lo extraño, lo hostil, la «patria» de los otros. El romano, incluso el romano

de los últimos tiempos de la república, no entendió por *patria* nunca Italia, ni siquiera el Lacio, sino la *urbs Roma*. El mundo antiguo, cuanto más avanza hacia su madurez, más se descompone en innumerables patrias puntiformes, entre las cuales existe un sentimiento de odio en que se expresa la necesidad de la separación entre los cuerpos; y tan profundo es ese odio, que nunca se manifiesta con igual energía frente a los bárbaros. En este sentido no hay nada que revele mejor la definitiva extinción del sentir antiguo y la victoria del sentir mágico que la concesión por Caracalla (en 212) del derecho de ciudadanía romana a todos los habitantes de las provincias^[50]. Esta medida anulaba, en efecto, el concepto antiguo, estatuario, del ciudadano. Ahora existe un «imperio» y, por consiguiente, una nueva especie de dependencia. Es también muy característico el concepto correspondiente del ejército entre los romanos. En la época verdaderamente antigua no había un «ejército romano», como hoy decimos, por ejemplo, el ejército prusiano; había *ejércitos*, es decir, agrupaciones militares («cuerpos de tropa») definidas por el nombre de un legado, como tales cuerpos limitados, visibles y presentes: *exercitus Scipionis*, *Crassi*, pero no *exercitus romanus*. Caracalla, que con su edicto citado anuló en realidad el concepto del *civis romanus* y deshizo la religión romana equiparando a las deidades de la ciudad las de los demás pueblos, fue también el que creó el concepto —extraño al alma antigua y propio, en cambio, del alma mágica— del *ejército imperial*, del que son *manifestaciones* las distintas legiones. Los viejos ejércitos romanos, empero, no *significan*, no manifiestan, sino que *son*. A partir de este momento cambia el tenor de las inscripciones; ya no dicen *fides exercituum*, sino *fides exercitus*; en lugar de las deidades aisladas, que eran sentidas como algo corpóreo (la fidelidad, la fortuna de la legión), y a las cuales sacrificaba el legado, aparece ahora el principio de un espíritu universal. Idéntica transformación semántica se verifica en el sentimiento patriótico de los orientales —*no solo de los cristianos*— en la época imperial. La patria, para el hombre apolíneo, mientras sigue alentando en su pecho un resto de su cósmico sentir, es, en sentido propio, corpóreo, el suelo sobre el que está edificada su ciudad natal. Recordad la «unidad de lugar» en las tragedias y las estatuas áticas. Mas para el hombre mágico, para el cristiano, el persa, el judío, el «griego»^[51], el maniqueo, el nestoriano, el islamita, la patria no tiene relación alguna con realidades geográficas. Para *nosotros* la patria es una inaprehensible síntesis de la naturaleza, el idioma, el clima, las costumbres, la historia; no es la tierra, sino el país; no es una realidad puntiforme, sino el pasado y el futuro históricos; no es una unidad de hombres, dioses y casas, sino una *idea* que se compadece perfectamente con una peregrinación sin fin, con la más profunda soledad y con ese anhelo germánico hacia el sur, que ha sido la ruina de los mejores alemanes, desde los emperadores sajones hasta Hölderlin y Nietzsche.

La cultura fáustica se orienta, pues, en el sentido de la *expansión*, ya sea política, económica o espiritual. Los occidentales han franqueado todos los límites materiales y geográficos; han aspirado, sin fines prácticos, y solo por el símbolo, a juntar el sur

con el norte; han convertido, al fin, la faz de la Tierra, en una sola colonia, en un solo sistema económico. Lo que todos los pensadores, desde el maestro Eckhart hasta Kant, han querido: la sumisión del mundo «como fenómeno» a las pretensiones y exigencias del yo cognoscitivo, eso mismo realizaron todos los grandes conductores de pueblos, desde Otón el Grande hasta Napoleón. El *verdadero* fin de su ambición fue siempre lo ilimitado, la monarquía universal de los grandes salios y Staufen, los planes de Gregorio VII y de Inocencio III, aquel imperio de los Habsburgo españoles, «en donde no se ponía el sol», y el imperialismo, aspiración íntima de hoy, harto manifiesta en la guerra mundial, que no está terminada ni mucho menos. El hombre antiguo, por razones profundas, no podía ser conquistador; la expedición de Alejandro es una excepción romántica y confirma la regla, sobre todo si se piensa en la íntima resistencia de sus acompañantes. El alma nórdica ha creado en los enanos, nixos y duendes unos seres que con inextinguible anhelo quieren verse libres de toda contención, con un afán de lejanía y libertad desconocido por completo de las dríades y oréades griegas. Los griegos fundaron centenares de factorías en las riberas del mar; nunca, empero, hicieron el menor esfuerzo por penetrar en el continente y conquistarlo. Establecerse lejos de la costa hubiera sido para ellos como perder de vista la patria. Acampar *solitario*, como era el ideal de los tramperos en las praderas americanas, y antes aún de los héroes en las sagas islandesas, es cosa que yace fuera de las posibilidades del hombre antiguo. El espectáculo de las emigraciones a América —en donde el hombre se vale por sí mismo y siente la necesidad profunda de estar solo—, los conquistadores españoles, el torrente de los buscadores de oro en California, el indomable afán de libertad, de soledad, de independencia absoluta, la gigantesca negación de todo sentimiento limitado de la patria, he aquí emociones típicamente fáusticas. Ninguna otra cultura las conoce, ni siquiera la china.

El emigrante griego es como el niño que camina agarrado a la falda de su madre. Pasar de la ciudad vieja a otra nueva, reproducción exacta de aquella, con sus mismos ciudadanos, sus mismos dioses, sus mismos usos; no perder nunca de vista el mar conocido y surcado por todos; llevar allá la misma vida de ζῶον πολιτικόν^[52] en el ágora, tal es el máximo cambio de escenario que permite la existencia apolínea. Para nosotros, que consideramos la libertad de movimientos como un derecho humano y un ideal —por lo menos—, este confinamiento significaría la peor de las esclavitudes. Desde este punto de vista es como hay que concebir la expansión romana, que fácilmente se interpreta mal. La expansión romana no significa, ni mucho menos, una amplificación de *la patria*. Se mantuvo estrictamente dentro de los límites que los hombres cultos habían ocupado antes y que ahora saquean como botín de guerra. Nunca se han concebido en Roma planes dinámicos mundiales por el estilo de los que ensayaron los Hohenstaufen o los Habsburgo. El imperialismo romano no puede compararse con el actual. Los romanos no hicieron el menor intento por penetrar en el interior de África. Las guerras posteriores de Roma tuvieron por objetivo exclusivamente la seguridad y conservación de las posesiones romanas; eran

guerras sin ambición, sin afán simbólico de expansión. Roma abandonó Germania y Mesopotamia sin manifestar por ello el menor sentimiento.

Si recapitulamos todo lo dicho; si contemplamos el aspecto de los firmamentos que abarca la visión copernicana del universo; si consideramos el dominio de la superficie terrestre por el hombre occidental, siguiendo las huellas de los descubrimientos colombinos; si recordamos la perspectiva de la pintura al óleo y de la escena trágica, juntamente con el sentimiento perespiritualizado de la patria; si a todo esto añadimos la pasión civilizada del tráfico a gran velocidad, el dominio del aire, los viajes al Polo, la ascensión a las altas cumbres montañosas, se desprende de todo ello el símbolo primario del alma fáustica, el espacio ilimitado. Como derivaciones de este símbolo supremo debemos comprender las formas puramente occidentales del mito psíquico: la «voluntad», la «fuerza», la «acción».

II

BUDISMO, ESTOICISMO, SOCIALISMO

10

Ahora ya podemos comprender el *fenómeno de la moral*^[53] como una interpretación espiritual de la vida por sí misma. Desde la altitud a que hemos llegado podemos libremente contemplar esta provincia, la más amplia, la más escabrosa de la reflexión humana. Pero justamente aquí es donde más falta hace cierta especie de objetividad que hasta hoy nadie ha sabido seriamente practicar. Sea la moral, en primer término, lo que fuere, es ilícito convertir su *análisis* en una parte de la moral misma. Para nuestro problema no es lo importante estatuir lo que *debemos* hacer, perseguir y valorar, sino comprender que esta posición del problema es ya por sí el síntoma de un sentimiento cósmico exclusivamente occidental.

Todos los occidentales, sin excepción, se hallan en esto bajo la influencia de una inmensa ilusión óptica. Todos *exigen* algo a los demás. Todos pronuncian un imperativo —«tú debes»— en la convicción de que realmente hay algo que puede y debe ser cambiado en sentido uniforme, algo que debe ser formado, ordenado de cierta manera. Inconmovible es la fe en ella y el derecho a ello. Se manda y se demanda obediencia a lo mandado. Tal es para nosotros la moral. En la ética de Occidente todo es dirección, pretensión de fuerza, actuación deliberada en la lejanía. Sobre este punto, Lutero y Nietzsche, los papas y los darwinistas, los socialistas y los jesuitas, están en perfecto acuerdo. Su moral aparece con pretensión de validez universal y perdurable. Ello pertenece a las necesidades de la realidad fáustica. El que se aparta de este pensamiento, de esta enseñanza, de esta voluntad, es un pecador, un infiel, un *enemigo*, a quien hay que combatir sin cuartel. El hombre debe. El Estado debe. La sociedad debe. Esta *forma* de la moral es para nosotros evidente y representa para nosotros el sentido propio y único de toda moral. Pero ni en la India, ni en la China, ni en el mundo antiguo ha sido así. Buda ofrecía un libre ejemplo; Epicuro daba un buen consejo. También estas son formas de morales elevadas, morales de la voluntad libre.

No hemos advertido lo típico y singular de nuestro *dinamismo moral*. Supongamos que el socialismo —entendido en sentido ético, no económico— sea el sentimiento cósmico que persigue la opinión propia en nombre de todos; entonces hay que decir que todos, sin excepción, somos socialistas, sepámoslo o no, querámoslo o no. Incluso el apasionado enemigo de toda «moral de rebaño»,

Nietzsche, es incapaz de limitar su celo a sí mismo, en el sentido «antiguo». Nietzsche piensa en «la humanidad». Ataca a quien opina de otro modo. Mas a Epicuro le era de verdad indiferente lo que opinasen e hiciesen los demás. Epicuro no pierde un solo momento en imaginar una transformación de la humanidad. Él y sus amigos se contentaban con ser como eran. El ideal de la vida antigua consistía en la falta de interés (ἀπαθμία) por el curso del mundo. En cambio, el afán de dominar el curso del mundo es justamente lo que constituye el contenido de la vida en la humanidad fáustica. Aquí tiene su lugar el importante concepto de la ἀδιάρκοια^[54]. También existe en la Hélade un politeísmo *moral*; se demuestra en la pacífica convivencia de epicúreos, cínicos, estoicos. Pero Zaratustra —aunque se precia de estar allende el bien y el mal— padece el dolor de ver a los hombres como no quisiera verlos, y siente un profundo afán, totalmente extraño al espíritu «antiguo», de emplear su vida en cambiarlos, naturalmente, en el sentido que él considera mejor. Y esto justamente, esta transvaloración *universal*, es *monoteísmo ético* y —tomando la palabra en un sentido nuevo y más profundo— socialismo. Todos los que aspiran a mejorar el mundo son socialistas. No existió ningún antiguo, pues, que aspirase a mejorar el mundo.

El imperativo moral, como forma de la moral, es fáustico y solo fáustico. ¿Qué importa que Schopenhauer haya querido ver negada la voluntad de vida y Nietzsche, en cambio, haya querido verla afirmada? Estas diferencias son superficiales; revelan un gusto personal, un temperamento. Lo esencial es que también Schopenhauer *siente* el mundo entero como voluntad, como movimiento, fuerza, dirección; por ello es el precursor de toda la modernidad ética. Este sentimiento fundamental *constituye* toda nuestra ética. Las demás son variedades de esa especie única. Lo que nosotros llamamos hazaña, acción, no solo actividad^[55], es un concepto completamente histórico, repleto de energía directiva. Es la confirmación de la existencia, la consagración de la existencia en un tipo de hombre cuyo «yo» posee la tendencia hacia lo futuro y siente el presente, no como realidad plena, sino como *época* en la inmensa conexión del devenir; y tanto en la vida personal como en la vida de la historia toda. La fuerza y claridad de esta conciencia determinan el rango de un hombre fáustico; pero hasta el más insignificante tiene algún destello de ella, y esa conciencia distingue sus más mínimos actos vitales, por el modo y contenido, de los actos de *cualquier* «antiguo». Es la diferencia entre el carácter y la actitud, entre el devenir consciente y la realidad estatutaria aceptada simplemente, entre el querer trágico y el padecer trágico.

A los ojos del hombre fáustico, en el mundo todo es movimiento hacia un fin. El hombre mismo vive bajo esa condición. Vivir significa para él luchar, superar, imponerse. La lucha por la existencia, como forma de la existencia, pertenece ya a la época gótica y claramente se expresa en su arquitectura. El siglo XIX le ha dado una forma mecanicoutilitaria. En el mundo del hombre apolíneo, en cambio, no «hay movimiento» hacia un fin —el fluir de Heráclito, que es un juego sin propósito, sin

objetivo ἡ ὁδὸς ἄνω κατῶ^[56], no entra en cuenta—, no hay «protestantismo», no hay «afanes tempestuosos», no hay «revoluciones» éticas, espirituales, artísticas, que luchan por aniquilar lo existente. El estilo jónico y el corintio aparecen *junto* al dórico, sin pretender eliminarlo y dominar solos. En cambio, el Renacimiento rechaza el gótico; el clasicismo rechaza el barroco, y todas las historias de Occidente están llenas de furiosas luchas sobre los problemas de la forma. El mundo mismo de los monjes —órdenes de caballería, franciscanos, dominicos— aparece en la forma del *movimiento* de una orden, en lo cual se opone a la forma cristiana primitiva del ascetismo anacorético.

Es imposible para el hombre fáustico negar esa forma fundamental de su existencia, y mucho menos aún cambiarla. Toda oposición a ella la supone. El que combate «el progreso» considera su actuación como un progreso. El que propaga y defiende una «reacción», entiende por ello una evolución posterior. «Inmoralismo» es una especie de moral, con la misma pretensión de prevalencia. La voluntad de potencia es intolerante. Todo lo que es fáustico aspira a predominio. Para el sentimiento apolíneo —yuxtaposición de muchas cosas singulares— la tolerancia es algo evidente; pertenece al estilo de la ἀταραξία, de la falta de voluntad. Para el mundo occidental —espacio psíquico *único* e ilimitado, espacio como tensión— la tolerancia es, o un engaño en sí mismo, o un signo de decadencia. La época de la Ilustración, el siglo XVIII, era tolerante, es decir, indiferente a las *distinciones* entre las profesiones de fe cristianas; pero por sí misma, en relación con la Iglesia y con las Iglesias, dejó de serlo tan pronto como llegó al poderío. El instinto fáustico, activo, de voluntad robusta, enderezado hacia el futuro y la lejanía, con la tendencia vertical de las catedrales góticas y esa significativa conversión del *feci* en *ego habeo factum*, exige tolerancia, esto es, *espacio* para su propia actuación; pero *solo* para esta. Considerad la cantidad de tolerancia que la democracia urbana consiente aplicar a la Iglesia en el empleo que esta hace de coacciones religiosas, mientras que para sí misma exige una ilimitada aplicación de sus propias coacciones y cuando puede acomoda a ellas la legislación «universal». Todo «movimiento» aspira a vencer; en cambio la «actitud» antigua solo quiere existir y se interesa muy poco por el *ethos* de los demás. Luchar en pro o en contra de las corrientes del día; propagar, establecer, desacreditar, o destruir reformas o reacciones: he aquí lo que no conocen ni los antiguos ni los indios. Y justamente es esta la diferencia que separa la tragedia de Sófocles y la tragedia de Shakespeare, la tragedia del hombre que solo quiere existir y la del hombre que quiere vencer.

Es un error poner *el* cristianismo en relación con el imperativo moral. No es el cristianismo el que ha creado al hombre fáustico; es este el que ha transformado el cristianismo, no solo convirtiéndolo en una religión nueva, sino orientándolo en el sentido de una nueva moral. Lo que indica el neutro «ello», se torna yo personalísimo, con todo el *pathos* de un centro cósmico, como el que constituye la base del sacramento de la confesión *personal*. La voluntad de potencia

manifestándose incluso en lo ético; el afán apasionado de elevar cada uno su moral a la categoría de verdad eterna, e imponerla a los hombres todos, transformando, venciendo o destruyendo a los que se muestren disconformes, todo eso es propiedad de nuestra alma occidental. En este sentido fue transformada interiormente la moral de Jesús, *en la época primera del gótico* —hondo proceso que nadie ha comprendido aún—; y aquella moral, aquella conducta estaticoespiritual, recomendada como salvadora por el sentimiento mágico del mundo, aquella doctrina cuyo conocimiento era como una gracia^[57] especialmente concedida, se convirtió durante el gótico *en una moral imperativa*^[58].

Todo sistema ético, sea de origen religioso o filosófico, tiene, por lo tanto, su lugar en la proximidad de las artes mayores, sobre todo de la arquitectura. Es un edificio de proposiciones en que está estampada la causalidad mecánica. Toda verdad destinada a tener una aplicación práctica se enuncia con un «porque» o un «pues». Hay en ella una lógica matemática; la hay en las cuatro verdades de Buda, en la *Crítica de la razón práctica*, de Kant, en todo catecismo popular. Nada más extraño a esas teorías, reconocidas por verdaderas, que la lógica de la sangre, lógica no crítica, que en cada costumbre establecida y conocida conscientemente solo por las infracciones contra ella, nos habla de clases sociales y hombres reales; por ejemplo, la educación del caballero en los tiempos de las Cruzadas. Una moral sistemática es como un ornamento, y se revela, no solo en proposiciones, sino también en el estilo de la tragedia y aun en los motivos artísticos. El meandro, por ejemplo, es un motivo estoico; la columna dórica encarna realmente el ideal «antiguo» de la vida. *Por eso* es esta la única forma de las columnas antiguas que el estilo barroco hubo de excluir en absoluto. En el Renacimiento mismo se nota una tendencia a evitarla por motivos espirituales profundos. La conversión de la cúpula mágica en cúpula rusa, con el símbolo del tejado plano (véase pág. 299); la arquitectura del paisaje chino con sus intrincados senderos; la torre gótica de las catedrales, son otros tantos símbolos de la moral que ha surgido en la conciencia vigilante de una sola cultura.

11

Y ahora encuentran su solución antiquísimos enigmas y perplejidades. Hay tantas morales como culturas, ni más ni menos. Nadie tiene en esto libre elección. Así como para todo pintor y todo músico existe algo que, por sustentarse en el fundamento de una necesidad interna, no llega a su conciencia; algo que de antemano domina sobre el lenguaje formal de sus obras y lo distingue de las producciones artísticas de *todas* las demás culturas, así también cada concepción de la vida de un hombre culto posee de antemano, *a priori*, en el riguroso sentido de Kant, una propiedad más honda que todo momentáneo juicio y afán, una propiedad en que se manifiesta el estilo de una

determinada cultura. El individuo puede obrar moral o inmoralmente, «bien» o «mal» para el sentimiento primario de su cultura; la teoría, empero, de su acción, está absolutamente dada. Cada cultura tiene su propio criterio, cuya validez empieza con ella y termina con ella. No existe una moral universal humana.

Tampoco, pues, existe, en el más hondo sentido, una verdadera conversión, ni puede existir. Toda conducta consciente basada en convicciones es un protofenómeno, es la dirección fundamental de una existencia, transformada en «verdad intemporal». Poco importan los términos e imágenes en que se exprese: mandamientos de una deidad, resultados de la reflexión filosófica, proposiciones, símbolos, anunciación de una verdad nueva o refutación de una idea extraña: basta con que exista. Es posible despertarla y envolverla en una teoría; es posible asimismo modificar y aclarar su expresión espiritual. Pero es imposible crearla. Ni podemos cambiar nuestro sentimiento cósmico —como que el ensayo mismo de alterarlo se produce en el estilo suyo característico y más lo confirma que lo supera— ni tenemos poder sobre la forma ética fundamental de nuestra conciencia vigilante. Se ha introducido cierta distinción en las palabras, considerando la ética como una ciencia y la moral como un problema; pero no hay, en este sentido, problema alguno. Así como el Renacimiento fue, en realidad, incapaz de resucitar la Antigüedad y en cada motivo antiguo expresó justamente lo contrario del sentimiento cósmico apolíneo, creando así un gótico meridionalizado, un «gótico antigótico», del mismo modo es imposible que un hombre se convierta a una moral extraña a su esencia. Hoy se habla de transvalorar los valores; los modernos habitantes de las grandes urbes piensan en «retornos» al budismo, al paganismo o a un catolicismo romántico; el anarquista aspira a una ética individual; el socialista sueña con una ética social. En última instancia, todos hacen, quieren y sienten lo mismo. Las conversiones a la teosofía o al librepensamiento, que son los tránsitos actuales de un supuesto cristianismo a un supuesto ateísmo, o viceversa, constituyen una simple mutación de palabras y conceptos, un cambio de la superficie religiosa o intelectual, y nada más. Ninguno de nuestros «movimientos» ha modificado al *hombre*.

Una rigurosa morfología de todas las morales es problema reservado para el futuro. Nietzsche también ha dicho sobre esto lo esencial, y ha dado el primer paso decisivo que conduce a la nueva visión. Pero no ha sabido cumplir él mismo con la exigencia que impone al pensador de situarse por encima del bien y del mal. Ha querido ser *a la vez* escéptico y profeta, crítico de la moral y heraldo de una moral. Son cosas incompatibles. No se puede ser psicólogo de primer orden cuando se sigue enredado en las mallas del romanticismo. Por eso Nietzsche en esto, como en todos sus decisivos atisbos, llega hasta el umbral, pero no lo franquea. Mas nadie hasta ahora lo ha hecho mejor. Hasta ahora hemos sido ciegos para la inmensa riqueza que ostentan los idiomas de las formas morales. No hemos sabido verla ni comprenderla. El mismo escéptico no ha entendido su problema; ha elevado a norma definitiva, en último término, su propia concepción moral, determinada por disposiciones

personales, por el gusto privado, y por ella ha medido todas las demás. Los más modernos revolucionarios, Stirner, Ibsen, Strindberg, Shaw, no han hecho tampoco otra cosa. Solo han sabido ocultarse este hecho bajo nuevas fórmulas y tópicos.

Pero una moral es —como una plástica, una música o una pintura— un mundo cerrado de formas, la expresión de un sentimiento vital que está absolutamente dado, que es inmutable en lo profundo y que se afirma con íntima necesidad. Toda moral es siempre verdadera dentro de su círculo histórico; es siempre falsa fuera de este círculo histórico. Ya hemos dicho^[59] que así como para cada poeta, cada pintor, cada músico, hay obras que hacen época en su vida y desempeñan el papel de grandes símbolos de su existencia, así también para esos ingentes individuos que llamamos culturas, las *especies* artísticas, unidades orgánicas, como la pintura al óleo *en su conjunto*, la plástica del desnudo *en su conjunto*, la música contrapuntística, la lírica rimada. En los dos casos, en la historia de una cultura como en la vida individual, se trata de la realización de posibilidades. El espíritu interior se convierte en *el estilo de un mundo*. Junto a esas grandes unidades de forma cuyo transcurso, cuya plenitud y cuyo término abarcan una serie prefijada de generaciones humanas y que tras pocos siglos de duración, irrevocablemente, fenecen, se encuentra el grupo de las morales fáusticas, la suma de las morales apolíneas, constituyendo igualmente una unidad de orden superior. Su presencia es un sino que es necesario aceptar; solo su concepción consciente es el resultado de una revelación o de una noción científica.

Hay un elemento, difícilmente expresable, que reúne en un haz todas las doctrinas «antiguas», desde Hesíodo y Sófocles hasta Platón y los estoicos, para contraponerlas a cuanto se ha profesado en Occidente, desde san Francisco de Asís y Abelardo hasta Ibsen y Nietzsche. Y la moral de Jesús es solo la más noble expresión de una moral general cuyas distintas concepciones se hallan en Marción y Mani, Filón y Plotino, Epicteto, san Agustín y Proclo. Toda ética antigua es siempre una ética de la actitud; toda ética occidental es una ética de la acción. Y, por último, la suma de todos los sistemas indios, como la de todos los sistemas chinos, forma también un mundo en sí.

12

Todas las éticas antiguas imaginables se refieren al *individuo estático*, considerándolo como un cuerpo entre cuerpos. Todas las valoraciones de Occidente se refieren al hombre en tanto que es *centro dinámico* de una infinita universalidad. Socialismo ético: he aquí la disposición moral activa, que actúa por el espacio en la lejanía; he aquí el *pathos* moral de la tercera dimensión, cuyo signo, el sentimiento primario de la solicitud, tanto hacia los convivientes como hacia los venideros, se cierne sobre toda nuestra cultura. Por eso al considerar la cultura egipcia advertimos en ella algo de socialismo. Por otra parte, la tendencia a la actitud inmóvil, a la apatía,

a la cerrazón estática del individuo en sí, recuerda la ética india y el hombre formado por ella. A las estatuas sedentes de Buda, «contemplándose el ombligo», no les es del todo extraña la ἀταραξία de Zenón. El ideal ético del hombre antiguo es el que la tragedia tiene a la vista. La catarsis, la expulsión fuera del alma apolínea de todo lo que *no* sea apolíneo, de todo lo que no esté libre de «lejanía» y dirección, revela aquí su más profundo sentido, que se comprende bien cuando se ha reconocido el estoicismo como su forma madura. Lo que el drama llevaba a cabo en una hora solemne, eso mismo querían los estoicos extender sobre toda la vida; una paz estatuaria, un *ethos* sin voluntad. Por otra parte, el ideal budista del nirvana, fórmula muy posterior, pero completamente india y latente ya en los tiempos védicos, ¿no es muy afín a la catarsis griega? Ante este concepto, ¿no se juntan estrechamente el hombre antiguo ideal y el hombre indio ideal, cuando los comparamos con el hombre fáustico, cuya ética se comprende con no menor claridad por la tragedia de Shakespeare y su dinámica evolución y catástrofe? En realidad, podríamos muy bien representarnos a Sócrates, a Epicuro y, sobre todo, a Diógenes, a orillas del Ganges. En una de nuestras ciudades de Europa Diógenes sería un loco insignificante. Por otra parte, Federico Guillermo I, modelo de socialistas en sentido elevado, es representable muy bien en el Estado egipcio; no, empero, en la Atenas de Pericles.

Si Nietzsche hubiera observado su tiempo con más libertad, menos influido por un entusiasmo romántico a favor de ciertas creaciones éticas, habría advertido que no existe en la Europa occidental esa supuesta moral cristiana específica de la compasión, en el sentido *en que él* la combate. El texto literal de ciertas fórmulas humanas no debe ilusionarnos sobre su significado real. Entre la moral que se tiene y la que se cree tener, hay una relación difícil de encontrar, y muy vacilante. Aquí precisamente estaría en su punto una psicología sincera y profunda. «Compasión» es palabra peligrosa. A pesar de la maestría de Nietzsche, no tenemos todavía una investigación sobre lo que por «compasión» se ha entendido y *vivido* en las diferentes épocas. La moral cristiana en tiempos de Orígenes es algo completamente distinto de la moral cristiana en la época de san Francisco de Asís. No es este lugar para inquirir lo que sea la compasión *fáustica*, entendida como sacrificio o entrega y también como sentimiento racial de una sociedad caballeresca^[60], a diferencia de la compasión mágicocristiana, fatalista; ni tampoco para investigar hasta qué punto debe concebirse como acción en la lejanía, como *dinamismo práctico* y, por otra parte, como dominio de sí, practicado por un alma orgullosa, o también como manifestación de un sentimiento de la distancia en que se afirma la superioridad. El tesoro inmutable de matices éticos que guarda el Occidente a partir del Renacimiento ha de encubrir una inmensa riqueza de sentimientos distintos, de muy vario contenido. El sentido superficial, al que la fe se adhiere, el mero conocimiento de los ideales, es, en hombres de tan históricas y retrospectivas disposiciones como nosotros, la expresión del respeto a lo pretérito, y, en este caso, a la tradición religiosa. Pero las palabras textuales de las convicciones no son nunca criterio de una verdadera convicción. Raro

es que un hombre sepa lo que cree. Las teorías y los lemas son siempre algo popular; la realidad espiritual reside en capas mucho más profundas. La devoción teórica por los preceptos del Nuevo Testamento está a la misma altura que la admiración teórica del arte antiguo en el Renacimiento y el clasicismo. Ni aquella ha transformado al hombre, ni esta el espíritu de las obras. Los repetidos ejemplos de las órdenes mendicantes, de los hermanos moravos y del Ejército de Salvación, demuestran por su escaso número, y más aún por su escasa importancia, que representan una excepción de algo muy diferente, a saber: la moral *propiamente fausticocrisiana*. En vano buscaremos su fórmula en Lutero y en el Tridentino; pero todos los grandes cristianos, Inocencio III y Calvino, Loyola y Savonarola, Pascal y santa Teresa, la llevaban en sí, contradiciendo sus opiniones doctrinales, sin darse cuenta de ello.

Basta tomar el concepto puramente occidental de esa virtud viril, que se expresa en la *virtù* «sin moral» de Nietzsche, la *grandeza* del barroco español y francés, y compararlo con la tan femenina ἀρετή^[61] del ideal helénico, cuya práctica siempre se manifiesta en la capacidad de goce (ἡδονή), en la paz del espíritu (γαλήνη, ἀπαθεία), en la falta de necesidades, y sobre todo en la ἀταραξία. Eso que Nietzsche llamó la «bestia rubia» y que veía encarnado en el tipo del hombre del Renacimiento, supervalorándolo (porque este no es más que un epígono felino de los grandes teutones de la época de los Staufen), es el extremo opuesto del tipo que, sin excepción, todas las éticas antiguas han querido y todos los hombres significativos de la Antigüedad han encarnado. A aquel tipo pertenecen los hombres de granito, que la cultura fáustica ofrece en abundante serie y que faltan por completo en la antigua. Pericles y Temístocles eran naturalezas blandas, en el sentido de la καλοκαγαθία ática; Alejandro, un soñador que nunca despertó de sus ensueños; César, un prudente calculador; Aníbal, el extranjero, fue el único «hombre» entre ellos. Los hombres de las épocas primitivas, según podemos conjeturar por Homero, aquel Ulises y aquel Ajax, hubieran representado entre los caballeros de las Cruzadas un papel bien extraño. En las naturalezas femeninas hay también reacciones de rara brutalidad; tal es la crueldad de los griegos. En el norte, en cambio, en el umbral mismo de los primeros tiempos, aparecen los grandes emperadores sajones, franconios y Staufen, rodeados de un ejército de hombres gigantes como Enrique el León y Gregorio VII. Vienen luego los hombres del Renacimiento, de las luchas entre la rosa blanca y la rosa roja, de las guerras religiosas; vienen los conquistadores españoles, los príncipes y reyes prusianos, Napoleón, Bismarck, Cecil Rhodes. ¿Dónde está otra cultura que pueda ostentar nada semejante? ¿Dónde, en toda la historia de Grecia, una escena tan grande como aquella de Legnano, cuando irrumpe la lucha entre los Güelfos y los Staufen? Los héroes de las migraciones, los caballeros españoles, la disciplina prusiana, la energía napoleónica, todo esto es harto contrario al espíritu antiguo. ¿Dónde —si ascendemos a las alturas de la humanidad fáustica y la consideramos desde las Cruzadas hasta la guerra mundial—, dónde está esa «moral de esclavos», esa blanda renuncia, esa *caritas* en el sentido de las viejas devotas? En

las palabras, ante las cuales nos inclinamos; no en otra parte. Pensemos en los tipos del sacerdocio fáustico, aquellos magníficos obispos del imperio germánico, que, erguidos en sus cabalgaduras, llevaban sus gentes a la pelea; aquellos papas que sometieron a Enrique IV y a Federico II; aquellos caballeros de las Órdenes germánicas en las marcas del Este; aquel orgullo de Lutero, paganismo nórdico frente a paganismo romano; aquellos grandes cardenales, Richelieu, Mazarino, Fleury, que edificaron la Francia. Esta es la moral fáustica. Ciego hay que estar para no ver en el cuadro de la historia europea, por doquiera, esa misma fuerza vital indomable. Y partiendo de estos grandes casos de pasión profana, en que se manifiesta la conciencia de una *misión*, es como se comprenden los casos de pasión divina, de caridad *sublime*, ala que nada resiste y que en su dinamismo presentan cariz harto distinto de la «antigua» medida y de la precristiana dulzura. *Dura* es la índole propia de esa *compasión* que los místicos alemanes, los caballeros de las Órdenes alemanas y españolas, los calvinistas franceses e ingleses han cultivado. La compasión rusa de un Raskolnikof es la fusión de un espíritu en la masa de los hermanos. La compasión fáustica, empero, destaca a un espíritu de la masa. *Ego habeo factum*; he aquí la fórmula de esta caridad personal que justifica al *individuo* ante Dios.

Este es el motivo por el cual la «moral de la compasión», en su sentido consuetudinario, atacada por algunos pensadores y deseada por otros, no ha sido nunca realizada y puesta en práctica entre nosotros. Kant la rechazó resueltamente; en realidad se halla en contradicción interna con el imperativo categórico que encuentra el sentido de la vida en la acción, no en el abandono a las emociones tiernas. La «moral» de esclavos a que Nietzsche se refiere es un fantasma. Su «*moral de señores*» es la realidad. No necesitaba Nietzsche descubrínosla, pues existe entre nosotros desde hace mucho tiempo. Arranquémosle a Nietzsche la máscara romántica de Borgia, prescindamos de sus nebulosas visiones de superhombria, y quedará el hombre fáustico solo, tal como hoy existe, tal como ya existía en tiempos de las sagas islandesas, esto es, como tipo de una cultura enérgica, imperativa, dinámica. Haya sucedido en la Antigüedad lo que quiera que sea, para *nosotros* los grandes bienhechores son los grandes *actores*, los grandes activos, cuya previsión y solicitud abarca a millones de seres; los grandes estadistas y organizadores. «Una especie de hombres superiores que, merced a su predominio en voluntad, saber, riqueza e influencia, se sirvan de la Europa democrática como de un instrumento dócil y manejable, para tener en sus manos los destinos de la tierra, para labrar el hombre como *artistas*. Basta; llega un tiempo en que habrá que aprender una nueva política». Así dice Nietzsche en una de sus notas póstumas mucho más concretas que las obras terminadas. «O cultivamos las capacidades políticas, o nos destruye la democracia que nos han impuesto las viejas y desgraciadas alternativas», dice Shaw en *Hombre y superhombre*. Shaw, que tiene sobre Nietzsche la superioridad de una educación práctica y de una menor ideología, aunque parezca limitado su horizonte filosófico, ha vertido el ideal del superhombre —expuesto en su obra *La comandante Bárbara*,

bajo la figura del millonario Undershaft— en el idioma arromántico del tiempo moderno, que es donde realmente Nietzsche lo ha tomado también, dando un rodeo por Malthus y Darwin. Esos hombres de la acción superior son lo que hoy representan la voluntad de potencia sobre el destino de los demás, esto es, la ética fáustica. Los hombres de esta clase derraman sus millones, no para satisfacción de una caridad sin límites, no para los soñadores, los «artistas», los débiles y los maltrechos, sino para aquellos que constituyen la materia del futuro. Con estos, de consuno, persiguen un fin. Crean para la existencia de las generaciones un centro de fuerza que rebasa los límites de la existencia personal. También el dinero puede desenvolver ideas y hacer historia. Así Rhodes, en quien se anuncia un tipo muy significativo del siglo XXI, dispuso su testamento. Mezquino e incapaz de concebir la historia es el que no sabe distinguir entre la gritería literaria de los éticos sociales populares, apóstoles humanitarios, y los profundos instintos morales que latén en la civilización europea.

El socialismo —en su sentido superior, no en el sentido de la plaza pública— es, como todo lo fáustico, un ideal exclusivo. Y si ha adquirido popularidad, es solo por un completo error, incluso de sus directores, que se creen que el socialismo es un conjunto de derechos y no de deberes, una negación y no una agudización del imperativo kantiano, un aflojamiento y no una tensión mayor de la energía directiva. Esa trivial y superficial tendencia a la bienandanza, la «libertad», la «humanidad», la «felicidad del mayor número», representa solo la parte negativa de la ética fáustica; muy en oposición al epicureísmo antiguo, para quien el estado de ventura era el núcleo verdadero y suma de todo lo ético. Justamente aquí vemos dos emociones muy afines en lo externo, que en un caso no significan nada y en el otro todo. Desde este punto de vista podemos dar al contenido de la ética antigua también el nombre de *filantropía*, una filantropía que el individuo dirige a sí mismo, a su propio *soma*. Y en este caso tenemos a nuestro lado la autoridad de Aristóteles, que emplea en este sentido, exactamente, la palabra *φιλόανθρωπος*, palabra que intentaron descifrar en vano los mejores ingenios de la época clasicista, sobre todo Lessing. Aristóteles dice que el efecto que la tragedia ática produce sobre el espectador ático es filantrópico. Su peripecia lo libra de la compasión consigo mismo. En el alto helenismo, en Calicles, por ejemplo, hubo también una especie de teoría sobre la moral de señores y la moral de esclavos; se comprende que en sentido rigurosamente euclidiano y corpóreo. El ideal de aquella es Alcibíades, que hizo exactamente lo que en cada momento le parecía más conveniente para su persona. Alcibíades fue sentido y admirado como tipo de la antigua *καλοκαγαθία*. Más claro es aún Protágoras en su famoso dicho, de sentido totalmente ético, que el hombre —cada cual por sí— es la medida de todas las cosas. Esta es la moral de señores, propia de un alma estatuaria.

Cuando Nietzsche escribió por primera vez las palabras «transvaloración de todos los valores», el movimiento espiritual de estos siglos, en cuyo centro vivimos, había encontrado, al fin, su fórmula. «Transvaloración de todos los valores»: he aquí el más íntimo carácter de *toda* civilización. La civilización comienza invirtiendo todas las formas de la cultura antecedente, alterando su inteligencia y su manejo. Ya no crea nada; se limita a cambiar la interpretación. He aquí la parte negativa de todas estas épocas. Presuponen el acto propiamente creador. Entran en posesión de una herencia de grandes realidades. Si consideramos la Antigüedad posterior y buscamos dónde reside en ella el acontecimiento correspondiente, hallaremos que se ha verificado dentro del estoicismo helenisticorromano, durante la lenta agonía del alma apolínea. Entre Epicteto y Marco Aurelio, por una parte, y por la otra Sócrates, padre espiritual de los estoicos y primero en manifestar el empobrecimiento interno de la vida antigua, ahora ya urbanizada e intelectualizada, entre esos dos límites se sitúa la transvaloración de los ideales antiguos. Veamos en la India. En vida del rey Asoka, hacia 250 a. C., estaba ya realizada la transvaloración de la vida brahmánica; compárense las partes del Vedanta anteriores y posteriores a Buda. ¿Y nosotros? El socialismo ético, en el sentido que aquí le damos, como emoción fundamental del alma fáustica, enclaustrada entre las masas pétreas de las grandes urbes, es el que ahora está realizando esa transvaloración. *Rousseau es el pro- genitor de ese socialismo. Rousseau se sitúa junto a Sócrates y Buda, los dos portavoces de dos grandes civilizaciones.* Su negación de las grandes formas cultas, de las convenciones significativas, su famoso «retorno a la naturaleza», su racionalismo práctico, no permiten duda alguna sobre este punto. Cada uno de esos hombres ha enterrado una intimidad de mil años. Predican el evangelio de la humanidad; pero es la humanidad del hombre inteligente de la urbe, del hombre que está ya harto de la ciudad postrimera y de la cultura, y cuyo intelecto «puro», es decir, inánime, aspira a libertarse de ella y de su forma imperativa, de su dureza, de su simbolismo, que ya no es vivido, y que, por lo tanto, es ahora odiado. La dialéctica destruye la cultura. Repasemos los grandes nombres del siglo XIX, que son los nudos, para nosotros, de ese gran espectáculo: Schopenhauer, Hebbel, Wagner, Nietzsche, Ibsen, Strindberg, y veremos eso que Nietzsche, en el prólogo fragmentario de su obra fundamental, inacabada, llamó por su nombre: *la invasión del nihilismo*. A ninguna de las grandes culturas le es extraña. Por íntima necesidad pertenece a la agonía de esos poderosos organismos. Sócrates fue un nihilista; Buda también. Hay en la cultura egipcia, en la árabe, en la china, lo mismo que en la nuestra occidental, un momento en que lo humano pierde su alma. No se trata de transformaciones políticas y económicas; ni

siquiera de mutaciones religiosas o artísticas. No se trata de nada palpable, no son hechos; es la esencia de un alma que ya ha realizado íntegras todas sus posibilidades. Y no cabe oponer a esto las grandes producciones del helenismo y de la modernidad europea. La economía de los esclavos y la industria de la maquinaria, el «progreso» y la ἀταραξία, el alejandrinismo y la ciencia moderna, Pérgamo y Bayreuth, los estados sociales que presuponen la *Política* de Aristóteles y *El capital* de Marx, son meros síntomas en el cuadro superficial de la historia. No se trata de la vida externa, de la conducta, de las instituciones, de las costumbres, sino de lo más hondo y último; es el *agotamiento* interior del cosmopolita y del provinciano^[62]. En la «Antigüedad» sucede esto hacia la época romana; para nosotros, en la que sigue al año 2000.

¡Cultura y civilización, esto es, el cuerpo vivo y la momia de un ser animado! Así se distinguen las dos fases de la existencia occidental, antes y después de 1800. Antes es la vida en toda su plenitud y evidencia, vida cuya forma brota de dentro, en un *único* y poderoso trazo, desde los días infantiles del goticismo hasta Goethe y Napoleón. Después es la vida rezagada, artificial, desarraigada, de nuestras grandes urbes, cuyas formas dibuja el intelecto. ¡Cultura y civilización, esto es, un organismo nacido del paisaje y un mecanismo producto del anquilosamiento! El hombre culto vive hacia dentro; el civilizado, hacia fuera, en el espacio, entre cuerpos y «hechos». Lo que aquel siente como un sino, lo comprende este como una conexión de causas y efectos. Ahora son los hombres materialistas en un sentido que solo vale para los períodos de civilización. Los son quiéranlo o no y preséntanse o no en formas religiosas las doctrinas budistas, estoicas, socialistas.

Para el hombre gótico y dórico, para el hombre del jónico y del barroco, el mundo inmenso de las formas, en arte, religión, costumbres, política, ciencia, sociedad, es fácil y espontáneo. Lo lleva todo en sí; lo realiza sin «conocerlo». Frente al simbolismo de la cultura muestra la misma maestría, sin esfuerzo, que Mozart en su arte. La cultura es lo evidente. Aparecen, empero, los primeros síntomas de un alma declinante cuando despunta un sentimiento de extrañeza ante esas formas, el sentimiento de un peso que anula la libertad creadora, la obligación de examinar y criticar con el intelecto la realidad actual, para aplicarla conscientemente, la tiranía de una reflexión fatal para todo elemento misteriosamente creador. El que siente sus miembros es porque está enfermo. Construir una religión ametafísica y rebelarse contra los cultos y los dogmas; oponer un derecho natural a los derechos históricos; «inventar» estilos artísticos por no poder ya soportar y dominar *el* estilo; concebir el Estado como «orden social» que puede cambiarse, que debe cambiarse —y junto a *El contrato social*, de Rousseau, hay producciones de idéntico sentido en la época de Aristóteles—, todo esto demuestra que algo se ha deshecho para siempre. La urbe mundial, colmo de lo inorgánico, se extiende en medio del paisaje culto, desarraigando a sus hombres, aspirándolos, agotándolos.

Los mundos científicos son mundos superficiales, mundos prácticos, inánimes, puramente extensivos. Estos mundos sirven de base a las intuiciones del budismo, del

estoicismo, del socialismo^[63]. Vivir la vida, no con evidencia indeliberada y apenas consciente, cual un sino providencial, sino considerándola como problemática, poniéndola en escena sobre una base de nociones intelectuales, haciéndola «finalista», «intelectualista», he aquí el fondo común a los tres casos. Rige el cerebro, porque el alma se ha despedido. Los hombres cultos viven inconscientes; los civilizados, conscientemente. El aldeano, arraigado en la tierra, ante las puertas de las grandes ciudades, que ahora —escépticas, prácticas, artificiales— representan *solas* la civilización, no cuenta ya para nada. El «pueblo» es ahora el pueblo de las urbes, masa inorgánica y fluctuante. El aldeano *no* es demócrata —también este concepto pertenece a la existencia mecánica y ciudadana^[64]—; por lo tanto, es desatendido, ridiculizado, menospreciado, odiado. Es el único hombre *orgánico* que queda, desaparecidas las viejas clases nobiliarias y sacerdotales; es un residuo de la anterior cultura. No encuentra lugar ni en el pensamiento estoico ni en el socialista.

Así, al Fausto de la primera parte de la tragedia, al investigador apasionado en las noches solitarias, sigue, consecuentemente, el Fausto de la segunda parte, el Fausto del nuevo siglo, el tipo de una actividad puramente práctica, de amplio horizonte y orientada hacia fuera. Goethe, psicólogo, ha previsto el futuro de Europa occidental. He aquí la civilización ocupando el puesto de la cultura, el mecanismo externo en lugar del organismo interno, el intelecto, petrificación del alma, sustituyendo al alma extinta. Como Fausto al principio y al final del poema, así se oponen en la Antigüedad el heleno de la época de Pericles y el romano de la época de César.

14

Mientras el hombre vive simplemente, naturalmente, evidentemente, una cultura en plenitud, su vida tiene una actitud indeliberada. Su moral es *instintiva*: podrá revestir mil formas discutibles, pero en sí misma no es discutida, porque es hondamente *poseída*. Pero cuando la vida declina; cuando —sobre el suelo de las grandes urbes, que son ahora por sí mismas mundos espirituales— se hace necesaria una teoría para poner la vida en escena y ordenarla; cuando la vida se torna objeto de la contemplación, entonces la moral se convierte en *problema*. La moral culta es la moral que se posee; la moral civilizada es la moral que se busca. Aquella es demasiado profunda para poderse extraer con los instrumentos de la lógica; esta, en cambio, es *función* de la lógica. Todavía en Kant y en Platón la ética es simple dialéctica, juego de conceptos, redondeamiento de un sistema metafísico. En último término, se habría podido prescindir de ella. El imperativo categórico no es más que la concepción abstracta de algo que para Kant no era problema. Ya esto no puede decirse a partir de Zenón y de Schopenhauer. Ahora hay que buscar, hay que inventar, hay que extraer, para servir de regla a la realidad, algo que el instinto ya no garantiza.

Ahora comienza la ética civilizada, que no es el reflejo de la vida sobre el conocimiento, sino el reflejo del conocimiento sobre la vida. En todos estos sistemas *inventados*, que llenan los primeros siglos de todas las civilizaciones, se siente no sé qué de artificioso, inánime y verdadero a medias. No son ya aquellas creaciones íntimas, casi supraterrrestres, que pueden codearse con las artes mayores. Ahora desaparece toda metafísica de estilo grandioso, toda intuición pura, ante la urgencia actual de establecer una moral *práctica* que sirva de regla para la vida, porque la vida no puede ya regularse por sí misma. La filosofía hasta Kant, Aristóteles y las doctrinas Yoga y Vedanta, ha sido una serie de poderosos sistemas cósmicos en que la ética *formal* ocupaba un lugar modesto. Pero ahora la filosofía se convierte en filosofía moral, con un fondo de metafísica. La pasión gnoseológica abandona la hegemonía a la necesidad práctica; el socialismo, el estoicismo, el budismo, son filosofías de este estilo.

Contemplar el mundo, no desde la altitud de un Esquilo, de un Platón, de un Dante, de un Goethe, sino desde el punto de vista de la necesidad diaria y la realidad apremiante, es lo que yo llamo *cambiar en orden a la vida la perspectiva del pájaro por la perspectiva de la rana*. Justamente este es el descenso de una cultura a una civilización. Toda ética formula la visión que el alma tiene de su sino: heroica o práctica, grande o vulgar, viril o senil. Y por eso distingo yo una *moral trágica* y una *moral plebeya*. La moral trágica de una cultura conoce y comprende el peso de la realidad; pero de este conocimiento extrae el sentimiento del orgullo, para sobrellevarla. Así sentían Esquilo, Shakespeare y los pensadores de la filosofía brahmánica; así también Dante y el catolicismo germánico. Ello se expresa en el rudo coral bélico del luteranismo: «Firme castillo es nuestro Dios»; y aun en *La Marsellesa* resuena algo de ese sentimiento. La moral plebeya, en cambio, la moral de Epicuro y de los estoicos, la moral de las sectas en tiempos de Buda, la moral del siglo XIX, combina un plan de batalla para eludir el sino. Lo que Esquilo hacía grande, los estoicos lo hacían pequeño. No es ya la abundancia, es la pobreza, la frialdad y el vacío de la vida; los romanos han llevado hasta un punto grandioso esa frialdad y vacío intelectuales. Y la misma relación existe entre el *pathos* ético de los grandes maestros del barroco, Shakespeare, Bach, Kant, Goethe —que tenían la voluntad viril de dominar *interiormente* las cosas naturales porque se sabían superiores a ellas—, y los afanes de la modernidad europea, que aspira a quitarlas de en medio —bajo la forma de solicitud, humanidad, paz universal, felicidad del mayor número— porque se siente en el mismo plano que ellas. También es esto una manifestación de la voluntad de potencia, opuesta, por lo tanto, a la sumisión «antigua» ante lo inevitable; también se manifiesta aquí la pasión y propensión al infinito; pero hay una diferencia entre la grandeza metafísica y la grandeza material de la superación. Falta la profundidad; falta lo que nuestros antepasados llamaban Dios. El sentimiento cósmico de la *acción*, que actuó en todo gran hombre, desde los güelfos y gibelinos hasta Federico el Grande, Goethe y Napoleón, ha decaído hasta

convertirse en una filosofía del *trabajo*; y es indiferente para el rango interior de la persona que esta condene o defienda dicha filosofía. El concepto culto de la acción es al concepto civilizado del trabajo lo que la actitud del Prometeo de Esquilo a la de Diógenes. Aquel es un hombre que padece y aguanta; este es un holgazán. Galileo, Kepler, Newton, llevaron a cabo hazañas científicas; el físico moderno produce *trabajo erudito*. Y a pesar de las grandes palabras que se pronuncian desde Schopenhauer hasta Shaw, es moral plebeya, moral de la existencia consuetudinaria y de la «sana razón» la que sirve de base a toda reflexión sobre la vida.

15

Cada cultura tiene, pues, *su propia manera de extinguirse espiritualmente*; y esa manera de extinguirse no puede ser más que *una*: la que necesariamente se derive de toda su vida anterior. Por eso el budismo, el estoicismo, el socialismo, son manifestaciones finales que se equivalen morfológicamente.

El último sentido del budismo, hasta hoy, siempre ha sido mal interpretado. El budismo *no* es un movimiento puritano, como el Islam o el jansenismo; no es una reforma, como la corriente dionisiaca que se opuso al apolinismo; no es una nueva religión, como la de los Vedas o la del apóstol san Pablo^[65]; es una emoción final; puramente práctica, emoción de los hombres urbanos, cansados, que tiene detrás de sí una cultura completa y carecen de futuro interior; es el sentimiento fundamental de la civilización india, y por eso «corresponde» y equivale al estoicismo y al socialismo. La quintaesencia de este pensar profano, nada metafísico, se encuentra en el famoso sermón de Benarés, en las «cuatro verdades sagradas del padecimiento» por medio de las cuales el príncipe filósofo ganó sus primeros partidarios. Las raíces de esta concepción se hallan en la filosofía racionalista y atea de Sankhya, cuya intuición del mundo es tácitamente presupuesta; no de otro modo que la ética social del siglo XIX se origina en el sensualismo y materialismo del siglo XVIII, y la doctrina estoica procede de Protágoras y los sofistas, a pesar de su superficial apología de Heráclito. En todos estos casos, el punto de partida de la reflexión moral es la omnipotencia de la razón. No se menciona para nada la religión, en tanto que por religión se entiende la fe en ciertas proposiciones de carácter metafísico. No hay nada más extraño a la religión que estos sistemas, en su forma originaria. Aquí no nos referimos a las transformaciones que hayan sufrido en los estadios posteriores de la civilización.

El budismo rechaza toda reflexión sobre Dios y los problemas cósmicos. Para él lo único importante es el yo, el arreglo de la vida real. Tampoco reconoce el alma. Así como el psicólogo europeo actual —y con este el «socialista»— resuelve el hombre interior en un haz de sensaciones, en un conjunto de energías

químicoeléctricas, así también el indio de la época de Buda. El maestro Nagasena demuestra al rey Milinda que las partes del coche en que viaja no son el coche mismo y que «coche» es una mera palabra; otro tanto, empero, sucede con el alma. Los elementos psíquicos son llamados *skandhas*, montones, que tienen el carácter de efímeros. Esto corresponde perfectamente a las representaciones de la psicología asociacionista. Hay mucho materialismo en la teoría de Buda^[66]. Así como el estoico recoge en Heráclito el concepto de *logos*, para descalificarlo en el sentido material; así como el socialismo, en sus fundamentos darwinistas, toma en sentido externo el profundo concepto goethiano de evolución (a través de Hegel), así también el budismo se apropia el concepto brahmánico del *karma* —representación, casi incomprensible para nosotros, de una realidad que en la actividad se perfecciona—, tratándolo muchas veces en sentido materialista, como una materia cósmica en constante transformación.

He aquí, pues, tres formas de nihilismo, usando el término en el sentido de Nietzsche. Los ideales de ayer, las formas religiosas, artísticas, políticas, fruto de los siglos, han terminado; pero este último acto de la cultura, su autonegación, manifiesta una vez más el símbolo primario de su existencia toda. El nihilista fáustico —Ibsen como Nietzsche, Marx como Wagner— destruye los ideales; el nihilista apolíneo —Epicuro como Antístenes y Zenón— los contempla caer; el nihilista indio, ante ellos, se recoge en sí mismo. El estoicismo endereza su afán hacia la *conducta del individuo*, hacia una realidad estatuarial puramente actual, sin referencia al futuro ni al pasado ni a los demás. El socialismo es la elaboración del mismo tema, solo que en sentido dinámico: la misma defensa, referida, no a la actitud, sino a la actuación de la vida, pero con un poderoso rasgo de alcance lejano, apuntando al futuro todo y a la masa íntegra de los hombres, que *deben* someterse a un método único. El budismo —que solo un *dilettante* de la investigación religiosa puede comparar con el cristianismo^[67]— casi es indefinible con las palabras de los idiomas occidentales. Pero puede hablarse de un nirvana estoico y recordar la figura de Diógenes; y también sería justificado el término de nirvana socialista, refiriéndonos a esa huida ante la lucha por la vida, que el cansancio europeo encubre con los lemas de paz universal, humanidad y fraternidad de todos los hombres. Pero nada de esto llega al concepto budista del nirvana, cuya profundidad desazona. Dijérase que el alma de las viejas culturas, al morir y pulir sus postreros refinamientos, defiende celosamente su propiedad más propia, su contenido formal más íntimo, el símbolo primario que con ella nació. No hay nada en el budismo que pueda ser «cristiano»; no hay nada en el estoicismo que reaparezca en el Islam del año 1000 de Jesucristo; no tiene Confucio nada de común con el socialismo. La frase *si duo faciunt idem, non est idem* —esta frase debiera servir de divisa a toda consideración histórica, y se refiere al devenir viviente, nunca repetido, y no a los productos muertos reducibles a lógica, causalidad y número— vale muy especialmente para estas manifestaciones que rematan el movimiento de una cultura. En todas las civilizaciones, una realidad impregnada de

alma es aniquilada por otra realidad impregnada de *espíritu*; pero este espíritu es, en cada caso, de estructura diferente, y se halla sometido en cada caso a un lenguaje formal de diferente simbolismo. Justamente, a pesar de ser única la realidad que actuando en lo inconsciente crea cada una de esas formas de la superficie histórica, tiene decisiva significación el parentesco de todas ellas, situadas *en un mismo período histórico*. Distinto es lo que cada una manifiesta; pero el hecho de manifestarlo así, las caracteriza a todas como «correspondientes». La renuncia de Buda produce una sensación de estoicismo; la renuncia estoica a la vida plena y resuelta, una sensación de budismo. Ya anteriormente hemos hecho notar la relación entre la catarsis del drama ático y la idea del nirvana. El socialismo ético —aunque un siglo entero ha estado elaborándolo— da la impresión de no poseer aún la forma clara, dura y resignada que ha de ser su concepción definitiva. Quizá los próximos decenios le impriman una fórmula perfecta, como Crisipo a las teorías de los estoicos. Sin embargo, esa su tendencia a la disciplina personal y a la renuncia, arraigada en la conciencia de un gran destino; sus elementos romanoprusianos e impopulares, producen ya hoy en los círculos más elevados y selectos una impresión de estoicismo; y su menosprecio del momentáneo placer, del *carpe diem*, recuerdan el budismo. El ideal popular, a quien el socialismo exclusivamente debe su eficacia hacia abajo y su extensión; el culto de la ἡδονή^[68], no del individuo por sí, sino de los individuos en nombre de la totalidad, aparece seguramente con un marcado acento epicúreo.

Toda alma tiene religión. Religión no es más que otra palabra para expresar la existencia de un alma. Todas las formas vivas en que el alma se manifiesta, todas las artes, las doctrinas, los usos, todos los mundos de formas metafísicas y matemáticas, todo ornamento, toda columna, todo verso, toda idea es, en lo profundo, religioso, y *tiene que serlo*. Pero desde ahora ya no *puede* serlo. La esencia de toda cultura es religión; *por consiguiente, la esencia de toda civilización es irreligión*. También estas dos palabras designan una y la misma cosa. El que no sienta la irreligión en las creaciones de Manet, comparadas con las de Velázquez; en las de Wagner, comparadas con las de Haydn; en las de Lisipo, comparadas con las de Fidias; en las de Teócrito, comparadas con las de Píndaro, es que no sabe discernir las excelencias del arte. Religiosa es todavía la arquitectura del rococó, incluso en sus creaciones más profanas. Irreligiosos son los edificios romanos, incluso los templos de los dioses. El único trozo de arquitectura realmente religiosa que hay en Roma es el Panteón, la mezquita primitiva, cuyo espacio interior está lleno de un sentimiento mágico de la divinidad. Las urbes cosmopolitas, si se comparan con las viejas ciudades cultas —Alejandría comparada con Atenas, París con Brujas, Berlín con Nuremberg—, son todas irreligiosas —lo cual no debe confundirse con antirreligiosas— en todos sus detalles: en el panorama callejero, en la lengua, en la expresión seca e inteligente de los rostros^[69]. Irreligiosas, inánimes, son, pues, también esas emociones éticas universales, que pertenecen íntegras al idioma de formas de las grandes urbes. El socialismo es el sentimiento vital fáustico, pero sin religiosidad; otro tanto puede

decirse de ese supuesto («verdadero») cristianismo que el socialista inglés tanto gusta de exhibir, concibiéndolo como una especie de «moral sin dogmas». Irreligiosos son el estoicismo y el budismo si los comparamos con la religión órfica y védica; y nada significa el hecho de que el estoico romano acepte y practique el culto imperial, o de que el budista posterior niegue, convencido, su ateísmo, o de que el socialista se declare adherido a un pensamiento religioso libre y diga que «cree en Dios».

Esta extinción de la religiosidad interior viviente, que va cundiendo poco a poco por todas las partes de la realidad, aun las más insignificantes, es lo que en el panorama histórico caracteriza el tránsito de la cultura a la civilización, el *climacterium*^[70] de la cultura, como en otro lugar le he llamado, el recodo en que se agota para siempre la productividad anímica de un tipo humano y en el que la construcción sustituye a la creación. Si se toma la palabra «improductividad» en su pleno sentido primitivo es este justamente, el término que designa el sino íntegro del hombre occidental, todo cerebro; y entre los símbolos más significativos de la historia hay que poner el hecho de que este cambio se manifiesta no solo en la extinción de las artes mayores, de las formas sociales, de los grandes sistemas intelectuales y, en general, del gran estilo, sino también en sentido corporal, en la disminución de los nacimientos, en la muerte de las razas civilizadas, separadas del campo; fenómeno que en el imperio romano y en el chino fue advertido y lamentado, pero que no pudo remediarse, como se comprende fácilmente^[71].

16

Ante estas formas nuevas, puramente espirituales, no caben dudas sobre el sujeto viviente que las sustenta. Es el «hombre moderno», el hombre que todas las épocas de decadencia han concebido como un compendio de ricas esperanzas; es la plebe informe que se desparrama por las grandes ciudades, sustituyendo al pueblo; es la masa humana desarraigada, οἱ πολλοί^[72], como decían en Atenas, que sustituye a la humanidad de los paisajes cultos, humanidad que crece con la naturaleza misma y sigue siendo aldeana sobre el suelo de las ciudades; es el ocioso del ágora alejandrina y romana y su «correspondiente», el moderno lector de periódicos; es el «hombre educado», que practica el culto de la medianía espiritual en el tabernáculo de la publicidad, antaño como hoy; es el hombre de teatros y de placer, de deportes y de modas literarias, tanto en la Antigüedad como en Occidente. El objeto de la propaganda estoica y socialista es esa masa que se manifiesta tardíamente, y *no* «la humanidad». Iguales fenómenos podrían indicarse en el Imperio Nuevo de Egipto, en la India budista, en la China de Confucio.

A este tipo de hombre corresponde una forma característica de la actuación

pública: *la diatriba*^[73]. Observada primeramente como fenómeno del helenismo, la diatriba pertenece en realidad a las formas de actuación que aparecen en *toda época civilizada. Es dialéctica, práctica, plebeya; sustituye las figuras significativas, ampliamente influyentes, de los grandes hombres, por la agitación ilimitada de los pequeños pero sagaces; convierte las ideas en fines, los símbolos en programas*. La diatriba contiene también el elemento expansivo de toda civilización, sucedáneo imperialista de las riquezas interiores del alma, sustituidas ahora por el espacio externo. La cantidad suplanta a la calidad, la propagación a la hondura. Esta actividad superficial y precipitada no debe confundirse con la voluntad fáustica de potencia. Revela simplemente que ha terminado la vida interior creadora y que ahora solo se conserva una existencia espiritual externa, material, en el espacio de las grandes urbes. La diatriba pertenece, por necesidad, a la «religión de los irreligiosos»; es su *cura de almas*. Aparece en la forma del sermón indio, de la retórica antigua, del periodismo occidental. Se dirige a los más, no a los mejores. Valora sus medios según el *número* de los éxitos. En lugar del grupo grave de pensadores que florecen en los tiempos pasados, se nos presenta ahora una *prostitución intelectual* en los escritos y los discursos, en las salas y plazas de las grandes urbes. Toda la filosofía del helenismo es retórica; y el sistema social-ético, como la novela de Zola y el drama de Ibsen, es periodismo. No debe confundirse esta prostitución espiritual con la primitiva aparición del cristianismo. La misión cristiana ha sido casi siempre mal entendida en su núcleo esencial^[74]. Pero el cristianismo primitivo, la religión mágica del fundador, cuya alma era incapaz de tan brutales actividades, sin ritmo ni hondura, fue inducida por la práctica helenística de san Pablo^[75] —quien, como es sabido, hubo de vencer una oposición terminante de la primitiva comunidad— a actuar en la ruidosa publicidad urbana y demagógica del imperio romano. Por leve que haya sido la educación helenística de san Pablo, ella bastó para hacer del apóstol un miembro de la civilización antigua. Jesús hablaba de pescadores y aldeanos; san Pablo sale a la plaza pública, al ágora de las grandes urbes, y emplea, por lo tanto, la forma urbana de la propaganda. La palabra *pagano* revela quiénes fueron los *últimos* a quienes alcanzó esa propaganda. ¡Qué diferencia entre san Pablo y san Bonifacio! Este, con su pasión fáustica, en bosques y valles solitarios, significa exactamente lo contrario que san Pablo. Y lo mismo los alegres cistercienses con su agricultura, y los caballeros de las Órdenes alemanas en el oriente eslavo. Aquí se respira otra vez la juventud, el florecimiento, el anhelo, en medio de un paisaje aldeano. Hasta el siglo XIX no aparece en este suelo, ya envejecido, la diatriba con todos sus elementos esenciales: la gran urbe como base y la masa como público. El aldeano auténtico queda excluido de la consideración socialista, como de la estoica y de la budista. El tipo de san Pablo no encuentra parejo hasta que llegamos al estadio de las grandes urbes occidentales, ya se trate de corrientes cristianas o antieclesiásticas, de intereses sociales o teosóficos, de librepensamiento o de fundaciones del arte industrial religioso.

Para esta decisiva conversión hacia la vida externa (único resto que hoy queda), hacia el hecho biológico que frente al sino aparece en la forma de relaciones causales, nada es tan característico como el *pathos* ético con que se proclama una filosofía de la digestión, de la nutrición, de la higiene. Los temas del vegetarianismo y del alcoholismo son tratados con seriedad religiosa. Estos son, a ojos vistas, los más importantes problemas a que la «humanidad moderna» puede encumbrarse. Tal es la perspectiva batracia de estas generaciones. En cambio, las religiones que nacen en el umbral de las grandes culturas, la religión órfica, védica, el cristianismo de Jesús y el cristianismo fáustico de los germanos caballeros, hubieran considerado indigno el descender, siquiera momentáneamente, a cuestiones de esa índole. Ahora al estudiarlas es una elevación. El budismo es inimaginable sin una dieta corpórea unida a la dieta psíquica. En el círculo de los sofistas, de Antístenes, de los estoicos y escépticos, estos temas adquieren cada día más importancia. Aristóteles ha escrito sobre el alcohol; hay toda una serie de filósofos que se han ocupado del vegetarianismo; y entre el método fáustico y el apolíneo solo existe esta diferencia: que el cínico se interesa por su propia digestión y Shaw se interesa por la digestión «de todos los hombres». Aquel renuncia; este prohíbe. Es sabido que el mismo Nietzsche, en su *Ecce homo*, ha tocado complacidamente esta clase de temas.

17

Consideremos una vez más el socialismo, independientemente del movimiento económico que lleva el mismo nombre. El socialismo es el ejemplo fáustico de una ética civilizada. Lo que dicen de él sus amigos y sus enemigos, a saber: que es la forma del futuro o que es un signo de decadencia, es por igual exacto. Todos somos socialistas, sepámoslo o no, querámoslo o no. Aun la oposición al socialismo es socialista.

Todos los antiguos de la época postrimera fueron estoicos con la misma forzosidad interna, sin saberlo. El pueblo romano, como cuerpo, tiene un alma estoica. El romano auténtico, justamente el que lo hubiera negado con mayor decisión, es estoico en grado más eminente que ningún griego hubiera podido serlo. El idioma latino de los últimos siglos precristianos es la creación más poderosa del estoicismo.

El socialismo ético representa el máximo posible de un sentimiento vital desde el punto de vista de los fines^[76]. Pues la dirección dinámica de la existencia, que se revela en las palabras «tiempo» y «sino», transformándose en el mecanismo espiritual de los medios y los fines tan pronto como se torna rígida, consciente y conocida. La dirección es lo viviente; el fin es lo muerto. La pasión del avance es, en general, fáustica; el residuo mecánico, el «progreso», es socialista. Son una a otro como el

cuerpo al esqueleto. Y aquí se expresa, al mismo tiempo, la diferencia del socialismo con el budismo y el estoicismo, cuyos ideales de nirvana y *ἀταραξία* son también mecánicos, pero ignoran la pasión dinámica del espacio, la voluntad de infinito, el *pathos* de la tercera dimensión.

El socialismo ético —a pesar de sus ilusiones superficiales— *no es* un sistema de la compasión, de la humanidad, de la paz y de la solicitud, sino un sistema de la voluntad de potencia. Lo demás es ilusión engañosa. El propósito es por completo imperialista: bienandanza, sí, pero en sentido expansivo, no de los enfermos, sino de los fuertes, a quienes se quiere dar la libertad de acción, aunque sea por la violencia, una libertad no estorbada por los obstáculos de la propiedad, del nacimiento y de la tradición. Entre nosotros la moral sentimental, la moral orientada hacia la «felicidad» y el provecho, no es *nunca* el último instinto, por mucho que se ilusionen los sujetos de esos instintos. En la cúspide de la modernidad moral habrá que poner siempre a Kant, que es en este caso el discípulo de Rousseau. La ética de Kant rechaza el motivo de la compasión y acuña la fórmula siguiente: «Obra de manera que...». Toda ética de este estilo quiere ser la expresión de la voluntad de infinito; esta voluntad, empero, exige la superación del instante, de la actualidad, de los planos primeros de la vida. En lugar de la fórmula socrática «virtud es saber», puso ya Bacon el aforismo «saber es poder». El estoico toma el mundo como es. El socialista quiere reorganizarlo, cambiar su forma y su contenido, henchirlo de su *propio* espíritu. El estoico se adapta. El socialista manda. El mundo entero debe llevar la forma de su intuición; así puede traducirse a lo ético la idea de la *Crítica de la razón pura*. Este es el sentido último del imperativo categórico aplicado a lo político, a lo social, a lo económico: obra como si la máxima de tu acción *debiera convertirse en ley universal por medio de tu voluntad*. Esta tendencia tiránica reaparece incluso en las más mezquinas manifestaciones del tiempo.

No la actitud y los ademanes, sino la actividad, es lo que hay que plasmar. Entre nosotros, como en China y en Egipto, la vida cuenta solo en tanto que es acción. Y así resulta que, habiéndose transformado el cuadro orgánico de la acción en un mecanismo, surge el *trabajo, en el sentido actual, como forma civilizada de la actuación fáustica*. Esta moral, el afán de dar a la vida la forma más activa imaginable, es más fuerte que la razón, cuyos programas morales, por muy santa, muy fervorosa que sea la fe en ellos, y muy apasionada su defensa, son solo eficaces cuando están orientados en la dirección de ese afán o cuando son traducidos en el sentido de esa tendencia. Todo lo demás son palabras vanas. Hay que distinguir en todo lo moderno, por una parte, el aspecto popular, el *dolce far niente*, el cuidado de la salud, de la felicidad, la despreocupación, la paz universal, en suma, el aspecto llamado cristiano; y por otra parte, el *ethos* superior, que solo estima la acción y que para las masas —como todo lo fáustico— no es ni inteligible ni deseable, la *idealización grandiosa del fin y, por tanto, del trabajo*. Si frente al *panem et circenses*, postrer símbolo vital epicureoestoico y, en última instancia, indio también,

queremos contraponer el símbolo correspondiente del Septentrión e igualmente de la vieja China y de Egipto, habrá de ser este el *derecho al trabajo*, que sirve ya de fundamento al socialismo de Estado, concebido por Fichte en sentido enteramente prusiano, hoy europeo, y que en los próximos y fecundos estadios de esta evolución habrá de encumbrarse hasta el *deber del trabajo*.

Por último, el rasgo napoleónico, el *aere perennius*, la voluntad de duración. El hombre apolíneo *volvía* la mirada hacia una edad de oro; esto le dispensaba de tener que pensar en lo futuro. El socialista —Fausto moribundo en la segunda parte— es el hombre de la solicitud histórica, de lo venidero, el hombre que siente el futuro como un problema y un propósito frente al cual la felicidad del momento resulta despreciable. El espíritu antiguo, con sus oráculos y sus augures, quería *saber* el futuro; el espíritu occidental quiere *crear* el futuro. *El tercer reino es el ideal germánico*, un eterno amanecer al cual han sacrificado su vida todos los grandes hombres desde Joaquín de Floris hasta Nietzsche e Ibsen; saetas del anhelo lanzadas a la otra orilla, como dice Zaratustra. La vida de Alejandro fue una maravillosa borrachera, un ensueño que evoca la edad de Homero. La vida de Napoleón fue un trabajo ingente, no para sí, no para Francia, sino para el futuro.

En este punto es preciso retroceder y recordar cuán distintas representaciones de la *historia universal* han forjado las diferentes culturas. El hombre antiguo solo veía su propia existencia, su historia, como inmóvil proximidad, sin preguntar nunca: ¿de dónde?, ¿a dónde? La historia universal era para él un concepto imposible. Su concepción de la historia era estática. El hombre mágico percibe en la historia el gran drama cósmico entre la creación y la destrucción, la lucha entre el alma y el espíritu, el bien y el mal, Dios y el diablo, un suceso rigurosamente circunscrito con una *peripecia singular* a modo de cumbre: la aparición del Salvador. El hombre fáustico ve en la historia una evolución tensa, orientada hacia un *fin*. La serie Antigüedad-Edad Media-Edad Moderna es para él una imagen dinámica. No *puede* representarse la historia de otro modo. Sin duda esta no es la historia universal en sí misma y en su generalidad, sino simplemente la imagen de una historia universal de estilo fáustico, que comienza a ser verdadera y real cuando despierta la conciencia fáustica y que cesará de serlo cuando se extinga. Pero el socialismo, en su elevado sentido, es remate lógico y práctico de esta representación. En el socialismo recibe la imagen la conclusión que venía preparándose desde la época gótica.

Y aquí surge la tragedia del socialismo, tragedia que no conocieron ni el estoicismo ni el budismo. Nietzsche es perfectamente claro y certero —¿qué profunda significación tiene este hecho!— cuando trata de lo que debe ser destruido, transvalorado; en cambio, se pierde en nebulosas generalidades en cuanto se ocupa de la orientación futura, del fin. Su crítica de la decadencia es irrefutable; su teoría del superhombre es una nube inconsistente. Y lo mismo puede decirse de Ibsen —Brand y Rosmersholm, Juliano el Apóstata y el arquitecto Solness—, de Hebbel, de Wagner, de todos. En esto se manifiesta una profunda necesidad, pues a partir de Rousseau no

le queda esperanza al hombre fáustico, por lo que se refiere al gran estilo de la vida. Algo se acaba. El alma nórdica ha agotado sus posibilidades internas; no le queda ya más que el tormentoso afán de dinamismo, tal como se manifiesta en las visiones histórico-universales del futuro, que se tienden sobre milenios; no le queda ya más que el mero impulso, la pasión añorando la creación, una forma sin contenido. El alma fáustica fue voluntad y nada más; necesitaba un propósito al que orientar sus anhelos colombinos; tenía que fingir, al menos, un sentido y fin de su actividad, y así el observador fino encuentra un rasgo de Hialmar Ekdal en toda modernidad, aun en sus más elevadas manifestaciones. Ibsen lo ha llamado la mentira de la vida. Ahora bien: algo de esta mentira vital hay en toda la espiritualidad de la civilización europea, en tanto que se orienta hacia un futuro religioso, artístico, filosófico, hacia un fin eticosocial, hacia un tercer reino; pero en el fondo de todo hay un oscuro sentimiento que no quiere enmudecer: el sentimiento de que todo ese celo infatigable es simplemente la ilusión desesperada de un alma que ni puede ni debe inmovilizarse. De esta situación trágica —inversión del motivo de Hamlet— ha nacido la poderosa concepción nietzscheana del eterno retorno, concepción en la que Nietzsche no ha creído nunca con la conciencia tranquila, pero que hubo de mantener para salvar en su pecho el sentimiento de una misión. Esa mentira vital es también la base en que se sostiene Bayreuth, que *quiso* ser algo, por oposición a Pérgamo, que *fue* algo. Y un rastro de esa mentira lleva en sí también todo socialismo, el político, el económico, el ético, que guarda un silencio violento sobre la gravedad aniquiladora de sus últimas nociones, para salvar la ilusión de la necesidad histórica de su existencia.

18

Dos palabras aún sobre la *morfología de la historia de la filosofía*. No hay filosofía en general. Cada cultura tiene su propia filosofía, que es una parte de su expresión simbólica. La filosofía, con sus *problemas* y sus *métodos* intelectuales, constituye una ornamentación espiritual que guarda estrecho parentesco con la de la arquitectura y la del arte plástico. Consideradas desde la altura y la lejanía, resultan accidentales y de poca importancia las «verdades» expresadas en palabras por tal o cual pensador en el seno de su escuela, pues escuela, convención y tesoro de formas son aquí, como en las artes mayores, el elemento fundamental. Las preguntas son infinitamente más importantes que las respuestas, y lo son por el sentido con que se verifica su selección y se plasma su forma interna; pues la especial manera como un macrocosmo se ofrece a la pupila inteligente del nombre de determinada cultura, es la que de antemano informa la necesidad y la índole de toda pregunta.

La cultura antigua y la cultura fáustica, y no menos la india y la china, tienen su propia manera de plantear sus grandes cuestiones, y las plantean *todas* al principio de

su vida. No hay problema moderno que el gótico no haya visto y reducido a forma. No hay problema helenístico que no haya surgido ya antes en las doctrinas de la religión órfica.

Y lo mismo da que esta costumbre de cavilar nociones intelectuales se manifieste por tradición oral o en libros; lo mismo da que los escritos sean creaciones *personales* de un yo, como sucede en nuestra literatura, o formen una masa anónima de textos, continuamente vacilante, como en la India; lo mismo da que surja una serie de sistemas conceptuales o que las últimas nociones se expresen en las formas del arte y de la religión, como en Egipto. El curso de esos ciclos de pensamientos es por doquiera el mismo. Al principio, en toda época primitiva, la filosofía se da la mano con la gran arquitectura y la religión; la filosofía, entonces, es el eco espiritual de una experiencia íntima, profundamente metafísica, y su fin es confirmar por manera crítica la sagrada causalidad del cuadro cósmico, tal como lo contemplan los ojos de los fieles^[77]. Las distinciones fundamentales, no solo de la ciencia natural, sino aun de la filosófica, dependen de los elementos religiosos; se han desprendido de la religión correspondiente. En este período primitivo los pensadores son *sacerdotes*, no solo por el espíritu, sino por la clase y profesión misma a que pertenecen. Así sucede en la escolástica y la mística de los siglos góticos y védicos, como de los homéricos^[78] y arábigos primeros^[79]. Al irrumpir el período posterior, la filosofía se hace ciudadana y profana. Se liberta de la servidumbre religiosa y se atreve a convertir la religión misma en objeto de los métodos gnoseológicos. El gran tema de la filosofía brahmánica, jónica y barroca es el problema del conocimiento. El espíritu ciudadano se vuelve hacia su propia imagen para dejar bien sentado que él es la última instancia del saber. Por eso el pensar aparece ahora en la proximidad de la alta matemática, y en vez de sacerdotes encontramos ahora hombres de mundo, estadistas, comerciantes, descubridores, hombres probados en los altos cargos y las grandes empresas. Y estos hombres fundan sobre una profunda experiencia vital su «pensamiento del pensamiento». Es esta la serie de grandes figuras, desde Tales hasta Protágoras, desde Bacon hasta Hume, la serie de los pensadores preconfucianos y prebudistas, de los cuales no sabemos apenas otra cosa sino que han existido.

Al término de esa serie se hallan Kant y Aristóteles^[80]. Lo que comienza después de ellos es filosofía de época civilizada. En toda gran cultura hay un pensar ascendente que plantea los problemas primarios y los va agotando con la potencia creciente de su expresión espiritual, en respuestas siempre nuevas, respuestas que, como hemos dicho, tienen un sentido *ornamental*; y hay otro pensar descendente, para el cual los problemas del conocimiento están ya resueltos, pasados, y se han tornado insignificantes. Existe un período metafísico, de acepción, primero religiosa, y luego racionalista, en que el pensamiento y la vida son aún caóticos, y de su propia exuberancia extraen formas cósmicas. Sigue a este un período eticista, en que la vida de las grandes urbes se aparece a sí misma como problemática, y aplica a su mantenimiento y conservación el último resto de potencia creadora filosófica. En el

período metafísico se *manifiesta* la vida; el período eticista toma la vida como *objeto*. Aquel es teórico, contemplativo en el sentido más elevado de esta palabra; este, por necesidad, es práctico. Todavía el sistema de Kant es *intuitivo* en sus grandes líneas, y *solo posteriormente* recibe una ordenación y fórmula de carácter lógico, sistemático.

Una prueba de esto es la relación de Kant con las matemáticas. El que no haya penetrado en el mundo de las formas numéricas, el que no haya vivido los números como símbolos, no puede ser un auténtico metafísico. En realidad, los grandes pensadores del barroco fueron los que crearon el análisis; y otro tanto —*mutatis mutandis*— puede decirse de los presocráticos y Platón. Descartes y Leibniz, con Newton y Gauss; Pitágoras y Platón, con Arquitas y Arquímedes, son las cumbres del pensamiento matemático. Pero ya Kant es, como matemático, insignificante. Ni penetró en las últimas finezas del cálculo infinitesimal de entonces, ni se apropió la axiomática leibniziana. En esto se parece a su «correspondiente», a Aristóteles. A partir de ahora ningún filósofo cuenta ya en la ciencia matemática. Fichte, Hegel, Schelling y los románticos son completamente amatemáticos; lo mismo que Zenón y Epicuro. Schopenhauer, en este terreno, es tan insuficiente, que llega a la incapacidad; y de Nietzsche no hablemos. Con el mundo de las formas numéricas se pierde una gran convención. Desde entonces no solo no hay ya tectonismo en los sistemas, sino que falta eso que pudiéramos llamar el *gran estilo* del pensamiento. Schopenhauer se ha calificado a sí mismo de «pensador de ocasión».

La ética se ha desarrollado rompiendo los límites de su esfera, que consistía en ser parte de una teoría abstracta. Ahora ya la ética constituye *la* filosofía; ella es la que incorpora a su sistema los demás territorios; la vida práctica se sitúa en el centro de la consideración. Declina la pasión del pensamiento puro. La metafísica, señora ayer, es hoy esclava. Su misión se reduce a proporcionar el fundamento de un sentir práctico. Y ese fundamento mismo se hace cada día más superfluo. Se olvida, se ridiculiza lo metafísico, lo impráctico, las «piedras en vez del pan». En Schopenhauer los tres primeros libros sirven como de introducción al cuarto. Kant *creía* que lo mismo sucedía en su sistema. Pero en realidad, para Kant, la razón pura, no la práctica, es todavía el centro de la creación filosófica. De la misma manera, se divide la filosofía antigua antes y después de Aristóteles. Antes es una grandiosa concepción del cosmos, apenas enriquecida por una ética formal; después es la ética misma, tomada en el sentido de un programa, de una necesidad, y asentada sobre la base de una metafísica vacilante e insegura. Y cuando vemos la falta de conciencia lógica con que Nietzsche, por ejemplo, construye rápidamente tales teorías, sentimos la impresión de que ello no es motivo suficiente para rebajar el valor de su filosofía propiamente dicha.

Es sabido que Schopenhauer^[81] no pasó de la metafísica al pesimismo, sino que fue el pesimismo —que le acometió a los diecisiete años— el que le llevó al desarrollo de su sistema. Shaw —extraño testimonio— hace notar en su *Breviario de Ibsen* que leyendo a Schopenhauer se puede muy bien —como él dice— admitir su

filosofía, aun rechazando su metafísica. Esta expresión separa muy exactamente el elemento que hace de Schopenhauer el primer pensador del tiempo nuevo y el otro elemento que, según una tradición anticuada, debía haber en toda filosofía completa. Nadie percibiría en Kant tal distinción. Nadie podría consumarla. En Nietzsche, en cambio, es fácil demostrar que su «filosofía» fue enteramente una experiencia íntima, muy pronto sentida, mientras que para satisfacer sus necesidades metafísicas se sirvió de rápidas lecturas, defectuosas a veces, y ni siquiera consiguió exponer con exactitud su teoría ética. En Epicuro y en los estoicos es también fácil distinguir dos capas superpuestas de pensamiento: una viva, ética, adecuada a la época, y otra impuesta por la costumbre, innecesaria, metafísica. Este fenómeno no deja duda alguna sobre la esencia de toda filosofía civilizada.

La metafísica rigurosa ha agotado sus posibilidades. La urbe mundial ha vencido definitivamente al campo; y su espíritu se construye ahora una teoría propia, orientada necesariamente hacia fuera, una teoría mecanicista, inánime. Con cierto derecho cabe hablar ahora de cerebro en vez de alma. Y como en el «cerebro» occidental la voluntad de potencia, la orientación tiránica hacia el futuro, hacia la organización de la totalidad, exige una expresión práctica, por eso la ética, cuanto más va perdiendo de vista su pasado metafísico, más adquiere un carácter *éticosocial y económico*. La filosofía del presente, nacida de Hegel y Schopenhauer, es *crítica social* cuando representa bien el espíritu del tiempo; en cambio Lotze y Herbart, por ejemplo, permanecen fuera de esa caracterización.

La misma atención que el estoico concede a su cuerpo concede el pensador occidental al cuerpo social. No es fortuito el hecho de que la escuela hegeliana haya producido el socialismo —Marx, Engels—, el anarquismo —Stirner— y el problematismo del drama social —Hebbel—. El socialismo es la economía nacional disfrazada de ética, de ética *imperativa*. Mientras hubo metafísica de gran estilo, es decir, hasta Kant, la economía nacional fue solo una *ciencia*; pero tan pronto como la «filosofía» significó ética práctica, la economía vino a ocupar el puesto de la matemática y a ser la *base del pensamiento cósmico*. Esta es la significación de Cousin, Bentham, Comte, Mill y Spencer.

No es libre el filósofo de elegir su materia, ni la filosofía tiene siempre y dondequiera la misma materia. No existen problemas eternos; los problemas son sentidos y planteados por un determinado tipo de existencia. «Todo lo transitorio es un mero símbolo»; esto mismo puede decirse de toda filosofía auténtica, que es la expresión espiritual de una existencia, la realización de posibilidades psíquicas en un mundo de formas conceptuales, de juicios, de razones, unidas en la viva realidad de un autor. Cada una de ellas, desde la primera hasta la última palabra, desde el tema más abstracto hasta el rasgo de carácter más personal, es un producto, un reflejo del alma en el mundo, del reino de la libertad en el reino de la necesidad, de la vida inmediata en la lógica espacial; y, por lo tanto, es algo transitorio, con un ritmo y duración determinados. Por eso hay en la *elección del tema* una rigurosa necesidad.

Cada época tiene el suyo, que es significativo para ella y no para otra alguna. No equivocarse en esto es lo que caracteriza al filósofo nato. Lo demás de la producción filosófica es insignificante, mera ciencia especializada, tedioso montón de sutilezas sistemáticas y conceptuales.

Por eso la filosofía característica del siglo XIX es *solo* ética, solo crítica social en el sentido productivo, y nada más. Por eso sus representantes más eminentes, si prescindimos de los prácticos, son los *dramaturgos* —y esto concuerda con la actividad fáustica—, junto a los cuales ningún filósofo de cátedra significa nada con su lógica, su psicología o su sistemática. Estos insignificantes, estos simples sabios son, empero, los que han escrito una y otra vez la historia de la filosofía —y ¡qué historia!, ¡mera colección de datos y «resultados»!—; a ello justamente se debe el que nadie sepa hoy lo que es historia de la filosofía y lo que debiera ser.

La profunda unidad orgánica en el pensamiento de esta época no ha sido vislumbrada por nadie todavía. Su núcleo filosófico puede, sin embargo, reducirse a una fórmula. Preguntémonos hasta qué punto es Shaw el discípulo que continúa y perfecciona a Nietzsche. Y advierto que esta relación no tiene en mi pensamiento la menor ironía. Shaw es el único pensador de altura que ha proseguido consecuente en la dirección del verdadero Nietzsche, esto es, como crítico productivo de la moral occidental; y, por otra parte, ha sacado, como poeta, las últimas consecuencias de Ibsen. En sus obras de teatro ha prescindido del resto que aún quedaba de forma artística, convirtiéndolas en discusiones prácticas.

Nietzsche ha sido en todo —cuando el romántico rezagado que había en él no determina el estilo, el tono y la actitud de su filosofía— un discípulo de los decenios materialistas. Lo que tan apasionadamente le atraía de Schopenhauer, sin darse él cuenta y sin que nadie se haya dado cuenta, era aquel elemento de la doctrina schopenhaueriana que destruye la metafísica de gran estilo y parodia involuntariamente al maestro Kant; me refiero a la conversión de los profundos conceptos barrocos en nociones palpables y mecánicas. Kant habla, en términos insuficientes —tras los cuales se oculta una intuición poderosa, difícilmente accesible—, del mundo como apariencia; Schopenhauer dice, en cambio: el mundo como fenómeno cerebral. Aquí se verifica la transformación de la filosofía trágica en plebeyismo filosófico. Bastará citar un pasaje. En *El mundo como voluntad y como representación* (II, cap. 19), dice: «La voluntad, como cosa en sí, constituye la esencia interior, verdadera, indestructible, del hombre; pero en sí misma es, sin embargo, inconsciente. Porque la consciencia está condicionada por el intelecto y este es un mero accidente de nuestro ser, porque es una función del cerebro, el cual, con los nervios adyacentes y la médula espinal, es un simple fruto, un producto y hasta un parásito del organismo restante, por cuanto no actúa directamente en los engranajes interiores, sino que sirve a los fines de la conservación, regulando las relaciones del organismo con el mundo exterior». Esta es exactamente la concepción fundamental del materialismo más mezquino. No en vano Schopenhauer, como antes Rousseau,

había aprendido la teoría en los sensualistas ingleses. En ellos se acostumbró a mal interpretar a Kant, en el espíritu de la modernidad urbana, enderezada al finalismo. El intelecto como instrumento de la voluntad de vivir^[82], como arma en la lucha por la existencia; eso que Shaw ha llevado a la escena en forma grotesca^[83], ese aspecto de Schopenhauer es el que, al aparecer la obra capital de Darwin (1859), al punto hizo de él el filósofo de moda. Al contrario de Schelling, Hegel, Fichte, fue Schopenhauer el único cuyas fórmulas metafísicas penetraron sin dificultad en la clase media espiritual. Su claridad, que tanto le enorgullecía, linda en cada instante con la trivialidad. Le fue posible entonces, sin renunciar a esas fórmulas envueltas en una atmósfera de profundidad y exclusivismo, apropiarse toda la concepción civilizada del mundo. Su sistema es un *darwinismo anticipado*, que se disfraza con el idioma kantiano y los conceptos indios. En su libro *La voluntad en la naturaleza* (1835) encontramos ya la lucha por prevalecer en la naturaleza, vemos ya el intelecto humano considerado como el arma más eficaz en esa lucha, hallamos ya el amor sexual concebido como selección inconsciente^[84], por intereses biológicos.

Esta es la opinión que Darwin, pasando por Malthus, ha introducido con éxito irresistible en su interpretación del mundo animal. Hay un hecho que demuestra el origen económico del darwinismo, y es que este sistema, ideado en vista de la semejanza entre los animales superiores y el hombre, no se acomoda al mundo vegetal y degenera en verdaderas tonterías cuando, con su tendencia voluntarista (selección, *mimicry*), se aplica seriamente a las formas orgánicas primitivas^[85]. El darwinista entiende por demostración un ordenamiento de los hechos, una explicación metafórica de los hechos, que corresponde a su sentimiento fundamental historicodinámico de «evolución». El «darwinismo», es decir, ese conjunto de opiniones tan diferentes y a veces contradictorias, que solo tienen de común la aplicación del principio causal a lo viviente, esto es, un *método* y no un *resultado*, era ya conocido con todo detalle en el siglo XVIII. Rousseau defiende en 1754 la teoría del hombre mono. Lo que Darwin ha hecho es solamente construir el sistema manchesteriano, *cuya popularidad se explica por su contenido político latente*.

Y aquí se revela la unidad espiritual del siglo. Desde Schopenhauer hasta Shaw, todos, sin sospecharlo, han dado forma al mismo principio. Todos van guiados por ideas evolucionistas, incluso los que, como Hebbel, ignoran a Darwin. Pero esas ideas evolucionistas no las toman en su profunda acepción goethiana, sino en su mezquina acepción civilizada, unas veces con el cuño biológico, otras con el económico. La conversión de la cultura en civilización hubo también de verificarse en la idea evolucionista, que es íntegramente fáustica, y que, en oposición a la entelequia aristotélica, concepto intemporal, revela un afán apasionado de futuro infinito, una *voluntad*, un *fin* que representa *a priori* la *forma* de nuestra intuición naturalista y no necesita ser descubierta antes como principio, porque es inmanente al espíritu fáustico y solo a este. En Goethe la idea de evolución es sublime; en Darwin, mezquina. En Goethe es orgánica; en Darwin, mecánica. En Goethe es una

experiencia íntima, un símbolo; en Darwin, es conocimiento y ley. En Goethe se llama realización interna; en Darwin, «progreso». La lucha por la existencia, que Darwin no percibió, sino que introdujo en la naturaleza, es la acepción plebeya de ese sentimiento primario que en las tragedias de Shakespeare mueve unas junto a otras las grandes realidades. Lo que en Shakespeare es intuitivo íntimamente, sentido como el sino y realizado en figuras, eso mismo es concebido por Darwin como nexo causal y reducido a un sistema superficial de finalidades. Y este sistema, no aquel sentimiento primario, es el que sirve de base a los discursos de Zaratustra, a la tragedia de *Los aparecidos*, al problematismo de *El anillo del Nibelungo*. Solo que Schopenhauer, al que Wagner se mantuvo fiel, fue el primero de la serie y percibió, espantado, su propio conocimiento —he aquí la raíz de su pesimismo, cuya suprema expresión es la música del *Tristán*—, mientras que los siguientes, Nietzsche sobre todo, se entusiasmaron con él, a veces no sin violencia.

La ruptura de Nietzsche con Wagner —último acontecimiento grandioso del espíritu alemán— significa su cambio de maestro, su tránsito inconsciente de Schopenhauer a Darwin; de la fórmula metafísica a la fórmula fisiológica para uno y el mismo sentimiento cósmico; de la negación a la afirmación. *Ambos* reconocen un mismo aspecto, a saber: la voluntad de vivir, que es idéntica a la lucha por la existencia. Pero Schopenhauer la niega y Nietzsche la afirma. En *Schopenhauer como educador*, la evolución significa todavía una madurez interna; pero el superhombre es ya producto de una evolución mecánica. Zaratustra nace *éticamente* por oposición inconsciente a Parsifal; pero su origen *artístico* está determinado por Parsifal y se debe a la rivalidad de los dos mesías.

Mas Nietzsche fue también socialista sin saberlo. No sus fórmulas, pero sí sus instintos, eran socialistas, prácticos; iban dirigidos a la «salud fisiológica de la humanidad», en la que Goethe y Kant no pensaron nunca. El materialismo, el socialismo, el darwinismo, son inseparables; solo en la superficie y artificialmente pueden distinguirse. Por eso Shaw, para obtener en el tercer acto de *Hombre y superhombre* —una de las obras más importantes y significativas al término de la época— la fórmula propia de su socialismo, solo necesita introducir una pequeña modificación, bien consecuente por cierto, en las tendencias de la moral de los señores y de la selección del superhombre. Shaw, en esta obra, ha expresado —sin rodeos, claramente, con la plena conciencia de una trivialidad— lo que las partes no desarrolladas de Zaratustra debieron haber dicho primitivamente con el teatralismo de Wagner y la nebulosidad romántica. Basta con discernir las necesarias condiciones y consecuencias *prácticas* del pensamiento nietzschiano, implícitas en la estructura de la vida pública actual. Nietzsche se mueve entre fórmulas indeterminadas, como «nuevos valores», «superhombre», «sentido de la tierra», y evita o teme apretar y precisar la concepción. Shaw, en cambio, lo hace. Nietzsche advierte que la idea darwinista del superhombre evoca el concepto de crianza; pero se queda en palabras sonoras. Shaw sigue preguntando —pues no tiene sentido el hablar de ello, si no se

quiere *llevar a cabo*— cómo ha de hacerse esta crianza, y llega a la conclusión de que hay que convertir la humanidad en una yeguada. Esta, empero, es la consecuencia de Zaratustra; solo que Nietzsche no tuvo el valor de sacarla, aunque fuera el valor del mal gusto. Cuando se habla de una crianza intencionada —concepto perfectamente materialista y utilitario— hay que contestar a estas preguntas: ¿Quién cría? ¿A quién cría? ¿Dónde y cómo se cría? Pero la aversión romántica de Nietzsche a sacar las consecuencias sociales prosaicas; su miedo a exponer los pensamientos poéticos a una comprobación violenta de los hechos fríos, le indujeron a no decir que toda su teoría, oriunda del darwinismo, supone también la *coacción* socialista como *medio*; que a toda crianza o educación sistemática de una clase de hombres superiores debe preceder un orden social rigurosamente socialista; y que esta idea «dionisiaca» — puesto que se trata de una acción *común* y no de un asunto privado, ajeno a los pensamientos vivos— es una idea democrática, sea cual fuere la forma en que se exprese. Con esto llega a su cúspide la ética dinámica del «tú debes». Para imponer al mundo la forma de su voluntad, el hombre fáustico se sacrifica a sí mismo.

La crianza o educación del superhombre es la consecuencia del concepto de selección. Desde que Nietzsche escribió los *Aforismos*, fue discípulo inconsciente de Darwin. Pero Darwin mismo había transformado la idea evolutiva del siglo XVIII fundiéndola con las tendencias económicas que tomó de su maestro Malthus y que proyectó en el mundo de los animales superiores. Malthus había estudiado la industria fabril de Lancaster. Todo este sistema, aplicado a los hombres en vez de a los animales, se encuentra ya en la *Historia de la civilización inglesa*, por Buckle (1857).

Y así resulta que la «moral de los señores», la moral de ese último romántico, viene por extrañas vías muy características, empero, para el sentido de la época, y nace en el manantial de toda la modernidad espiritual, en la atmósfera de la industria inglesa. El maquiavelismo, que Nietzsche preciaba como manifestación del Renacimiento y cuyo parentesco con el concepto darwinista de la *mimicry* no se debe olvidar, es de hecho el tema de *El capital*, de Marx, otro famoso discípulo de Malthus. La primera forma de esta obra fundamental del socialismo político (no del ético), empezada a publicarse en 1867, está en la *Crítica de la economía política*, que aparece al mismo tiempo que el libro de Darwin. Tal es la genealogía de la «moral de los señores». La «voluntad de la potencia», vertida al idioma de la realidad, de la política y de la economía, encuentra su expresión más fuerte en *La comandante Bárbara*, de Shaw. Sin duda Nietzsche es, como personalidad, la cumbre de esta serie de éticos; pero como pensador le alcanza Shaw, el político de partido. La voluntad de potencia está hoy representada por los dos polos de la vida pública, la clase obrera y las grandes personalidades financieras y cerebrales, mucho mejor que lo fuera antaño por un Borgia. El millonario Undershaft, en esa excelente comedia de Shaw, es el superhombre. Pero Nietzsche, romántico, no hubiera reconocido en él su ideal. Nietzsche habla sin cesar de una transvaloración de todos los valores, de una filosofía

del futuro, es decir, ante todo del futuro europeo, no del futuro chino o africano; pero cuando alguna vez sus pensamientos, perdidos en lejanías dionisiacas, se condensan en formas palpables, la voluntad de potencia se le presenta en la imagen del puñal y del veneno, no en la de una huelga o en la de la energía del dinero. Sin embargo, Nietzsche ha dicho que la idea se le ocurrió en la guerra de 1870, viendo pasar los regimientos prusianos que marchaban al combate.

El drama de esta época ya no es poesía, en el viejo sentido, en el sentido de la cultura. Ahora es una forma de la propaganda, un debate y una demostración; la escena se considera como «un instinto moral». Nietzsche mismo propende a dar a sus pensamientos una forma dramática. Richard Wagner ha expuesto sus ideas sociales revolucionarias en su poema de *Los Nibelungos*, sobre todo en la primera concepción de 1850. Sigfredo, pasando por numerosas influencias artísticas y extraartísticas, es todavía en la redacción definitiva de *El anillo* un símbolo de la cuarta clase; el tesoro de Fafner simboliza el capitalismo; Brunilda, la «mujer libre». La música de la selección sexual, cuya teoría, el *Origen de las especies*, apareció en 1859, se encuentra justamente en el tercer acto de *Sigfredo* y en *Tristán*. Y no es fortuito el hecho de que Wagner, Hebbel e Ibsen hayan emprendido, casi al mismo tiempo, la tarea de dramatizar el tema de *Los Nibelungos*. Hebbel, al conocer en París los escritos de Friedrich Engels, expresa su admiración (carta del 2 de abril de 1844) por haber concebido el principio social de la época —que quería exponer entonces en un drama intitolado *En un tiempo cualquiera*— del mismo modo que el autor del *Manifiesto comunista*; y cuando conoce por primera vez a Schopenhauer (carta de 29 de marzo de 1857) le sorprende el parentesco de *El mundo como voluntad y como representación* con algunas tendencias importantes que él había expresado en su *Holofernes* y en *Herodes y Mariene*. El *Diario* de Hebbel, cuya parte capital fue escrita entre 1835 y 1845, es una de las más profundas producciones filosóficas del siglo, sin que su autor se haya dado cuenta de ello. A nadie le extrañaría encontrar frases enteras suyas, textualmente, en Nietzsche, que no lo conoció nunca y no lo alcanzó siempre.

Doy seguidamente un cuadro de la filosofía *real* del siglo XIX, cuyo tema único y más característico es la voluntad de potencia en forma civilizada, intelectual, ética o social, como voluntad de vida, como fuerza vital, como principio dinámico práctico, como concepto o en forma dramática. Este período, que *cierra* Shaw, corresponde al «antiguo» de 350 a 250. Lo demás es, como dice Schopenhauer de filosofía:

1819 SCHOPENHAUER: *El mundo como voluntad y como representación*. La voluntad de vivir puesta por primera vez en el centro de todo, como realidad única («fuerza primaria»); pero todavía, bajo la impresión del idealismo precedente, se recomienda su negación.

- 1836** SCHOPENHAUER: *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Anticipación del darwinismo, pero en lenguaje metafísico.
- 1840** PROUDHON: *¿Qué es la propiedad?* Fundamento del anarquismo.
A. COMTE: *Curso de filosofía positiva*. La fórmula de orden y progreso.
- 1841** HEBBEL: *Judit*. Primera concepción dramática de la «mujer moderna» y del superhombre (Holofernes).
FEUERBACH: *La esencia del cristianismo*.
- 1844** ENGELS: *Bosquejo de una crítica de la economía nacional*. Base de la concepción materialista de la historia.
HEBBEL: *María Magdalena*. Primer drama social.
- 1847** MARX: *Miseria de la filosofía*. (Síntesis de Hegel y Malthus). Estos años constituyen la época decisiva, en la que comienzan a predominar la economía, la ética social y la biología.
- 1848** WAGNER: *La muerte de Sigfredo*. Sigfredo como revolucionario eticosocial; el tesoro de Fafner, símbolo de capitalismo.
- 1850** WAGNER: *Arte y clima*. El problema sexual.
- 1850-1858** WAGNER, HEBBEL e IBSEN componen sus *Nibelungos*.
- 1859** Una coincidencia simbólica: DARWIN publica su *Origen de las especies por selección natural* (aplicación de la economía a la biología), y WAGNER, *Tristán e Iseo*.
MARX: *Crítica de la economía política*.
- 1863** STUART MILL: *El utilitarismo*.
- 1865** DÜHRING: *El valor de la vida*. Rara vez citado, pero de gran influjo sobre la generación inmediata.
- 1867** IBSEN: *Brand*.
MARX: *El capital*.
- 1878** WAGNER: *Parsifal*. Primera conversión del materialismo en misticismo.
- 1879** IBSEN: *Nora*.
- 1881** NIETZSCHE: *Aurora*. Tránsito de Schopenhauer a Darwin. La moral como fenómeno biológico.
- 1883** NIETZSCHE: *Así hablaba Zaratustra*. La voluntad de potencia,

pero en traje romántico.

1886 IBSEN: *Rosmersholm*. (Los hombres nobles.)

NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*.

1887-1888 STRINDBERG: *Padre y Señorita Julia*.

1890 Se acerca la conclusión de la época. Obras religiosas de STRINDBERG; obras simbólicas de IBSEN.

1896 IBSEN: *Juan Gabriel Borkmann*. El superhombre.

1898 STRINDBERG: *Hacia Damasco*.

A partir de 1900, las últimas producciones.

1903 WEININGER: *Sexo y carácter*. El único ensayo serio de resucitar a Kant, dentro de esta época, poniéndolo en relación con Wagner e Ibsen.

1904 SHAW: *Hombre y superhombre*. Última síntesis de Darwin y Nietzsche.

1905 SHAW: *La comandante Bárbara*. El tipo de superhombre retraído a su origen economicopolítico.

Así, tras el período metafísico queda agotado, igualmente, el período ético. El socialismo ético, preparado por Fichte, Hegel, Humboldt, llegó a su grandeza pasional hacia la mitad del siglo XIX. Al término de este siglo había pasado ya el estadio de las repeticiones. El siglo XX conserva la *palabra* «socialismo»; pero en lugar de una filosofía ética que sólo a los epígonos les parece incompleta, pone en práctica la solución de problemas económicos actuales. La emoción ética del Occidente seguirá siendo «socialista»; pero su teoría ha dejado de ser problema. Resta la posibilidad de un tercero y último período en la filosofía occidental: el de un escepticismo fisiognómico. El secreto del universo aparece sucesivamente como problema de conocimiento, problema de valor, problema de forma. Kant veía la ética como objeto de conocimiento; el siglo XIX veía el conocimiento como objeto de valoración; el escéptico considera *ambas cosas* simplemente como expresión histórica de una cultura.

CAPÍTULO VI

LA FÍSICA FÁUSTICA Y LA FÍSICA APOLÍNEA

En un discurso, que se ha hecho famoso, decía Helmholtz en 1869: «El fin de la ciencia natural es hallar los movimientos que sirven de base a todos los cambios y descubrir las fuerzas propulsoras de esos movimientos; en suma, convertirse en mecánica». ¡En mecánica! Esto significa la reducción de todas las impresiones cualitativas a valores cuantitativos fundamentales e inmutables, es decir, a la *extensión y sus cambios de lugar*; esto significa, además, si recordamos la oposición entre el producirse y lo producido, la experiencia íntima y el conocimiento, la forma y la ley, la imagen y el concepto; esto significa, digo, la reducción de la imagen que vemos de la naturaleza a la imagen que nos representamos de un ordenamiento uniforme y numérico, con estructura mensurable. La tendencia peculiar de toda la mecánica occidental consiste en *tomar posesión* espiritualmente de las cosas por *medio de la medida*; por eso se ve obligada a buscar la esencia de todo fenómeno en un sistema de elementos constantes, accesibles a la medida, el más importante de los cuales, según la definición de Helmholtz, es designado con el nombre de *movimiento*, nombre tomado de la experiencia vital diaria.

Para el físico, esa definición es inequívoca y exhaustiva; para el escéptico, empero, que inquiere la psicología de la convicción científica, no lo es, ni mucho menos. Para aquel la mecánica actual es un sistema coherente de conceptos claros e inequívocos y de relaciones tan simples como necesarias; para este es una *imagen* que caracteriza la estructura del espíritu europeo occidental, imagen desde luego muy consecuente en su trama y colmada de fuerza persuasiva. Bien se comprende que los éxitos y descubrimientos *prácticos* no contribuyen para nada a demostrar la «verdad» de la *teoría*, de la *imagen*^[1]. Para la mayoría de los hombres *la* mecánica es, sin duda, la concepción evidente de las impresiones de la naturaleza. Pero esto es una mera apariencia. Porque ¿qué es el movimiento? El postulado de que todo lo cualitativo puede reducirse al movimiento de puntos-masas invariables y homogéneos, ¿no es ya un postulado puramente fáustico y no universalmente humano? Arquímedes, por ejemplo, no sentía en absoluto la necesidad de traducir las nociones mecánicas en la representación de ciertos movimientos. ¿Es el movimiento en general una magnitud puramente mecánica? ¿Es un término que designa una experiencia de los ojos, o un concepto abstraído de tales experiencias? ¿Significa el número que obtenemos midiendo hechos provocados experimentalmente, o la imagen que introducimos bajo ese número para servirle de sustrato? Y si realmente consiguiera la física algún día alcanzar el fin que suponemos se propone; si llegara a reducir toda percepción sensible a un sistema perfecto de «movimientos», determinados por leyes y de fuerzas propulsoras de estos movimientos, ¿habría adelantado un paso en el «conocimiento de lo que sucede? ¿Es por ello menos dogmático el lenguaje de las formas mecánicas? ¿No contiene más bien, en su más rigurosa acepción, el mito de

los términos primarios, de esos términos primarios que dan forma a la experiencia, lejos de derivarse de ella? ¿Qué es la fuerza? ¿Qué la causa? ¿Qué el proceso? Es más: ¿tiene la física en general, aun fundándose en sus propias definiciones, un problema propio? ¿Persigue a través de todos los siglos un fin único y siempre el mismo? ¿Posee, para expresar sus resultados, un conjunto de pensamientos inatacables?

Podemos adelantar la respuesta. La física actual, que como ciencia constituye un enorme sistema de signos, en forma de nombres y números, con los cuales nos es dado actuar en la naturaleza como en una máquina^[2], podrá tener un fin exactamente determinable. Mas como trozo de *historia*, con todos los sins y azares, en la vida de las personas que la han elaborado y en el curso mismo de la investigación, la física, por su problema, su método y su resultado, es la expresión y realización de una cultura; es un rasgo de la esencia de una cultura, rasgo que se ha desenvuelto orgánicamente, y cada uno de sus resultados es un símbolo. La física existe solamente en la conciencia vigilante de los hombres cultos, y lo que ella cree descubrir por medio de estos hombres estaba ya implícito en la índole y modo de su investigación. Sus descubrimientos, si prescindimos de las fórmulas y nos fijamos solo en el contenido representable por imágenes, son todos de naturaleza puramente mítica, aun en cerebros tan cautos como los de J. R. Mayer, Faraday y Hertz. Frente a la exactitud de la física, conviene distinguir en toda ley natural, entre los números innominados y su denominación, entre una simple limitación^[3] y su interpretación teórica. Las fórmulas representan valores lógicos universales, números puros, esto es, elementos objetivos de espacio y de límite. Pero las fórmulas son mudas. La expresión $s = \frac{1}{2} gt^2$ no significa nada si bajo las letras no pensamos determinadas palabras con su significación imaginativa. Ahora bien: cuando envuelvo en tales palabras los signos muertos, cuando doy a los signos carne, cuerpo, vida, una significación cósmica sensible, franqueo al punto los linderos de un *simple ordenamiento*. La voz *θεωρία* significa imagen, visión. Ella es la que convierte una fórmula matemática en una ley real de la naturaleza. Lo exacto *carece* en sí mismo de *sentido*; toda observación física es de tal naturaleza, que su resultado no *demuestra* nada si previamente no hemos admitido cierto número de imágenes cuyo poder de convicción se encuentra ahora acrecentado. Si prescindimos de estas imágenes, el resultado consiste solo en cifras vacías. Mas no podemos prescindir de estas imágenes. Supongamos un investigador que deje a un lado todas las hipótesis de que tenga conciencia como tales hipótesis; sin embargo, al *pensar* en tal o cual problema no podrá dominar la forma inconsciente de su pensamiento —esa forma le domina a él—, porque es hombre de una cultura, de una época, de una escuela, de una tradición. La fe y el «conocimiento» no son sino dos especies de certidumbre íntima; pero la fe es más vieja y domina todas las condiciones del saber, por exacto que este sea. Y todo conocimiento de la naturaleza se sustenta en las teorías, no en los números puros. El afán inconsciente de toda ciencia auténtica, que existe —repitémoslo— solo en el

espíritu del hombre culto, es comprender, penetrar y abrazar la imagen cósmica de la naturaleza; ese afán, empero, no se dirige a la actividad meditativa en sí, que ha sido siempre un goce de espíritus insignificantes. Los números debieran ser siempre meras claves para descubrir el misterio. A los números mismos nunca hubiera ofrendado sacrificios ningún hombre significativo.

Es cierto que Kant dice en un conocido pasaje: «Sostengo que toda teoría particular de la naturaleza tiene de científico propiamente lo que tenga de matemático». Aquí se refiere a la limitación pura en la esfera de lo producido, en tanto que aparece como ley, fórmula, número, sistema. Pero una ley sin palabras, una serie de números, la simple lectura de los datos proporcionados por los instrumentos de medición, es un acto mental que en su perfecta pureza resulta irrealizable. Todo experimento, todo método, toda observación, nace de una intuición general que es algo más que matemática. Toda experiencia erudita, sea por lo demás lo que fuere, es el testimonio de ciertos *modos* simbólicos de representación. Todas las leyes concebidas en palabras son ordenamientos vivientes, animados, llenos de la savia interna que destila una cultura determinada y solo esta. Si se quiere hablar de necesidad, ya que la necesidad es exigencia de toda investigación exacta, obsérvese que hay dos clases de necesidad: una necesidad del alma y de la vida, porque del sino depende, en efecto, el que tal o cual investigación particular se verifique y cuándo y cómo; y otra necesidad de la trama de lo conocido, para la cual los europeos empleamos corrientemente el nombre de *causalidad*. Los números puros de una fórmula física pueden representar una necesidad causal; pero la existencia, el nacimiento, la duración de una teoría, pertenece al sino.

Todo hecho, por simple que sea, contiene ya una teoría. Un hecho es una impresión singular sobre un ser despierto. Todo depende de que el hombre para quien existe o existió esa impresión sea un antiguo o un occidental, un hombre del gótico o un hombre del barroco. Pensemos en el efecto distinto que un rayo produce en un pájaro y en un físico que está observando. ¡Cuánta mayor riqueza de contenido tiene el «hecho» para este que para aquel! El físico de hoy olvida con harta facilidad que las expresiones «magnitud», «posición», «proceso», «cambio de estado», «cuerpo», representan imágenes específicamente occidentales, con un sentimiento de la significación que las palabras no alcanzan a fijar y que es por completo extraño al pensar y al sentir antiguo o arábigo. Ese sentimiento domina por completo el carácter de los hechos científicos como tales y la índole de la cognición; y no hablemos de esos otros conceptos tan complejos como «trabajo», «tensión», «cuanto de efecto», «cantidad de calor», «verosimilitud»^[4], que son cada uno por sí un verdadero *mito* naturalista. Para nosotros esas formaciones intelectuales son el resultado de una investigación imparcial, sin prejuicios, y en ocasiones nos parecen definitivas. Pero un ingenio fino de la época de Arquímedes que se entregase a un estudio profundo de la física teórica actual, afirmaría que no acierta a comprender cómo hay quien pueda llamar ciencia a tan caprichosas, grotescas y confusas representaciones, y

encima las considere como consecuencias necesarias de los hechos. Las consecuencias científicas legítimas —diría— son más bien las siguientes... Y basándose en los mismos «hechos», esto es, en los hechos vistos por sus ojos y plasmados por su espíritu, aquel griego desarrollaría unas teorías que serían escuchadas por nuestros físicos con una sonrisa de extrañeza y admiración.

Ved las representaciones fundamentales que en el cuadro de la física actual se han desenvuelto con la más íntima lógica. Los rayos de luz polarizada, los iones peregrinantes, las partículas en movimiento de la teoría cinética de los gases, los campos magnéticos, las corrientes y ondas eléctricas, ¿no son todas estas visiones y símbolos fáusticos estrechamente afines a los ornamentos románicos, a los anhelos ascendentes de los edificios góticos, a los viajes de los vikingos por mares incógnitos, a los afanes de Colón y Copérnico? Este mundo de formas e imágenes, ¿no nace en perfecta armonía con las artes, sus contemporáneas, la pintura al óleo y la música instrumental? ¿No se revela aquí nuestra apasionada tendencia a la dirección, el *pathos* de la tercera dimensión, que así como alcanzó a expresarse en nuestra idea del alma obtiene también su expresión simbólica en nuestra representación de la naturaleza?

2

De aquí se sigue que todo «saber» acerca de la naturaleza, incluso el más exacto, tiene por base una creencia religiosa. La física occidental señala como su fin último el reducir la naturaleza a mecánica pura, y a ese propósito se encamina todo su idioma de imágenes. Mas la mecánica pura presupone un *dogma*, a saber: la imagen religiosa del universo en los siglos góticos; y ese dogma es el que hace de la mecánica una propiedad espiritual de la humanidad culta de Occidente y solo de esta. No existe ciencia sin hipótesis inconscientes de esta especie, sobre las cuales el investigador carece de poder; y esas hipótesis se retrotraen hasta los primeros días de la cultura incipiente. *No hay ciencia de la naturaleza sin una religión antecedente.* En este punto no existe diferencia entre la intuición católica y la intuición materialista de la naturaleza: las dos dicen lo mismo con distintas palabras. La física atea tiene religión; la mecánica moderna es punto por punto una reproducción de las visiones religiosas.

El prejuicio del hombre de la *ciudad*, que llega con Tales y con Bacon a la cumbre del jónico y del barroco, coloca a la ciencia crítica en orgullosa oposición frente a la religión primitiva del campo sin ciudades. La ciencia se precia entonces de ser una actitud superior, de poseer ella sola los métodos verdaderos del conocimiento; y cree legítimo, por lo tanto, dar de la religión misma explicaciones empíricas y psicológicas, esto es, «superar» la religión. Mas la historia de las culturas superiores demuestra que la «ciencia» es un espectáculo posterior y transitorio^[5], que pertenece

al otoño y al invierno de esos grandes ciclos vitales, y que en el pensar antiguo, como en el indio, chino, árabe, dura pocos siglos, en los cuales se agotan sus posibilidades. La ciencia antigua se extingue entre las batallas de Cannas y de Accio, dejando el puesto a la imagen cósmica de la «segunda religiosidad»^[6]. Es posible predecir, por lo tanto, el momento en que el pensamiento físico de Occidente habrá alcanzado el límite de su desarrollo.

Nada, pues, justifica la preeminencia de este mundo de formas espirituales sobre otro cualquiera. Toda ciencia crítica, como todo mito y toda fe religiosa en general, tiene su base en una certidumbre interna; sus formaciones poseen otra estructura, otra tonalidad, pero no son fundamentalmente diferentes. Todas las objeciones que la física dirige a la religión alcanzan a la física misma. Es un gran prejuicio creer que podemos poner la «verdad» en lugar de las representaciones «antropomórficas». Todas nuestras representaciones son antropomórficas. En toda posible representación se refleja la existencia del sujeto que la produce. «El hombre crea a Dios a su imagen y semejanza». Y esto es cierto no solo de las religiones históricas, sino igualmente de toda teoría física, por muy bien fundada que parezca. Los antiguos físicos se representaban la naturaleza de la luz como compuesta de reproducciones corpóreas que emanaban del foco luminoso y venían a herir los ojos. Para el pensamiento árabe, que nos es conocido ya en las grandes escuelas persicojudías de Edesa, Resaina y Pumbedita, y directamente, por Porfirio, los colores y formas de las cosas son atribuidos de un modo mágico («espiritual») a la fuerza visual, representada como una sustancia que reside en el globo del ojo. Lo mismo enseñaban Ibn al Haitam, Avicena y los «hermanos puros»^[7]. Hacia 1300, el círculo de los occamitas que en París rodeaban a Buridán, a Alberto de Sajonia y al descubridor de la geometría de las coordenadas, Nicolás de Oresme, se representaba ya la luz como una fuerza (*impetus*)^[8]. Cada cultura se ha creado un grupo de imágenes para caracterizar los procesos; esas imágenes son para ella las únicas verdaderas, y siguen siéndolo mientras la cultura vive y se halla en trance de realizar sus posibilidades internas. Mas cuando la cultura termina, cuando el elemento creador, la imaginación, el simbolismo, se extinguen, solo restan las formas «vacías», cadáveres de sistemas que los hombres de otras culturas extrañas sienten literalmente como absurdos y sin valor, y que conservan mecánicamente, cuando no los desprecian y olvidan. Los números, las fórmulas, las leyes, no *significan* nada, no *son* nada. Tienen que tener un cuerpo, y ese cuerpo solo puede dárselo una humanidad *viva*, que viva en ellos y por ellos, que se exprese por medio de ellos, que tome íntima posesión de ellos. Por eso no existe una física absoluta, sino físicas particulares que aparecen y desaparecen en las culturas particulares.

La «naturaleza» del hombre antiguo halló su más alto símbolo artístico en la estatua desnuda. De ella se deriva consecuentemente una *estática de cuerpos*, una *física de la proximidad*. A la cultura árabe pertenecen el arabesco y el abovedado de la mezquita en forma de cueva; de este sentimiento cósmico se deriva la *alquimia*,

con la representación de sustancias que tienen efectos misteriosos, como el «mercurio de los filósofos», que no es ni una materia ni una propiedad, sino algo que por mágico modo sirve de base a la existencia de los colores en los metales y puede convertir uno en otro^[9]. La «naturaleza» del hombre fáustico, por último, ha producido una *dinámica del espacio ilimitado*, una física de la lejanía. A la física antigua pertenecen las representaciones de *materia y forma*; a la árabe, las muy espinosistas de *sustancias y atributos*^[10] visibles o misteriosos; a la fáustica, las de *fuerza y masa*. La teoría apolínea es una contemplación tranquila; la mágica, un conocimiento secreto de los «medios» de que dispone la «gracia» de la alquimia — también aquí puede conocerse el origen religioso de la mecánica—; la fáustica, desde un principio, *hipótesis metódica*^[11]. El griego inquiría la esencia de la realidad visible; nosotros inquirimos la posibilidad de adueñarnos de los invisibles propulsores del devenir. Lo que para aquellos era la inmersión amorosa en los aspectos visibles, es para nosotros la violenta interrogación a la naturaleza, el experimento metódico.

Y lo mismo que las posiciones de los problemas y los métodos, también los conceptos fundamentales son símbolos de una cultura y solo de ella. Los términos primarios de los antiguos: ἄπειρον, ἀρχή, μορφή, ὕλη^[12], no son traducibles a nuestros idiomas; traducir ἀρχή por materia prima es tanto como prescindir del contenido apolíneo y dar al resto, a la mera palabra, un tinte significativo que le es extraño. El hombre antiguo percibía como movimiento lo que él llamaba ἀλλοίωσις, cambio de la posición de un cuerpo. Nosotros, empero, hemos formado el concepto de «proceso» por la manera como vemos y vivimos el movimiento, tomándolo de *procedere*, que significa caminar de frente; con lo cual se expresa la energía de dirección, sin la que no hay para nosotros reflexión posible acerca de los acontecimientos naturales. La antigua crítica de la naturaleza consideró los estados de agregación visibles, como la diferenciación primaria, los cuatro famosos elementos de Empédocles, lo corpóreo rígido, lo corpóreo fluido y lo no corpóreo^[13]. Los «elementos» árabes están contenidos en las representaciones de las constituciones y constelaciones ocultas que determinan a la vista la manifestación perceptible de las cosas. Intentemos acercarnos a esta manera de sentir; hallaremos que la oposición entre lo sólido y lo fluido significa cosa bien distinta para un discípulo de Aristóteles que para un sirio. Para aquel, grados de corporeidad; para este, atributos mágicos. Así surge la *imagen del elemento químico*, especie de sustancias mágicas que por misteriosa causalidad aparecen en las cosas para desaparecer otra vez en ellas y que se hallan sometidas incluso a las influencias astrales. La alquimia implica una profunda duda científica en la realidad plástica de las cosas, de los *sómata*, que los matemáticos griegos, los físicos y los poetas griegos consideraban como únicos reales; la alquimia deshace, destruye los cuerpos, para descifrar el secreto de su esencia. Es una verdadera destrucción de las imágenes, como la del Islam y la de los bogumilos bizantinos. Aquí se manifiesta una profunda negación de la forma

palpable en que aparece la naturaleza, forma que para los griegos era sagrada. La disputa sobre la persona de Cristo, en todos los concilios primitivos, disputa que dio lugar a la división de nestorianos y monofisitas, es *un problema de alquimia*^[14]. A ningún físico antiguo se le hubiera ocurrido investigar las cosas negando o aniquilando su forma intuitiva. Por eso no hay química en la Antigüedad, como no hubo teorías acerca de la sustancia de Apolo, sino simplemente una forma aparente de su manifestación.

El método químico, de estilo árabe, es el signo de una nueva conciencia cósmica. La invención se relaciona con el nombre de aquel enigmático Hermes Trismegisto, que parece haber vivido en Alejandría, *al mismo tiempo que Plotino y Diofanto*, el fundador del álgebra. De un golpe muere la estática mecánica, la física apolínea. Al mismo tiempo que la matemática fáustica se emancipa definitivamente por obra de Newton y Leibniz, la química^[15] occidental se desprende de su forma árabe, por obra de Stahl (1660-1734) y su teoría flogística. Esta química, como aquella matemática, se convierte en puro análisis. Ya Paracelso (1493-1541) había sustituido la tendencia mágica a obtener el oro, por una aspiración medicinal y científica. En ello se revela un cambio de sentimiento cósmico. Roberto Boyle (1626-1691) creó después el *método analítico* y, por lo tanto, *el concepto occidental de elemento*. Pero no nos engañemos. Lo que se llama la fundación de la química moderna, cuyas épocas se caracterizan por los nombres de Stahl y Lavoisier, no es en modo alguno una formación de ideas químicas, si por tales se entienden intuiciones alquímicas de la naturaleza. Es propiamente el *término*, el *fin* de la química, su integración en el sistema amplio de la dinámica pura, su coordinación, en esa visión mecánica de la naturaleza que la época barroca fundó con Galileo y Newton. Los elementos de Empédocles significan un estado corporal; los elementos de la teoría de la combustión, de Lavoisier (1777), que siguió al descubrimiento del oxígeno (1771), son un sistema de energías *accesibles a la voluntad humana*. Solidez y fluidez son ahora términos que designan relaciones de tensión entre moléculas. Nuestros análisis y síntesis no solo preguntan y persuaden a la naturaleza, sino que la vencen, la violentan. La química moderna es un capítulo de la moderna *física de la acción*.

Eso que llamamos «estática», «química», «dinámica», esas denominaciones históricas, sin sentido profundo para la actual ciencia de la naturaleza, *esos son los tres sistemas físicos del alma apolínea, del alma mágica y del alma fáustica*, nacido cada uno en su cultura, limitado cada uno, en su validez, al círculo de su cultura. A estos sistemas físicos corresponden las tres matemáticas de la geometría euclidiana, del álgebra y del análisis superior; le corresponde también las artes de la estatua, del arabesco y de la fuga. Y si queremos distinguir las tres especies de física —a las cuales otra cultura podría y debería añadir otra especie nueva— según su modo de concebir el problema del movimiento, tendremos que la física apolínea es un ordenamiento mecánico de estados, la física mágica un ordenamiento mecánico de fuerzas secretas, y la física fáustica un ordenamiento mecánico de procesos.

3

El pensamiento humano, siempre orientado hacia la causalidad, tiende a reducir el cuadro de la naturaleza a unidades formales cuantitativas lo más simples posible, a unidades que nos permitan obtener una concepción causal, una medición, una numeración; en suma, a diferenciaciones mecánicas. Esta tendencia conduce necesariamente a una teoría atomística en la física antigua, en la física occidental, en toda física posible. La atomística india y china nos es desconocida; solo sabemos que existió. La árabe es tan complicada, que su exposición parece hoy todavía imposible. Entre la apolínea y la fáustica existe, empero, una oposición de profundo sentido simbólico.

Los átomos antiguos son *formas en miniatura*; los occidentales son *cuantos minimales* de energía. Allá la condición fundamental de la idea es el carácter intuitivo, la proximidad sensible; acá es la abstracción. Las representaciones atomísticas de la física moderna, a las que pertenecen también la teoría electrónica y la teoría de los cuantos, en la termodinámica, suponen cada vez más esa intuición *interna* —puramente fáustica— que se requiere asimismo en varias esferas de la matemática superior, como las geometrías no euclidianas o la teoría de los grupos, y que no está al alcance del lego en estas materias. Un cuanto dinámico es una extensión en la que se prescinde de toda propiedad sensible, una extensión que evita toda relación con la vista y el tacto, una extensión para la cual el término «forma» o «figura» carece de sentido: algo, pues, que el físico antiguo no podría representarse en modo alguno. Tal es ya la mónada de Leibniz; tal es, en grado máximo, la imagen que Rutherford ha bosquejado de la estructura de los átomos —un núcleo de electricidad positiva y un sistema planetario de electrones negativos— y que Niels Bohr ha reunido en una nueva representación, añadiéndole el cuanto de acción de Planck^[16]. Los átomos de Leucipo y Demócrito eran de diferente forma y magnitud; eran, pues, unidades puramente *plásticas*, y si eran calificados de «indivisibles», era solo en este sentido. Los átomos de la física occidental, cuya «indivisibilidad» significa cosa harto distinta, semejan figuras y temas musicales. Su esencia consiste en vibración y radiación; su relación con los procesos naturales es la misma que mantiene el motivo con la frase^[17]. El físico antiguo determina el aspecto; el físico moderno, la actuación de esos elementos últimos de lo producido. Tal es el sentido que en la Antigüedad tienen los conceptos fundamentales de materia y forma; y entre nosotros, los de capacidad e intensidad.

Hay un estoicismo y un socialismo de los átomos. No otra cosa es la definición de los átomos en su representación estática —plástica y dinámica— contrapuntística, que en cada ley, en cada definición, manifiestan su parentesco con las formaciones de

la ética correspondiente. La muchedumbre de los átomos confusos, esparcidos, pasivos, empujados —lo mismo que Edipo— por el ciego azar, que Demócrito, como Sófocles, llama ἀνάγκη; y enfrente, los sistemas de puntos abstractos de fuerza, actuando como unidades, agresivos, dominando con su energía el espacio (llamado «campo»), venciendo obstáculos —como Macbeth—: estos dos sentimientos fundamentales son los que dan origen a los dos cuadros mecánicos de la naturaleza. Según Leucipo, los átomos vuelan «por sí mismos» en el vacío. Para Demócrito, la forma en que se verifica el cambio de lugar es simplemente el choque y el contrachoque. Aristóteles considera fortuitos los movimientos aislados. En Empédocles se encuentran los términos de «amor» y «odio»; en Anaxágoras, los de «reunión» y «separación». Todos estos son también elementos de la tragedia antigua. Así se comportan las figuras en la escena del teatro ático. Estas son, *pues, también* las formas de la política antigua, en la que vemos esos Estados minúsculos, átomos políticos, diseminados en larga serie por las islas y las costas, celosamente reducidos a sí mismos y, sin embargo, eternamente necesitados de apoyo, cerrados y caprichosos hasta la caricatura, empujados acá y allá por los acontecimientos, sin orden ni plan, de la historia antigua, hoy encumbrados, mañana destruidos. Frente a este espectáculo consideremos, en cambio, los Estados dinásticos del siglo XVII y XVIII, campos de fuerza política, cuyos centros de actuación son los Gabinetes y los grandes diplomáticos, con sus perspectivas lejanas, sus orientaciones meditadas y acomodadas a grandes planes. Para comprender el espíritu de la historia antigua y de la historia occidental hay que haber penetrado en esta oposición de las dos almas. Y esta comparación es también la que nos permite comprender la imagen atomística de ambas físicas. Galileo, que creó el concepto de fuerza, y los milesios, que crearon el de ἀρχή; Demócrito y Leibniz, Arquímedes y Helmholtz, son figuras «correspondientes», miembros de las mismas etapas espirituales de dos culturas diferentes.

Pero la afinidad interna entre la teoría atómica y la ética va más lejos aún. Ya hemos expuesto cómo el alma fáustica, cuya esencia es la superación de la apariencia visible, cuyo sentimiento es la soledad, cuyo anhelo es la infinitud, ha impreso estas necesidades de soledad, de lejanía y separación en *todas* sus realidades, en su mundo de formas públicas, espirituales y artísticas. Este *pathos* de la distancia, para usar el término de Nietzsche, es extraño a la Antigüedad, en la cual todo lo humano necesita proximidad, apoyo, comunidad. He aquí la diferencia entre el espíritu barroco y el jónico, entre la cultura del *ancien régime* y la Atenas de Pericles. Y este *pathos*, que separa al héroe activo del héroe pasivo, reaparece igualmente en el cuadro de la física occidental como *tensión*. Nada de esto existe en la intuición de Demócrito. El principio del choque y contrachoque encierra la negación de una fuerza que domine el espacio, que sea idéntica al espacio. En la idea del alma antigua falta, pues, el elemento de la voluntad. Entre los hombres antiguos, entre los Estados y las concepciones antiguas, no hay interior tensión y oposición, a pesar de las peleas, las

envidias y los odios; no hay esa profunda necesidad de separación, de soledad, de superioridad. Por consiguiente, tampoco existe entre los átomos del cosmos antiguo. El principio de la tensión —desarrollado en la teoría de potencial— es completamente intraducible a los idiomas antiguos y, por lo tanto, a los pensamientos antiguos. En cambio, es fundamental para la física moderna. Representa una consecuencia del concepto de energía, de *la voluntad de potencia en la naturaleza*; por eso es tan necesario para nosotros como imposible para los antiguos.

4

Toda teoría atómica es, por lo tanto, un mito, no una experiencia. En este mito la cultura se revela a sí misma su más recóndita esencia por medio de la fuerza constructiva teórica que desarrollan sus grandes físicos. Es un prejuicio crítico el creer que existe una extensión en sí, independiente del sentimiento de la forma y del sentimiento cósmico que alienta en el sujeto cognoscente. Se cree poder excluir la vida; pero se olvida que el conocer está con lo conocido en la misma relación que la dirección con la extensión, y que es la dirección viviente la que dilata la sensación en lejanía y profundidad, convirtiéndola en espacio. La estructura «conocida» de la extensión es un símbolo del ser que conoce.

Ya en otro lugar^[18] hemos expuesto la significación decisiva que tiene la *experiencia íntima de la profundidad*, que se identifica con el despertar de un alma y, por lo tanto, con la creación del mundo exterior correspondiente. En la mera sensación no hay más que anchura y altura. La profundidad *es añadida*: la realidad, el mundo, es creado por el acto vivo de la interpretación, que se realiza con la más íntima necesidad y que, como todo lo vivo, posee dirección, movilidad irreversibilidad: la conciencia de esto constituye el contenido propio de la palabra «tiempo». La vida misma se introduce en lo vivo, bajo la forma de tercera dimensión. La doble significación de la palabra «lejanía», que quiere decir al mismo tiempo futuro y horizonte, delata el sentido profundo de esta dimensión, que es la que produce la extensión como tal. El devenir anquilosado, el devenir que acaba de pasar, es lo producido; la vida anquilosada, la vida que acaba de transcurrir, es la profundidad espacial de lo conocido. Coinciden Descartes y Parménides en creer que el pensamiento y la realidad, es decir, lo representado y lo extenso, son idénticos. *Cogito, ergo sum* es simplemente una fórmula de la experiencia íntima de la profundidad: yo conozco, luego soy espacio. Pero en el estilo de ese conocer y, por lo tanto, de lo conocido, se revela el símbolo primario de cada cultura. La extensión creada por la conciencia antigua es de presencia sensible y corpórea; la de la conciencia occidental es de trascendencia espacial creciente; de manera que el Occidente ha ido elaborando la polaridad entre capacidad e intensidad, oposición

totalmente inaprehensible por los sentidos, mientras que la Antigüedad construyó la polaridad óptica entre materia y forma.

Pero de aquí se sigue que, dentro de lo conocido, el tiempo vivo no puede manifestarse nunca. El tiempo se ha insinuado ya en lo conocido, en el «ser», bajo la forma de la profundidad, de suerte que la duración (esto es, la intemporalidad) y la extensión son idénticas. Solo el conocer posee la nota de dirección. El tiempo físico, pensado, mensurable, mera dimensión, es un error. La cuestión es saber si este error puede o no evitarse. Póngase en cualquier ley física la palabra «sino» en vez de la palabra «tiempo», y se verá cómo dentro de la pura «naturaleza» jamás se trata del tiempo. El mundo de las formas físicas alcanza exactamente adonde alcanzan los mundos afines de las formas numéricas y conceptuales; y ya hemos visto que, a pesar de Kant, no hay la menor relación, de cualquier clase que esta sea, entre el número matemático y el tiempo. A lo cual, empero, contradice el *hecho del movimiento* en el cuadro del mundo circundante. Este es el problema de los eleáticos, problema no resuelto e insoluble: el ser o el pensar y el movimiento no se compadecen. El movimiento «no es» («es apariencia»).

Y aquí es donde la física, por segunda vez, se hace dogmática y mitológica. Las palabras «tiempo» y «sino» ponen, al que intuitivamente las emplea, en contacto con la vida misma, en sus profundidades más recónditas, con *toda* la vida, que es inseparable de lo vivido. Pero la física, el intelecto observador, *tiene que* separar esas dos cosas. Lo vivido «en sí», pensado independiente del acto vivo del contemplador; lo vivido transformado en objeto, muerto, inorgánico, rígido: eso es «la naturaleza», algo que la matemática puede agotar. En este sentido es la física una actividad de *medición*. Empero, vivimos incluso cuando contemplamos, y, por lo tanto, lo contemplado vive *con nosotros*. En el cuadro de la naturaleza hay un aspecto por el cual la naturaleza no solo «es», no solo existe de momento en momento, sino que «se produce» en un torrente ininterrumpido, *alrededor de nosotros y con nosotros*. Ese aspecto es el signo de la conexión entre un ser despierto, vigilante, y su mundo. Ese aspecto *se llama* movimiento y contradice a la naturaleza *como imagen*. Representa la *historia* de esta imagen, y de aquí se sigue que, así como nuestra intelección es abstraída de la sensación por medio del idioma verbal, y así como el espacio matemático es abstraído de las resistencias luminosas (de las «cosas»)^[19], así también el tiempo físico es abstraído de la impresión del movimiento.

«La física» investiga «la naturaleza». Por consiguiente, conoce el tiempo con mera distancia. Pero *el físico vive en la historia* de esa naturaleza. Por consiguiente, se ve obligado a concebir el movimiento como una magnitud matemáticamente determinable, como denominación de los números puros adquiridos en el experimento y expresados en fórmulas. «La física es la descripción completa y simple de los movimientos» (Kirchhoff). Tal ha sido siempre su propósito. Pero no se trata de un movimiento *en* la imagen, sino de un movimiento *de* la imagen. El movimiento dentro de la naturaleza, concebida físicamente, no es otra cosa que ese *quid*

metafísico que hace surgir la conciencia de una *transición*. Lo conocido es intemporal y extraño al movimiento. Tal significa «ser producido». La *secuencia orgánica* de lo conocido produce la impresión de un movimiento. El contenido de esta palabra toca al físico, no como «intelecto», sino como hombre *entero* cuya función constante no es la «naturaleza», sino el mundo *entero*. Pero este es el *mundo como historia*. «Naturaleza» es una expresión de la cultura correspondiente^[20]. Toda física trata el problema del movimiento, en el cual reside el problema de la vida misma; pero no lo trata como si ese problema fuese resoluble algún día, sino *aun cuando y porque* es insoluble. El misterio del movimiento despierta en el hombre el terror a la muerte^[21].

Si suponemos que la física es un modo refinado de autoconocimiento —entendida la naturaleza como imagen, como espejo del hombre—, el ensayo de resolver el problema del movimiento es un esfuerzo en el cual el conocimiento quiere rastrear su propio arcano, su sino.

5

Pero esto no lo consigue más que el ritmo fisiognómico cuando se hace creador, cosa que sucede siempre en el arte, sobre todo en la poesía trágica. El movimiento ofrece siempre perplejidades para el hombre *que piensa*; en cambio, es evidente para el que *intuye*. El sistema perfecto de una visión mecánica de la naturaleza no es fisiognómico, es justamente, un *sistema*, es decir, pura extensión, orden de conceptos y números; no es nada vivo, sino algo producido y muerto.

Goethe, que era artista y no calculista, advertía que «la naturaleza no tiene sistema; tiene vida, es vida y fluye de un centro desconocido hacia un límite incognoscible». Pero para quien no vive, sino que conoce la naturaleza, esta *tiene* un sistema, esta es un sistema y nada más, y, por consiguiente, el movimiento resulta en ella una contradicción. La naturaleza puede ocultar esta contradicción por medio de una fórmula artificiosa; pero esa contradicción *sigue palpitando en los conceptos fundamentales*. El choque y contrachoque de Demócrito, la entelequia de Aristóteles, los conceptos de fuerza, desde el *ímpetus* de los occamitas en 1300 hasta el cuanto de acción de la teoría de la radiación, a partir de 1900, todos encierran esa contradicción. Designad el movimiento *dentro* de un sistema físico con el nombre de *envejecimiento* —envejece de modo real, considerado como experiencia íntima del observador— y sentiréis claramente cuán fatales son la palabra «movimiento» y todas las representaciones que de ella se derivan, con su contenido *orgánico* indestructible. La mecánica no debiera ocuparse de edades ni, *por tanto*, de movimiento. Así, pues —ya que no hay física imaginable sin el problema del movimiento—, no puede haber mecánica cerrada sin lagunas. Existe siempre un punto que es el arranque orgánico de todo el sistema, el punto en que la vida penetra directa e inmediatamente; cordón

umbilical que une el hijo espiritual con la madre vida, el concepto pensado con el sujeto pensante.

Aquí se nos aparecen en un aspecto nuevo los fundamentos de la física fáustica y de la física apolínea. No hay una naturaleza *pura*. En toda naturaleza hay siempre algo de esencia histórica. Si el hombre es ahistórico, como el griego, cuyas impresiones cósmicas quedaban todas absorbidas en un presente puro puntiforme, la imagen de la naturaleza resultará *estática*, encerrada en cada instante en sí misma, esto es, frente al futuro y al pasado. En la física griega no aparece el tiempo como magnitud, ni tiene parte alguna en el concepto aristotélico de «entelequia». Si el hombre posee, en cambio, una disposición histórica, resultará una imagen *dinámica*. El número, el valor-límite de lo producido, será en el caso ahistórico la medida y la magnitud; en el histórico, la *función*. *Medimos* lo presente; *perseguimos* el curso de algo que tiene pasado y futuro. Esta diferencia es la que en la teorización antigua oculta la contradicción interna en el problema del movimiento, y en la occidental la elimina.

La historia es eterno devenir, *eterno futuro*; la naturaleza es lo producido, esto es, *eterno pretérito*^[22]. Por consiguiente, se ha verificado aquí una extraña inversión: la prioridad del producirse sobre lo producido parece anulada. El espíritu, desde su esfera, que es lo producido, lanza una mirada retrospectiva, e invierte el aspecto de la vida; la *idea del sino*, que lleva en sí término y futuro, engendra el *principio mecánico de causa y efecto*, cuyo centro de gravedad se halla en el pasado. El espíritu cambia el orden, trueca la vida temporal por lo vivido espacial e introduce el tiempo como distancia en un sistema cósmico espacial. Mientras que de la dirección se sigue la extensión y de la vida el espacio, como experiencia íntima que crea el mundo, el intelecto humano, en cambio, injerta la vida, *como proceso, en su espacio rígido, en su espacio representado*. Para la vida, el espacio es algo que pertenece a la vida como función; para el espíritu, la vida es algo en el espacio. El sino significa la pregunta *¿adónde?*; la causalidad significa la pregunta *¿de dónde?* Fundamentar científicamente algo equivale a partir de lo producido y realizado para ir en busca de los «fundamentos», siguiendo hacia atrás el camino —el devenir como distancia—, concebido en sentido mecánico. Pero vivir hacia atrás no es posible; solo podemos pensar hacia atrás. El tiempo, el sino, no es reversible; reversible es tan solo eso que el físico llama «tiempo» e introduce en sus fórmulas como magnitud divisible y a veces negativa o imaginaria.

Siempre sentimos esta perplejidad en la noción de movimiento, aunque rara vez comprendemos cuál es su origen y cuánta su necesidad. En la investigación antigua de la naturaleza, los eleáticos, frente a la necesidad de pensar la naturaleza en movimiento, opusieron la noción lógica de que el ser es pensamiento y, por lo tanto, que lo conocido y lo extenso son cosas idénticas y que el conocimiento resulta incompatible con el devenir. Sus objeciones no han sido refutadas y son irrefutables; pero no fueron obstáculo para el desarrollo de la física antigua, que, siendo expresión

indispensable del alma apolínea, se hallaba por encima de las contradicciones lógicas. En la mecánica clásica del barroco, fundada por Galileo y Newton, se ha buscado vanamente una y otra vez una solución satisfactoria, en el sentido dinámico. La historia del concepto de fuerza —cuyas definiciones, continuamente renovadas, caracterizan la pasión del pensamiento puesto en cuestión por esa dificultad misma— es la historia de los intentos hechos para fijar el movimiento matemática y lógicamente, sin dejar residuos. El último intento de importancia se encuentra en la mecánica de Hertz, que hubo de fracasar necesariamente, como todos los ensayos anteriores.

Sin encontrar el origen mismo de toda esta perplejidad —que ningún físico ha podido descubrir aún—, Hertz ha procurado prescindir del concepto de fuerza, comprendiendo bien que el error de todos los sistemas mecánicos debe buscarse en uno de los conceptos fundamentales. Quiso, pues, construir la imagen de la física solo con las magnitudes de tiempo, espacio y masa. Pero no advirtió que el tiempo mismo, que como factor de dirección ha penetrado en el concepto de fuerza, era el elemento *orgánico*, sin el cual no puede haber teoría dinámica y con el cual no puede haber una solución pura. Y aparte de esto, los conceptos de fuerza, masa y movimiento forman una unidad dogmática. Se condicionan unos a otros de manera que la aplicación de uno incluye la aplicación inadvertida de los otros dos. En el término primario de los antiguos, en la $\alpha\rho\chi\eta$, está contenida toda la concepción apolínea del problema del movimiento; en el concepto de fuerza está contenida la concepción occidental del mismo problema. El concepto de masa es solo el complemento del de «fuerza». Newton, que era una naturaleza profundamente religiosa, expresaba el sentimiento cósmico del alma fáustica cuando, para hacer comprensible el sentido de las palabras «fuerzas» y «movimiento», hablaba de masas como puntos de aplicación de la fuerza y sustento del movimiento. Así habían concebido los místicos del siglo XIII a Dios y su relación con el mundo. Newton, con su famoso *hypotheses non fingo*, excluía el elemento metafísico; pero su fundación de la mecánica es totalmente metafísica. *La fuerza, en la idea mecánica que de la naturaleza construye el hombre occidental, es lo que la voluntad en su idea del alma y la divinidad infinita en su idea del universo.* Los pensamientos fundamentales de esta física estaban ya dados mucho antes de que naciera el primer físico; yacían en la conciencia religiosa primitiva de nuestra cultura.

6

Asimismo se manifiesta ahora el origen religioso del concepto físico de «necesidad». Se trata de la necesidad mecánica, que campea en esa naturaleza poseída por nosotros con posesión espiritual. No olvidemos, empero, que hay otra necesidad, una necesidad orgánica, una necesidad del sino, que reside en la vida

misma y sirve de fundamento a aquella. La necesidad orgánica produce formas; la necesidad mecánica, limitaciones; la necesidad orgánica se deriva de una certidumbre interior; la necesidad mecánica, de pruebas y demostraciones. Tal es la diferencia entre la lógica trágica y la lógica técnica, entre la lógica histórica y la lógica física.

Dentro de la necesidad misma que la física exige y supone, necesidad de *causa* y *efecto*, existen otras distinciones que hasta ahora han escapado a toda observación. Trátase aquí de nociones muy difíciles y de importancia incalculable. Toda física es la función de un conocer que se verifica en determinado estilo, sin que importe nada el modo como los filósofos describan esta conexión entre lo conocido y el conocer. Toda necesidad natural tendrá, pues, el estilo del espíritu *correspondiente*, y aquí comienzan las distinciones histórico-morfológicas. Puede contemplarse en la naturaleza una necesidad estricta y, sin embargo, ser imposible expresarla en leyes naturales. La expresión en leyes naturales, que para nosotros es evidente, no lo es, en cambio, para hombres de otras culturas, porque supone una forma muy particular de intelección y, por lo tanto, de conocimiento físico, forma característica del espíritu fáustico. Es posible, en efecto, que la necesidad mecánica adopte una expresión en la cual cada caso particular subsista morfológicamente por sí, sin repetirse nunca exactamente; entonces los conocimientos no podrán ser envueltos en fórmulas de validez duradera. Aparecerá la naturaleza en una imagen que podríamos acaso representarnos por analogía con las fracciones decimales infinitas, pero no periódicas, a distinción de las puramente periódicas. Así, sin duda alguna, sintió la «Antigüedad». Este sentimiento anima claramente sus conceptos físicos primarios. El movimiento propio de los átomos, en Demócrito, por ejemplo, se presenta de tal forma, que resulta imposible un cálculo anticipado de los movimientos.

Las leyes naturales son formas de lo conocido, en las cuales un conjunto de casos particulares se condensa en una unidad superior. Queda aquí excluido el tiempo vivo, es decir, es indiferente que el caso se produzca o no, y cuándo y cuántas veces; no se trata de la *sucesión* cronológica de los acontecimientos, sino de su *explicación* matemática^[23]. Nuestra voluntad de dominio sobre la naturaleza se expresa, empero, en la conciencia de que no hay fuerza en el mundo capaz de remover ese cálculo matemático. Esto es fáustico. Desde este punto de vista, el milagro aparece como una infracción de las leyes naturales. En cambio, el hombre mágico ve en el milagro la posesión de una fuerza que no todos tienen y que no contradice a la naturaleza. Y en cuanto al hombre antiguo, era, según Protágoras, la medida, no el creador de las cosas. Con lo cual renunciaba inconscientemente a violentar la naturaleza con descubrimientos y aplicaciones de leyes.

Vemos, pues, que el principio de causalidad en la forma en que para nosotros es evidente y necesario, en la forma en que es tratado unánimemente por la matemática, la física, la crítica del conocimiento, resulta una manifestación del espíritu occidental y, más exactamente, del espíritu barroco. No puede ser demostrado, pues toda prueba hecha en un idioma occidental, toda experiencia de un espíritu occidental, lo supone

ya. Todo *planteamiento* de un problema implica ya la solución correspondiente. El método de una ciencia es la ciencia misma. No cabe duda de que en el concepto de *ley natural* y en la acepción de la física como *scientia experimentalis*^[24], vigente desde Roger Bacon, está ya incluida esa índole especial de necesidad. El modo como los antiguos veían la naturaleza —*álter ego* del modo de *ser* de los antiguos— no contiene, empero, esa especie de necesidad y, sin embargo, en sus determinaciones físicas no se manifiesta flaqueza lógica alguna. Meditemos lo que dicen Demócrito, Anaxágoras y Aristóteles, suma de la física antigua; estudiemos sobre todo el contenido de conceptos tan decisivos como ἀλλοίωσις, ἀνάγκη o ἐντελέχεια y percibiremos con admiración una imagen cósmica conclusa y, por lo tanto, verdadera absolutamente para cierta índole humana; en esa imagen cósmica no se halla rastro de causalidad, en el sentido occidental.

El alquimista y filósofo de la cultura arábica supone también que una necesidad profunda rige en la caverna cósmica; pero es una necesidad completamente distinta de la causalidad dinámica. No hay nexos causales en forma de leyes; existe *una sola* causa, Dios, que es el fundamento *inmediato* de todo efecto. Creer en leyes naturales sería tanto como dudar de la omnipotencia divina. Si alguna vez parece existir una regla, es porque Dios lo ha querido así; pero el que tenga esa regla por necesaria es que ha caído en las redes del malo. Así exactamente sentían Carnéades, Plotino y los neopitagóricos^[25]. *Esta* es la necesidad de los Evangelios, del Talmud y del Avesta. Ella constituye la base de la técnica alquimista.

El número como función se halla relacionado con el principio *dinámico* de la causa y el efecto. Ambas cosas son creaciones del mismo espíritu, formas expresivas de la misma alma, fundamentos que plasman la misma naturaleza objetivada. En realidad, la física de Demócrito se distingue de la de Newton en que la una parte de lo dado a la vista, y la otra de las relaciones abstractas que se desarrollan desde las cosas. Los «hechos» de la física apolínea son *cosas* y residen en la superficie de lo conocido; los «hechos» de la física fáustica son *relaciones* inaccesibles a la vista del lego, relaciones que quieren ser conquistadas por el espíritu y, por último, que necesitan para su comunicación un idioma secreto, solo inteligible en su perfección al versado en la física. La antigua necesidad estática aparece inmediatamente en los fenómenos cambiantes; el principio dinámico de la causalidad se cierne allende las cosas, rebajando o anulando su realidad sensible. Preguntémonos qué significación tiene la expresión «un imán», suponiendo conocida toda la teoría actual.

El principio de la conservación de la energía formulado por J. R. Mayer ha sido considerado en serio como una mera necesidad del pensamiento, cuando en realidad es una transcripción del principio de la causalidad dinámica, por medio del concepto físico de fuerza. La apelación a la «experiencia» y la disputa sobre si una noción es de necesidad intelectual o es empírica, o, en términos kantianos, sobre si es cierta *a priori* o *a posteriori* —Kant se engañó grandemente sobre los fluctuantes límites entre ambas nociones—, es característica del pensamiento occidental. Nada nos

parece más evidente e inequívoco que la «experiencia» como fuente de la ciencia exacta. El experimento de tipo fáustico, fundado en hipótesis metódicas y haciendo uso de las mediciones, no es más que la elaboración sistemática y exhaustiva de esa experiencia. Pero nadie ha notado que semejante concepto de la experiencia, con su contenido dinámico y agresivo, implica toda una intuición del universo, y que para hombres de otras culturas ni hay ni puede haber experiencia en ese sentido preciso. Cuando nos negamos a reconocer los productos científicos de Anaxágoras o Demócrito como resultados de una experiencia auténtica, esto no significa que esos antiguos no supieran interpretar sus intuiciones y elaboraran meras fantasías; significa tan solo que nosotros echamos de menos en sus generalizaciones el elemento causal, que *para nosotros* constituye el sentido de la palabra «experiencia». Es manifiesto que nunca se ha reflexionado suficientemente sobre el carácter peculiarísimo de este concepto puramente fáustico. Lo característico de él no es la contraposición a la fe, contraposición que reside en el aspecto superficial. Por el contrario, la experiencia exacta, sensible y espiritual, es, por su estructura, perfectamente congruente con la experiencia del corazón, con las visiones de los momentos significativos que han enseñado las personalidades profundamente religiosas de Occidente, Pascal, por ejemplo, que era a la par matemático y jansenista con *la misma* necesidad interior. La experiencia significa para nosotros una *actividad* del espíritu, que no se limita a las impresiones momentáneas y presentes, que no las acoge como tales, no las reconoce, no las ordena, sino que las inquiere y provoca para superar su presencia sensible y reducirlas a una unidad ilimitada que descompone su palpable aislamiento. Lo que nosotros llamamos «experiencia» se orienta *desde lo singular hacia el infinito*. Por eso mismo contradice al sentimiento antiguo de la naturaleza. El camino por donde nosotros adquirimos la experiencia es para el griego el camino por donde se pierde. Por eso el griego permanece apartado de los métodos violentos que el experimento emplea. Por eso su física, lejos de ser un poderoso sistema de leyes y fórmulas elaboradas, abstractas, sistema que violenta y somete a su dominio las cosas sensibles dadas —solo este saber es poder—, es una suma de impresiones bien ordenadas, no deshechas, sino más bien fortalecidas por imágenes sensibles, un conjunto que deja intacta la naturaleza en la plenitud de su existencia. Nuestra física exacta es imperativa; la física antigua es θεωρία, en su sentido literal, esto es, producto de una contemplación pasiva.

7

No hay, pues, duda alguna de que el mundo de las formas físicas corresponde perfectamente a los mundos *correlativos* de la matemática, de la religión y del arte plástico. Un profundo matemático —no un maestro del cálculo, sino uno que sienta el

espíritu vivo de los números— comprende que con su ciencia «conoce a Dios». Pitágoras y Platón supieron esto, como Pascal y Leibniz. Terencio Varrón, en sus investigaciones sobre la vieja religión romana, dedicadas a César, distingue con precisión romana la *theologia civilis*, suma de la fe públicamente reconocida, de la *theologia mythica*, mundo de las representaciones poéticas y artísticas, y de la *theologia physica*, especulación filosófica. Si aplicamos esta diferenciación a la cultura fáustica, pertenecerán a la primera teología las enseñanzas de santo Tomás, de Lutero, de Calvino, de san Ignacio de Loyola; a la segunda, Dante y Goethe; a la tercera, la física científica en tanto que bajo sus fórmulas introduce imágenes.

No solo el hombre primitivo y el niño, sino también los animales superiores, desarrollan por sí mismos, partiendo de las pequeñas experiencias consuetudinarias, una imagen de la naturaleza que encierra la suma de los caracteres técnicos que ellos han advertido repetirse siempre. El águila «sabe» en qué momento tiene que precipitarse sobre la presa; el pájaro cantor que está empollando, «conoce» la proximidad de una marta; la fiera «descubre» el lugar de su comida. En el hombre, esta experiencia de los sentidos se ha condensado y profundizado en el sentido de experiencia visual. Pero al establecerse la costumbre de hablar con palabras, la intelección se separa de la visión y sigue desenvolviéndose independiente, en forma de pensamiento: a la *técnica* de la comprensión momentánea sigue la *teoría*, que representa una *re-flexión*. La técnica se orienta hacia la proximidad visible y la necesidad inmediata. La teoría se orienta hacia la lejanía, hacia los estremecimientos de lo *invisible*. Junto al breve saber de cada día, viene a colocarse la fe. Y, sin embargo, el hombre desarrolla un nuevo saber y una nueva técnica de orden superior: al mito sigue el culto. El mito *conoce los númina*; el culto los *conjura*. La teoría, en sentido sublime, es completamente religiosa. Solo mucho después, en épocas muy posteriores, el hombre separa de la teoría religiosa la teoría física, *al adquirir conciencia de los métodos*. Pero, aparte de esto, poco es lo que cambia. El mundo imaginado por la física sigue siendo mitológico; el proceder de la física sigue un culto que conjura los poderes residentes en las cosas, y la índole de las imágenes y de los métodos sigue dependiendo de las de la religión correspondiente^[26].

A partir del Renacimiento posterior, la representación de Dios, en el espíritu de todos los hombres significativos, se hace cada día más semejante a la idea del espacio puro, infinito. El Dios de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola es el mismo Dios del cantar luterano *Castillo firme...*; es el Dios de los improperios de Palestrina y de las cantatas de Bach. Ya no es el *Padre* de san Francisco de Asís y de las bóvedas catedralicias, tal como lo sentían los pintores del gótico, Giotto y Esteban Lockner; ya no es un Dios personal, presente, providente y dulce; ahora es un principio impersonal irrepresentable, inaprehensible, misteriosamente activo en el infinito. Todo resto de personalidad se consume en abstracción inintuible; y para reproducir la idea de este Dios, ya solo está capacitada la música instrumental de gran estilo, pues la pintura del siglo XVIII flaquea y pasa a segundo término. *Este*

sentimiento de Dios es el que ha dado forma a la imagen física de Occidente, a nuestra naturaleza, a nuestra «experiencia» y, por lo tanto, a nuestras teorías y métodos, en oposición a las del hombre antiguo. La fuerza moviendo la masa: esto es lo que Miguel Ángel ha pintado en los techos de la capilla Sixtina; esto es lo que desde el modelo del Gesù ha encumbrado las fachadas de las catedrales hasta la violenta expresión de Della Porta y Maderna, y desde Enrique Schütz ha elevado la música eclesiástica a los mundos sonoros del siglo XVIII; esto es lo que en las tragedias de Shakespeare llena de acontecer cósmico la escena amplificada hasta el infinito; esto es, por último, lo que Galileo y Newton han conjurado en fórmulas y conceptos.

La palabra «Dios» tiene un sonido muy distinto pronunciada bajo las bóvedas de las catedrales góticas y en los claustros de Maulbronn y San Gall, que pronunciada en las basílicas de Siria y en los templos de la Roma republicana. Esa *impresión de selva* que producen las catedrales, con la nave central más alta que las naves de los costados, oponiéndose así a la basílica de techumbre plana; esa transformación de las columnas, que por su base y su capitel tenían en la Antigüedad el valor de cosas aisladas en el espacio, y que ahora se han convertido en pilares y haces de pilares, brotando del suelo para repartir y confundir sus ramas y sus líneas en el infinito, por encima de la cúspide; esas vidrieras gigantescas que, anulando el muro, bañan el espacio en una luz incierta, todo eso es la realización arquitectónica de un sentimiento cósmico que había encontrado su más primitivo símbolo en los *bosques* de las llanuras nórdicas, en las bóvedas de enramadas con su misteriosa confusión, con el susurro de sus hojas, en eterno movimiento, sobre la cabeza del espectador, con las altas copas que aspiran a desprenderse de la tierra. Pensad en la ornamentación románica y su profunda relación con el sentido de los bosques. El bosque infinito, solitario, crepuscular, ha sido siempre el anhelo oculto de todas las formas arquitectónicas de Occidente. Por esto, cuando declina la energía formal del estilo, en el gótico posterior, como en el barroco moribundo, el idioma abstracto de las líneas tiende a deshacerse en naturalismo de hojarasca y enramada.

Los cipreses y los pinos producen la impresión de cuerpos euclidianos; no hubieran podido ser nunca símbolos del espacio infinito. El roble, el haya, el tilo, con sus vacilantes manchas de luz en los espacios llenos de sombra, producen una impresión incorpórea, ilimitada, espiritual. El tronco de un ciprés encuentra la perfecta conclusión de su tendencia perpendicular en la columna clara de su copa fusiforme; el tronco de un roble es como un afán insaciado, insaciable, de trascender allende la cima. En el fresno dijérase cumplida la victoria de las ramas ascendentes sobre la corona. El aspecto del fresno tiene algo de cosa disuelta, como una libre propagación en el espacio, y acaso por eso fuera el fresno un símbolo del mundo de la mitología nórdica. Los murmullos de la selva —cuyo encanto no sintió ningún poeta antiguo, por no residir en las posibilidades del sentimiento apolíneo de la naturaleza— parecen preguntar misteriosos: ¿adónde?, ¿de dónde?, y semejan ahogar el

momento en eternidad. Por eso tienen una profunda relación con el sino, con el sentimiento de la historia y de la duración, de la dirección fáustica, llena de melancólica solicitud, orientada hacia un futuro infinitamente lejano. Por eso el instrumento de la devoción occidental ha sido el órgano, cuyos bramidos profundos y sonoridades claras llenan nuestras iglesias, y cuyos sonos, por oposición al tono pastoso y luminoso de la lira y la flauta antiguas, tienen algo de ilimitado e inmenso. La catedral y el órgano forman una unidad simbólica, como el templo y la estatua. La historia de la construcción de los órganos, uno de los capítulos más profundos y conmovedores de nuestra historia musical, es una historia de anhelos hacia el bosque, hacia el lenguaje del bosque, templo propio de la religiosidad occidental. Desde los versos de Wolfram de Eschenbach hasta la música de *Tristán*, ese anhelo ha permanecido invariablemente fecundo. El afán de la orquesta en el siglo XVIII se orientaba sin cesar a semejarse al órgano. La palabra «flotar», que resulta absurda aplicada a las cosas antiguas, es, en cambio, por igual importante en la teoría de la música, en la pintura al óleo, la arquitectura, la física dinámica del barroco. Cuando en un espeso bosque de poderosos troncos oímos el rugido de la tormenta, comprendemos al punto lo que significa la idea de la fuerza que mueve la masa.

Así, del sentimiento primario que anima la existencia, ahora ya reflexiva, surge una representación cada día más determinada de lo divino en el mundo exterior circundante. El que conoce, recibe la impresión de un movimiento en la naturaleza exterior; siente en torno suyo una *vida ajena*, difícil de describir, una vida de potencias incógnitas. Atribuye el origen de esos efectos a unos *númina*, alo «otro», en tanto que *este otro* posee también vida. La admiración ante el *movimiento ajeno* es tanto el origen de la religión como el de la física. La religión y la física son la interpretación de la naturaleza o imagen del mundo circundante; aquella por medio del alma, esta por medio del intelecto. Las «potencias» son a un tiempo mismo el primer objeto de la veneración temerosa o amorosa y de la investigación crítica. Existe una experiencia religiosa y una experiencia científica.

Adviértase bien ahora de qué manera la conciencia de las culturas particulares condensa espiritualmente los *númina* originarios. Los designa con palabras significativas, con *nombres*, y de ese modo los conjura: concibe, limita. Así caen los *númina* bajo el poderío espiritual del hombre que posee sus nombres. Y ya hemos dicho que toda la filosofía, toda la física, todo lo que se encuentra en alguna relación con el «conocer», no es, en última instancia, más que un modo infinitamente refinado de *aplicar a lo «extraño» el encantamiento del nombre que usan los hombres primitivos*. Pronunciar el nombre «exacto» —en la física el concepto de exacto— es un conjuro. Así, las deidades y los conceptos científicos nacen primero como nombres que evocamos y a los que se une una representación sensible cada vez más determinada. El *numen* se convierte en *deus*; el concepto, en representación. ¡Qué encanto libertador tiene para la mayoría de los sabios la simple enunciación de ciertas expresiones como «cosa en sí», «átomo», «energía», «gravedad», «causa»,

«evolución»! Es el mismo encanto que sentían los labradores latinos en los nombres de Ceres, Conso, Jano, Vesta^[27].

Para el sentimiento cósmico de los antiguos, en correspondencia con la experiencia apolínea de la profundidad y su simbolismo, *la* realidad era el cuerpo aislado. Por consiguiente, *su figura aparente a la luz* era para los antiguos lo esencial, el sentido propio de la palabra «realidad». Lo que no tiene forma, lo que no es forma, no es, no existe. Partiendo de este sentimiento fundamental, que nunca podremos imaginar bastante fuerte y enérgico, el espíritu antiguo creó como *contraconcepto*^[28] de la forma el concepto de «lo otro», lo que no es forma, la materia, la ἀρχή οὐλῆς, lo que en sí mismo no tiene realidad y, como simple complemento de la realidad verdadera, representa una necesidad secundaria, adjetiva. Se comprende, pues, cómo había de estar formado el mundo de las antiguas deidades. Era una humanidad superior, junto a los hombres. Los dioses son figuras perfectas, las más sublimes posibilidades de la forma corporal presente; en lo inesencial, en la materia, no se distinguen de los hombres, y, por lo tanto, se hallan sometidos a la misma necesidad cósmica y trágica que estos.

En cambio, el sentimiento cósmico del alma fáustica vive la profundidad de muy distinto modo. Para él, el conjunto de la realidad verdadera es el puro espacio activo. El espacio es *la* realidad absoluta. Por eso lo que perciben los sentidos, lo que, con fórmula característica y típicamente estimativa, decimos que llena el espacio, produce en nosotros la impresión de un hecho de segundo orden, de algo problemático, en el acto de conocer la naturaleza, de una apariencia y resistencia que es preciso vencer, si se quiere, como filósofo o físico, descubrir el contenido propio de la realidad. El escepticismo occidental no ha combatido nunca el espacio; siempre a las cosas palpables. El concepto *superior* es el espacio —la fuerza es tan solo una expresión menos abstracta de ello—; y como *contraconcepto* del espacio aparece la masa, lo que está en el espacio. La masa depende del espacio, no solo lógica, sino también físicamente. La hipótesis de un movimiento ondulatorio de la luz, que es la base de la concepción de la luz como forma de la energía, tiene por necesaria consecuencia la de una masa correspondiente: el éter lumínico. Una definición de la masa se deriva, con todas sus propiedades, de la definición de una fuerza; pero no esta de aquella. Y ello sucede con la necesidad de un símbolo. Todos los conceptos antiguos de la sustancia, por muy distinta que su acepción sea, ya en el sentido idealista, ya en el realista, designan siempre *lo que recibe la forma*, esto es, una negación, que ha de tomar en cada caso sus determinaciones más inmediatas del concepto fundamental de forma. Todos los conceptos occidentales de la sustancia designan *lo que se mueve*, esto es, una negación también, pero negación de otra unidad. La *forma y lo informe*, la fuerza y lo sin fuerza: en estos términos se expresa clarísimamente la polaridad que sirve de base a la impresión cósmica de las dos culturas y que agota todas sus formas. La filosofía comparativa ha reproducido hasta ahora inexacta y confusamente con la misma palabra «materia» dos cosas distintas: el sustrato de la forma en la Antigüedad

y el sustrato de la fuerza en la cultura occidental. Nada más diferente, empero, que estos dos sustratos. Habla aquí el sentimiento de Dios, un *sentimiento de valor*. La deidad antigua es forma suprema; la deidad fáustica es fuerza suma. Y «lo otro» es lo no divino, algo a que el espíritu no concede la dignidad del ser real. Lo no divino es para el sentimiento cósmico apolíneo la sustancia sin forma; para el fáustico, la sustancia sin fuerza.

8

Es un prejuicio científico el creer que los mitos y las representaciones de las deidades sean una creación del hombre primitivo y que «con el progreso de la cultura» se extinga la fuerza mitoplástica. Sucede justamente lo contrario. Si no fuera porque la morfología de la historia ha sido hasta hoy un mundo casi desconocido de problemas, se hubiera visto que esa potencia mitoplástica, que se supone repartida universalmente, está, en realidad, limitada a ciertas edades; y se hubiera comprendido, al fin, que esa capacidad que tiene un alma de llenar su mundo de figuras, rasgos y símbolos *de carácter uniforme* no pertenece *justamente* a la edad primitiva, sino solo a la juventud de las *grandes* culturas^[29]. Todo gran mito aparece al despertar un alma colectiva. Es la primera hazaña plástica del alma. Se encuentra, pues, aquí, y no en otra parte, y aquí se encuentra con necesidad.

Supongo desde luego que las representaciones religiosas de los pueblos primitivos —como los egipcios de la época de los tinitas, los judíos y persas antes de Ciro^[30], los héroes de los castillos micenianos y los germanos de las invasiones^[31]— no son mitos superiores; son, sí, una suma de rasgos dispersos y cambiantes, cultos adheridos a ciertos nombres, leyendas fragmentariamente desarrolladas, pero no un *orden divino*, no un *organismo* mítico, no un cuadro universal cerrado, de fisonomía uniforme. Asimismo no puedo llamar arte a la ornamentación que en este período se practica. Por otra parte, los símbolos y leyendas que son corrientes hoy o que eran corrientes hace siglos en pueblos aparentemente primitivos, deben ser objeto de las mayores dudas y críticas, porque desde hace miles de años no hay comarca en la tierra que haya permanecido intacta de todo influjo procedente de las grandes culturas extranjeras.

Así, pues, hay tantos mundos mitológicos como hay culturas, como hay arquitecturas. Les precede en el tiempo el caos de las figuras incompletas, en que la moderna investigación mitológica se pierde, por carecer de un principio director; este período caótico no entra en consideración, por lo que ya hemos dicho. En cambio, atribuimos importancia a otras formaciones que hasta ahora nadie ha vislumbrado. En la época homérica (1100-800) y en la época correspondiente germanocaballeresca

(900-1200)^[32], en la edad *épica*, no antes ni después, es cuando se produce el gran cuadro cósmico de una nueva religión. A esas fechas corresponde en la India la época védica y en Egipto la de las pirámides. Algún día se descubrirá que la mitología egipcia llega realmente a su mayor *profundidad* con las dinastías III y IV.

Solo así se comprende la inmensa riqueza de creaciones religiosointuitivas que llena los tres siglos de la época imperial germánica. Se está formando la *mitología fáustica*. Hasta ahora no se veía la extensión y unidad de este mundo de formas míticas, porque los prejuicios religiosos y eruditos invitaban a estudios fragmentarios de las partes católicas o de las partes paganoseptentrionales. Pero no existe diferencia alguna. El profundo cambio de significación que se produce en el círculo de las representaciones cristianas es, como acto creador, idéntico en un todo a la composición de los cultos paganos de la época de las migraciones. A este movimiento pertenecen todas las leyendas populares de la Europa occidental, que recibieron entonces su forma simbólica, aunque su sustancia sea a veces de origen muy anterior o se relacione después con otros sucesos muy posteriores y se enriquezca con la adición consciente de ciertos rasgos o episodios. A este movimiento pertenecen las grandes leyendas divinas de los Eddas y gran número de motivos tomados de los poemas evangélicos escritos por frailes eruditos. Hay que añadir la leyenda heroica alemana de Sigfredo, Gudrun, Dietrich, Wieland, que culmina en los Nibelungos, y junto a ella la leyenda caballeresca, enormemente rica, derivada de los viejos cuentos célticos y perfeccionada entonces por los franceses: el rey Arturo y la Tabla Redonda, el santo Grial, Tristán, Parsifal y Roldán. Deben agregarse, por último, las interpretaciones, tanto más profundas cuanto más inadvertidas, que alteran los rasgos todos de la Pasión de Cristo, la riqueza extraordinaria de las leyendas de los santos, cuyo florecimiento llena los siglos X y XI. En esta época se produjeron las vidas de Santa María, las historias de san Roque, san Sebaldo, san Severino, san Franco, san Bernardo y santa Odilia. En 1250 se compuso la *Leyenda áurea*; era el tiempo en que florecía la épica cortesana y la poesía de los escaldos irlandeses. A los grandes dioses de Walhalla septentrional corresponden los «catorce apotrópeos» que la Alemania del sur reunió en grupo mítico. Junto a la descripción del Ragnarok^[33] (Ocaso de los dioses), que hace el Voluspa, hay una concepción cristiana del mismo en el *Muspilli*^[34] de la Alemania meridional. Esta gran mitología, como la poesía heroica, se forma en las capas *superiores* de la humanidad juvenil. Pertenecen a las dos clases sociales de la nobleza y el sacerdocio. Su hogar es el castillo y la iglesia, no la aldea. Por el pueblo pasa una sencilla corriente de leyendas que atraviesa los siglos en forma de cuentos, creencias y supersticiones, corriente que no puede separarse, sin embargo, de esos mundos de superior contemplación^[35].

Para comprender el sentido último de estas creaciones religiosas hay un hecho muy característico: el Walhalla no es de origen germánico primitivo, y las tribus de las migraciones no lo conocían. El Walhalla se forma de pronto, por una profunda necesidad, en la conciencia de los pueblos nacidos en el suelo de Occidente. Esta

creación del Walhalla «se corresponde», pues, con la del Olimpo, que conocemos por la épica de Homero, y que tampoco es de origen miceniano. Y el Walhalla se desarrolló en el cuadro cósmico de las dos clases sociales superiores, como derivación del Hel; en la creencia popular, el Hel siguió siendo el reino de los muertos^[36].

Hasta ahora no se ha tenido en cuenta la profunda unidad interior y el perfecto simbolismo uniforme de este mundo de los mitos y leyendas fáusticas. Mas Sigfredo, Balder, Roldán, Heliand, son distintos nombres de una y la misma figura. El Walhalla y los campos del bienaventurado Avalon; la Tabla Redonda del rey Arturo y la comida de los einherios; María, Friga y Frau Hölle, significan lo mismo. Frente a esta identidad de sentido, la procedencia exterior de los elementos y motivos materiales —tema a que la investigación mitológica ha dedicado un exceso de celosa labor— aparece como un rasgo de la superficie histórica, sin profunda significación. El origen de un mito no demuestra *nada* acerca de su *sentido*. *El numen* mismo, la forma primaria del sentimiento cósmico, es pura e indeliberada creación, y es intraducible. Cuando un pueblo se convierte a otra creencia, o por admiración imita a otro pueblo, lo que recibe de este son meros nombres, vestiduras, máscaras, que él incorpora a su peculiar sentimiento, sin tomar nunca, empero, el sentimiento ajeno. Los viejos motivos célticos y germánicos, lo mismo que el tesoro de las formas antiguas, conservado por monjes eruditos, y el tesoro de la fe cristianooriental, recogido por la Iglesia occidental, deben considerarse como la materia con que el alma fáustica, en esos siglos, se construyó una propia arquitectura mítica. En este estadio de un alma recién despierta, ¿qué importa que los espíritus y los labios en los cuales toma vida el mito sean los de «individuos» —escaldos, misioneros, sacerdotes— o los del «pueblo»? Y asimismo es de poca importancia para la interior independencia de lo que nace aquí el hecho de que las representaciones cristianas hayan sido las predominantes en la formación.

En las culturas antiguas, árabe y occidental —siempre en su primavera— encontramos un mito de estilo estático, mágico y dinámico, respectivamente. Si examinamos los detalles de la forma, encontraremos allá una actitud, acá una acción; allá una realidad, acá la voluntad; en la Antigüedad, el cuerpo palpable, la plenitud visible que, por lo que se refiere a la forma de adoración, tiene su centro de gravedad en un *culto* lleno de impresiones sensibles; en el norte, en cambio, el espacio, la fuerza y, por lo tanto, una religiosidad de colorido principalmente *dogmático*. En estas primeras creaciones del alma joven es donde mejor se manifiesta la afinidad entre las figuras del Olimpo, las estatuas áticas y el templo dórico; entre la basílica cupular, el «espíritu de Dios» y el arabesco; y, finalmente, entre el Walhalla y el mito de María, la nave central ascendente de las catedrales y la música instrumental.

El alma arábica, en los siglos que van de César a Constantino, construyó su mito, aquella masa fantástica de cultos, visiones y leyendas, que aun hoy es casi inabarcable por la erudición^[37]; aquellos cultos sincretísticos como los del Baal sirio,

los de Isis y Mitra, que fueron transformados por completo en el suelo sirio; aquellos evangelios, aquellas historias de apóstoles, aquellos apocalipsis innumerables, las leyendas cristianas, persas, judías, neoplatónicas, maniqueas, las jerarquías celestes y angélicas de los padres de la Iglesia y de los gnósticos. La Pasión de los Evangelios, *epopeya propia de la nación cristiana*, entre la historia de la niñez y los hechos de los apóstoles; la leyenda de Zaratustra, formada al mismo tiempo. He aquí, a nuestro parecer, las figuras heroicas de la epopeya arábica, figuras parejas a las de Aquiles, Sigfredo y Parsifal. Las escenas de Getsemaní y del Gólgota no le ceden a los más sublimes cuadros de la leyenda helénica y germánica. Estas visiones mágicas se desarrollaron, casi sin excepción, bajo la impresión de la Antigüedad moribunda, que les prestó, según los casos, nunca el contenido, pero sí muchas veces la forma. No tenemos idea de la cantidad de elementos apolíneos que hubieron de sufrir una reinterpretación para que el mito cristiano primitivo llegase a adquirir la forma firme que tenía ya en tiempos de san Agustín.

9

El politeísmo antiguo posee, pues, un estilo propio, que lo distingue de cualquier otra manera de concebir el sentimiento cósmico, por muy afín que parezca exteriormente. Solo una vez ha existido este modo, que consiste en tener, no una deidad, sino dioses; y ha existido en la única cultura que condensó en la estatua del hombre desnudo la cifra y compendio de todo arte.

La naturaleza, tal como el hombre antiguo la percibía y conocía en su derredor; la suma de las cosas corpóreas de cumplidas formas, no podía ser divinizada de distinto modo. La pretensión de Yahvé, que quiere ser reconocido como Dios único, le parecía ateísmo al romano. Un solo dios, para él, es como *ningún* dios. De aquí la fuerte aversión de la conciencia popular grecorromana contra los filósofos, en tanto que estos eran panteístas, es decir, ateos. Los dioses son cuerpos, *somata* de especie perfecta; y el *soma*, en el sentido matemático como en el físico, en el jurídico como en el poético, implica pluralidad. El concepto de ζῶον πολιτικόν es aplicable también a los dioses; nada tan extraño a los dioses como la soledad, el existir aislados y por sí. Por eso a su existencia conviene la nota de una constante *proximidad*. Tiene una importancia grandísima el hecho de que en la Hélade falten los dioses astrales, los *númina* de la lejanía. Helios no tenía culto más que en Rodas, ciudad semioriental. Selene carecía en absoluto de culto. Y en la poesía cortesana de Homero son estos dioses simples medios de expresión artística, o, según la terminología romana, elementos del *genus mythicum* no del *genus civile*. La vieja religión romana, que manifiesta con singular pureza el sentimiento cósmico de los antiguos, no reconoce como deidades ni el Sol ni la Luna, ni la tormenta, ni las nubes. Los murmullos de la

selva, la soledad del bosque, las tormentas y temporales marinos, que llenan el sentimiento de la naturaleza en el hombre fáustico y dan un carácter peculiar a sus creaciones míticas, dejan intacto al hombre antiguo. Solo las cosas concretas, el rebaño, la puerta, *este* bosque, *aquel* campo, *este* río, *aquella* montaña, se convierten para él en seres. Todo lo que tiene lejanía, todo lo que produce impresiones ilimitadas e incorpóreas, todo lo que pueda incluir el espacio como realidad divina en la naturaleza, todo eso, el mito antiguo lo aparta de sí, del mismo modo que la pintura al fresco de los antiguos, pintura sin fondos, excluye las nubes y el horizonte, que son, en cambio, los que dan alma y sentido a los paisajes del barroco. La multitud ilimitada de los dioses antiguos —cada árbol, cada fuente, cada casa, cada parte de la casa son un dios— significa que cada cosa palpable es un ser que existe *por sí* y que ninguna está en función de otra.

El cuadro de la naturaleza apolínea y el de la naturaleza fáustica se sustentan siempre en símbolos opuestos: la cosa singular y el espacio *único*. El Olimpo y los infiernos son lugares definidos con toda la precisión de los sentidos. En cambio, el imperio de los enanos, elfos y duendes y el Walhalla, andan perdidos por el espacio, no se sabe dónde. En la religión romana, la *tellus mater* no es la «madre tierra», sino el campo precisamente limitado. *Fauno* es *el* bosque; *Volturno*, *el* río; la semilla se llama *Ceres*, la cosecha se llama *Conso*. *Sub Jove frigido* significa en Horacio —en expresión típicamente romana— bajo el cielo frío. Ni siquiera se intenta reproducir en imágenes el lugar de la veneración, pues ello significaría duplicar el dios. No solo el instinto romano, sino también el griego se rebeló durante mucho tiempo contra las imágenes de los dioses; como lo demuestran la plástica, que se hace cada vez más profana, contraria a la fe popular, y la filosofía *piadosa*^[38]. En la casa, *Jano* es la puerta, considerada como un dios; *Vesta* es el hogar, considerado como diosa. Las dos funciones de la casa han transformado sus objetos en seres, en dioses. Las divinidades fluviales de Grecia, como Aqueloo, que aparece en forma de toro, no son habitantes del río, sino el río mismo. Los Panes y los sátiros son los campos y los caminos, al mediodía, considerados como seres. Las dríades y hamadríades *son* los árboles. En muchos sitios se adoraban árboles especialmente bellos, sin darles un nombre, adornándolos con cintas y ofrendas. En cambio, las hadas, los endriagos, los enanos, las brujas, las valquirias y demás de esta especie, tropeles errantes de las lamas por la noche, no tienen nada de esa materialidad localizada. Las náyades *son* las fuentes. En cambio, las nixas y mandrágoras, los espíritus lígneos y los elfos son almas que moran en fuentes, árboles y casas por un *conjuro*, del que aspiran a librarse para seguir errando en libertad. Esto contradice exactamente la impresión plástica de la naturaleza. Las cosas son aquí vividas como espacios de otra índole. Una ninfa, es decir, una fuente, adopta la figura humana cuando quiere visitar a un hermoso pastor; pero una nixa es una princesa desaparecida, con rosas en los cabellos, que a medianoche sale del lago en cuyas aguas vive. El emperador Barbarroja reside en Kyffhäuser y dama Venus en Hörselberg. Dijérase que en el universo fáustico no hay

nada material, nada impenetrable. Las cosas sugieren vislumbres de otro mundo; su rigidez, su dureza, es aparente, y hay mortales favorecidos por el don de traspasar con la mirada las rocas y las montañas, rasgo que no podría presentarse en el mito antiguo, rasgo que anularía el mito antiguo. ¿No es esa, empero, la opinión secreta de nuestra teoría física? ¿No es cada nueva hipótesis una especie de misteriosa clave? Ninguna otra cultura conoce tantas leyendas de tesoros ocultos en montañas y lagos, de imperios, palacios y jardines misteriosos, subterráneos, en donde viven otros seres. El sentimiento fáustico de la naturaleza niega la sustancia del mundo visible. Ya no hay nada terrestre; solo el espacio es real. El cuento disuelve la materia de la naturaleza, como el estilo gótico la masa pétrea de sus catedrales, que se enreda en una muchedumbre de formas y líneas espirituales, sin peso, sin límite.

Para comprender el politeísmo antiguo, orientado insistentemente en el sentido del atomismo somático, quizá sea lo mejor estudiar su actitud frente a los «dioses extranjeros». Para el antiguo, los dioses de los egipcios, fenicios, germanos, eran también dioses reales, en cuanto que se podía unir a sus nombres una representación, una imagen. La frase «no existen» carece de sentido dentro de este sentimiento cósmico. El griego adora a los dioses extraños cuando entra en contacto con el país de estos dioses. Como una estatua, como una *polis*, los dioses son cuerpos euclidianos, sitios en un lugar. Son seres de la proximidad y no del espacio universal. Cuando se está en Babilonia, Zeus y Apolo quedan lejos; por eso hay que reverenciar *especialmente* a los dioses indígenas. Esto es lo que significaban aquellos altares con la inscripción «Al dios ignoto», que san Pablo, en los Hechos de los Apóstoles, interpretó característicamente en un sentido erróneo magicomonoteísta. Son los dioses que el griego no conoce de nombre, pero que los extranjeros, en los grandes puertos, en el Pireo o en Corinto, adoran, y que, por lo tanto, son acreedores al respeto. El derecho sacro de los romanos manifiesta este sentido con una claridad clásica en las fórmulas de invocación; por ejemplo: la *generalis invocatio*, estrictamente pronunciada^[39]. El universo es la suma de las cosas, y los dioses son cosas. Por eso el romano admite todos los dioses, aun aquellos con quienes no ha tenido todavía relaciones prácticas, históricas. Quizá no los conozca directamente; acaso son los dioses de sus enemigos; pero *son* dioses, porque lo contrario es inimaginable. Tal es el sentido de aquellos términos sacros en Livio (VIII, 9, 6): *di quibus est potestas nostrorum hostiumque*. El pueblo romano confiesa que el círculo de sus dioses está momentáneamente circunscrito, y con esa fórmula añadida al término de la oración, después de haber nombrado por sus nombres los dioses propios, manifiesta su voluntad de no agraviar el derecho de los demás. Según el derecho sacro, cuando la ciudad de Roma toma posesión de un país extraño, adquiere también todas las obligaciones religiosas de la comarca y de sus dioses. Esta es una consecuencia lógica del sentimiento cósmico antiguo, que tenía un sentido *aditivo*. Pero el reconocimiento de una deidad no equivalía, ni mucho menos, a la adopción de las formas en que se practicaba su culto, como lo demuestra el caso de la Gran

Madre, de Pesinonte, que fue recibida en Roma durante la segunda guerra púnica, a consecuencia de una profecía de la sibila, pero cuyo culto, impregnado de un sentimiento altamente contrario a la Antigüedad, era practicado por sacerdotes del propio país y estaba sometido a una estricta vigilancia policiaca, quedando prohibido el ingreso en este sacerdocio, bajo pena de multa, no solo a los ciudadanos romanos, sino hasta a los esclavos. El sentimiento antiguo se contentaba con recibir a la diosa; en cambio, hubiera sentido una grave ofensa en la práctica personal de un culto que el romano menospreciaba. En estos casos la conducta del Senado es decisiva. Pero el pueblo, por sus continuas mezclas con los orientales, empezó a encontrar cierto gusto en estos cultos, y el ejército romano de la época imperial, de abigarrada composición, fue incluso uno de los más importantes propagadores del sentimiento mágico.

Desde este punto de vista se comprende que el culto de hombres divinizados haya sido un elemento *necesario* en el mundo de estas formas religiosas. Pero hay que distinguir exactamente entre las manifestaciones antiguas y las orientales, que guardan con aquellas una superficial semejanza. El culto del emperador romano, esto es, la adoración del *genius* del príncipe vivo y de sus predecesores muertos, los *divi*, se ha confundido hasta ahora con la adoración ceremonial del soberano en los reinos del Asia Menor, sobre todo en Persia^[40]; se ha confundido, sobre todo, con la divinización posterior de los califas —divinización que tenía un sentido harto distinto—, que ya aparece plenamente formada en Diocleciano y Constantino. Pero, en realidad, son cosas muy diferentes. Es posible que en Oriente la confusión de esas formas simbólicas de tres culturas haya alcanzado un alto grado de síntesis; Roma, en cambio, realizó el puro tipo antiguo sin equívoco alguno. Ya ciertos griegos, como Sófocles y Lisandro, y sobre todo Alejandro, fueron llamados dioses, no solo por los aduladores, sino por el pueblo mismo, que sentía su divinidad en un sentido muy preciso. Entre la divinidad de una cosa, de un bosquecillo, de un manantial, o de una estatua que representa al dios, y la divinidad de un hombre sobresaliente que primero es héroe y luego dios, no hay más que un paso. En uno como en otro se adoraba la forma perfecta con que se había realizado la sustancia cósmica, lo que en sí no es divino. El cónsul en el día de su triunfo significa una etapa en este proceso de divinización. Llevaba el armamento de Júpiter Capitolino, y en los tiempos más remotos se teñía de rojo el rostro y los brazos para aumentar la semejanza con la estatua del dios —que era de terracota—, cuyo numen en aquel instante se incorporaba a él.

10

En las primeras generaciones del imperio, el antiguo politeísmo empezó a convertirse en monoteísmo mágico, sin que muchas veces cambiase nada en la forma

exterior del culto o del mito^[41]. Había surgido un alma nueva, que vivía las formas viejas de otra alma. Seguían los mismos nombres, pero cubriendo nuevos *númina*.

Todos los cultos de la Antigüedad posterior, los de Isis y Cibeles, los de Mitra, Sol, Serapis, no son ya tributados a seres localizados con fijeza y representados plásticamente. En la Acrópolis se adoraba antaño a Hermes Propileo a la entrada. Pocos pasos más allá se encontraba el santuario de Hermes, el marido de Aglaura; y sobre este lugar se alzó más tarde el Erecteón. En el extremo sur del Capitolio, junto al santuario de Júpiter Feretrio, que en vez de estatua tenía una piedra sagrada (*silex*), estaba el de Júpiter Óptimo Máximo; y cuando Augusto construyó para este un templo gigantesco, hubo de dejar intacto, respetuosamente, el lugar donde el numen moraba primero. Pero en la época cristiana primitiva ya Júpiter Doliqueno y Sol Invicto eran adorados dondequiera «hubiese dos o tres reunidos en su nombre». Todas esas deidades fueron poco a poco sintiéndose como un numen único; solo que cada creyente de un determinado culto estaba convencido de que la verdadera forma era la que él conocía. En este sentido se hablaba de «Isis, la del millón de nombres». Hasta entonces los nombres habían sido denominaciones de otros tantos dioses, de otros tantos seres distintos por el cuerpo y por la morada. Ahora son *títulos* de uno solo, al que cada cual se refiere.

Este monoteísmo mágico se revela en todas las creaciones religiosas que desde el Oriente llenan el imperio: la Isis alejandrina; el dios del Sol (el Baal de Palmira), preferido de Aureliano; Mitra, protegida por Diocleciano, y cuya forma pérsica fue totalmente transformada en Siria; la Baalat de Cartago (Tanit, *Dea caelestis*), adorada por Septimio Severo. Estas deidades no aumentan el número de los dioses concretos a la manera antigua, sino que, por el contrario, los absorben, en un modo que cada vez se aparta más de la representación plástica. Esto es alquimia en lugar de estática. A este nuevo sentir corresponde la aparición de ciertos símbolos —el toro, el cordero, el pez, el triángulo, la cruz— en lugar de las imágenes. La frase *in hoc signo vinces* no suena ya a «antigua». Va preparándose la aversión a las representaciones de la figura humana, aversión que llevó más tarde a la prohibición de la imágenes en el Islam y en Bizancio.

Hasta Trajano, es decir, cuando ya en la tierra griega había desaparecido hacía tiempo el último soplo del sentimiento apolíneo, el culto público de Roma tuvo aún fuerza bastante para mantener viva la tendencia euclidiana de un continuo *aumento* de las divinidades. Los dioses de las comarcas sometidas y de los pueblos sojuzgados reciben en Roma un santuario reconocido, un sacerdocio, un ritual, y vienen a formar, como individuos bien delimitados, en las filas de los dioses del pasado. Pero a partir de Trajano, y a pesar de la oposición respetable de un corto número de familias patricias^[42], vence en Roma el espíritu mágico; las figuras de los dioses desaparecen como figuras, como cuerpos, de la conciencia religiosa, y dejan el puesto a un sentimiento trascendente de la divinidad, no basado ya en el testimonio inmediato de los sentidos; los usos, las fiestas y leyendas empiezan a confundirse. Cuando en 217

Caracalla anuló la diferencia sacramental entre deidades romanas y deidades extranjeras, fue realmente Isis, la primera diosa de Roma, la que asumió todos los anteriores *númina* femeninos^[43] y, por lo tanto, la más peligrosa enemiga del cristianismo, objeto del odio mortal de los padres de la Iglesia. En este momento se había convertido Roma en un pedazo de Oriente, en una provincia religiosa de Siria. Los Baales de Dolique, Petra, Palmira y Emesa comienzan a fundirse en el monoteísmo del Sol que, como dios del imperio, fue vencido más tarde por Constantino, en la persona de su representante Licinio. Ya no se trata de una lucha entre el sentir antiguo y el sentir mágico —el cristianismo pudo incluso manifestar una especie de inocua simpatía por los dioses helénicos—; se trata de ver cuál de las religiones mágicas ha de dar el tono al mundo del imperio antiguo. Esa disminución del sentimiento plástico se percibe claramente en la evolución del culto de los emperadores. El emperador fallecido era al principio recibido como *divus* en el círculo de los dioses públicos, por un decreto del Senado —el primero, *divus Julius*, en 42 a. C.—, y obtenía un sacerdote especial, de manera que su imagen en las fiestas de familia no figuraba ya entre las imágenes de los antepasados. Pero a partir de Marco Aurelio ya no se instituyen nuevos sacerdotes para el servicio de los emperadores divinizados, poco después ya no se construyen nuevos templos, porque al sentimiento religioso le parece suficiente un *templum divorum* general. Por último, la denominación de *divus* se convierte en un *título* que llevan todos los miembros de la familia imperial. Este final caracteriza la victoria del sentimiento mágico. La serie de nombres en las inscripciones religiosas (como Isis, Gran Madre, Juno, Astarté, Belona; o Mitra, Sol Invicto, Helios) tienen ya hace tiempo la significación de títulos diferentes de una única deidad^[44].

11

Ni el psicólogo ni el investigador de la religión han considerado hasta ahora el ateísmo como digno de un estudio cuidadoso. Se ha escrito y se ha razonado mucho sobre el ateísmo en general, unas veces en el estilo del mártir librepensador, otras veces en el del sectario; pero nunca se ha dicho nada de las distintas *especies* de ateísmo, nunca se han analizado sus formas manifestativas *particulares, determinadas*, en su riqueza y necesidad, en su fuerte simbolismo, en su limitación temporal.

El ateísmo, ¿es la estructura apriorística de cierta conciencia cósmica, o una convicción libremente adoptada?, ¿nace uno ateo, o se hace uno ateo? El sentimiento inconsciente de un cosmos sin dioses, ¿lleva consigo el conocimiento de que «ha muerto el Gran Pan»? ¿Hay ateos en las épocas primeras: por ejemplo, en la época dórica o gótica? ¿No hay quien se llama a sí mismo ateo con tanta pasión como error?

¿Puede haber hombres civilizados que *no* lo sean, al menos en parte?

Es patente que la esencia del ateísmo, como su nombre lo indica en todos los idiomas, consiste en negación, renuncia a una construcción espiritual interior; no es, pues, un acto creador de una fuerza plástica ininterrumpida. Pero ¿qué es lo que el ateísmo niega? ¿En qué forma? ¿Y por quién?

Sin duda, el ateísmo, rectamente comprendido, es la expresión necesaria de un alma terminada, exhausta ya de posibilidades religiosas, caída en lo inorgánico. El ateísmo se compagina muy bien con un afán vivo y anhelante de religiosidad auténtica^[45] —en esto se parece al romanticismo, que también aspira a evocar algo irrevocablemente perdido: la cultura— y puede muy bien ser forma inconsciente del sentimiento, que no entra nunca en las convenciones del pensar y que incluso contradice las convicciones. Comprenderá esto bien quien penetre los motivos de los cuales el piadoso Haydn, habiendo oído música de Beethoven, declaraba ateo a su autor. El ateísmo es cosa de hombres que, si bien no han llegado aún al período de la «Ilustración», se hallan ya en el de la civilización incipiente. El ateísmo pertenece a la gran ciudad, a los «educados» de las grandes ciudades, que se asimilan mecánicamente lo que sus antecesores, los creadores de la cultura, vivían orgánicamente. Aristóteles es un ateo sin saberlo; es ateo para el sentimiento antiguo de la divinidad. Ateo es el estoicismo helenístico y romano, como el socialismo y el budismo de las modernidades occidental e india, a pesar, muchas veces, del más sincero empleo de la palabra Dios.

Esta forma posterior del *sentimiento* y de la *imagen* cósmica, que es el tránsito hacia la «segunda religiosidad», significa, empero, la negación de lo religioso en nosotros. Por eso en cada civilización ofrece una estructura diferente. No existe religiosidad alguna sin su correspondiente negación atea, negación que le pertenece a *ella sola*, que se dirige contra *ella sola*. El ateo vive el mundo exterior que se extiende en su derredor, en el mismo estilo de la cultura a que pertenece, como cosmos de cuerpos bien ordenados, como cueva del mundo o como espacio infinito activo; pero ya no vive la *causalidad sagrada* de ese mundo, y cuando considera su imagen, *conoce* tan solo una causalidad profana, agotada en mecanismo, o al menos así lo desea y cree que es así^[46]. Hay un ateísmo antiguo, otro árabe y otro occidental, ateísmos completamente distintos por su sentido y contenido. Nietzsche ha formulado el ateísmo dinámico diciendo que «Dios ha muerto». Un filósofo antiguo hubiera revelado el elemento estático euclidiano diciendo: «Los dioses que moran en los lugares sagrados han muerto». Lo primero significa la laización del espacio infinito; lo segundo, la de incontables cosas. Mas el espacio *muerto* y las cosas *muertas* son los «hechos» de la física. El ateo no puede sentir diferencia alguna entre la imagen de la naturaleza que dibuja la física y la que dibuja la religión. El lenguaje distingue, con recto sentimiento, entre sabiduría e inteligencia, dos estados del espíritu: aquel, anterior; este, posterior; aquel, campesino; este, ciudadano. Nadie llamaría a Heráclito o al maestro Eckhart inteligentes; en cambio, Sócrates y

Rousseau eran inteligentes, no «sabios». Hay en la palabra algo de desarraigado. La falta de inteligencia es despreciable solo por el estoico y el socialista, hombres típicamente irreligiosos.

El alma de toda cultura viva es religiosa, tiene religión, con conciencia de ello o sin ella. Su religión es el sentimiento de su propia existencia, de su devenir, de su evolución, de su cumplimiento. No tiene libertad para optar por la irreligión. Solo puede, como ocurrió en la Florencia de los Médicis, jugar con la idea de irreligión. En cambio el hombre de las metrópolis es irreligioso; lo es por esencia; la irreligión caracteriza su forma histórica. Podrá sentir el dolor del vacío y de la penuria interior y querer ser religioso; mas no podrá serlo. Toda religiosidad urbana es ilusión. El grado de piedad que puede alcanzar una época se manifiesta en su relación con la tolerancia. La tolerancia obedece a una de estas dos causas: o a que en el lenguaje de las formas divinas se oye algo semejante a lo que uno mismo vive, o a que ya no se vive nada de eso.

La tolerancia de los antiguos —como decimos hoy^[47]— expresa justamente lo contrario del ateísmo. La *pluralidad* de *númina* y cultos pertenece al concepto mismo de la religión antigua. Dejar que todos conviviesen no era, pues, tolerancia, sino la expresión evidente de la piedad antigua, y el que exigiese excepciones se revelaba, por lo mismo, ateo. Los cristianos y los judíos pasaban por ateos, y tenían que serlo, en efecto, para todo el que considerase la imagen del mundo como una suma de cuerpos singulares. Y cuando en la época imperial se dejó de pensar así, fue porque el sentimiento antiguo de la divinidad se había extinguido. Sin duda, se exigía respeto para las formas del culto local, para las imágenes de los dioses, los misterios, los sacrificios y las fiestas, y el que las ridiculizaba o profanaba conocía los límites de la paciencia antigua. Recuérdese el crimen de los hermacópidas en Atenas y los procesos por profanación de los misterios eleusinos, esto es, por imitación profana del elemento sensible. Para el alma fáustica, empero, lo esencial es el dogma, no el culto visible. Aquí se manifiesta la oposición entre espacio y cuerpo, entre la superación de la apariencia y la adhesión a la apariencia. Ateo es para nosotros el que rechaza una *teoría*. Aquí comienza el concepto espacial y espiritual de herejía. Una religión fáustica, por su naturaleza, no puede admitir la libertad de conciencia, que contradice a su dinamismo del espacio. En esto, el librepensamiento no constituye una excepción. A la hoguera sigue la guillotina; a la quema de libros, la conjura del silencio sobre ellos; a la fuerza de la predicación, el poder de la prensa. No existe entre nosotros ninguna creencia que no propenda a la Inquisición, en una u otra forma. Expresando esto en una imagen *correspondiente* de la electrodinámica, diremos: el campo de fuerza de una convicción incorpora a su tensión todos los espíritus que en ese campo se encuentran. El que no lo quiera es porque ya no tiene ninguna convicción. Dicho en términos eclesiásticos, es ateo. Ateísmo, para la Antigüedad, era el desprecio del culto — ἄσεβεια; en su sentido literal—, y en esto la religión apolínea no admitía *libertad de conducta*. Así, en ambos casos, quedaba

trazado el límite entre la tolerancia que el sentimiento divino exigía y la que prohibía.

En este punto, la filosofía antigua posterior, la teoría sofisticoestoica (no la emoción estoica del mundo) estaba en oposición al sentimiento religioso; y el pueblo de Atenas —la misma Atenas que levantaba altares «a los dioses ignotos»— se mostraba en esto tan inflexible como la Inquisición española. No hay más que ver la serie de pensadores y personalidades históricas que perecieron víctimas de la santidad del culto. Sócrates y Diágoras fueron ejecutados por su *ἀσεβεια*; Anaxágoras, Protágoras, Aristóteles, Alcibíades, hallaron la salvación en la fuga. El número de los ejecutados por crímenes contra el culto llegó a centenares en Atenas solamente, durante los decenios de la guerra del Peloponeso. Después de la condena de Protágoras fueron confiscados sus libros en las casas particulares y quemados. En Roma, los hechos de esta clase conocidos históricamente, comienzan en 181 con un decreto del Senado mandando quemar los pitagóricos *Libros de Numa*. Desde este momento siguen sin interrupción las expulsiones de filósofos y de escuelas enteras, y más tarde las ejecuciones y quemas solemnes de libros que podían ser peligrosos para la religión. En tiempos de César los santuarios de Isis fueron hasta cinco veces destruidos por los cónsules, y Tiberio mandó tirar al río la imagen de la diosa. El que se negaba a sacrificar ante la imagen del emperador tenía pena de multa. En todos estos casos se trata de «ateísmo», del ateísmo que el sentimiento religioso *antiguo* suponía, y que se manifestaba en desprecio teórico o práctico del culto visible. El que al estudiar estas cosas no sepa prescindir de su propio sentimiento occidental, no logrará penetrar nunca en la creencia de la imagen cósmica que sirve de base a todo esto. Los poetas y los filósofos podían inventar a su sabor mitos y transformar deidades. Cada cual, a su capricho, podía interpretar dogmáticamente la realidad dada. Incluso era permitido burlarse en comedias y piezas satíricas de las *historias* de los dioses, que esto no menoscababa su existencia euclidiana. Pero que nadie atentase a la *imagen* del dios, al culto, a la forma plástica de servir al dios. Y no es hipocresía la conducta de aquellos finos espíritus de la primera época imperial que, sin creer en los mitos, practicaban todos los deberes del culto público, sobre todo del culto al emperador, que por todos era profundamente sentido. En cambio, el poeta y pensador de la cultura fáustica en su madurez es libre de «no ir a la iglesia», de no practicar la confesión, de no asistir a las procesiones, de vivir en los círculos protestantes sin la menor relación con los usos de la Iglesia. Pero que no toque a los puntos dogmáticos, que esto es peligroso en toda confesión o secta, incluso el librepensamiento. El ejemplo del romano estoico que, sin creer en la mitología, observa piadosamente las formas sacramentales, encuentra su pareja en el hombre de la «época de la Ilustración», en Lessing y Goethe, que sin cumplir con los usos de la Iglesia, nunca pone en duda las «verdades de la fe».

Ya hemos visto cómo el sentimiento de la naturaleza se expresa en formas y figuras. Volvamos ahora al conocimiento de la naturaleza en sistemas, y reconoceremos en Dios o en los dioses el origen de las formas con que el espíritu de las culturas ya maduras intenta apoderarse por conceptos del mundo circundante. Goethe, en carta a Riemer, observa: «El intelecto es tan viejo como el mundo. El niño tiene también su intelecto; pero no se aplica del mismo modo y a los mismos objetos en todas las épocas. Los siglos primeros expresaron sus ideas en intuiciones de la fantasía; nuestro siglo las reduce a conceptos. *Las grandes visiones de la vida eran entonces vertidas en figuras, en dioses; hoy, en conceptos.* Entonces era mayor la fuerza productiva; hoy predomina la destructiva, el análisis». La profunda religiosidad de la mecánica de Newton^[48] y la fórmula casi completamente atea de la dinámica moderna, tienen la misma tonalidad, son la posición y negación del mismo sentimiento. Un sistema físico ostenta necesariamente todos los rasgos del alma a cuyo mundo de formas pertenece. A la dinámica y a la geometría analítica corresponde el deísmo de la época barroca; cuyos tres principios fundamentales, Dios, libertad e inmortalidad, son en el lenguaje de la mecánica el principio de la inercia (Galileo), el principio de la mínima acción (D'Alembert) y el principio de la conservación de la energía (J. R. Mayer).

Lo que hoy llamamos *física* en general, es en realidad una obra del arte barroco. Nadie considerará ya como paradoja el que yo, para referirme a esa especie de representaciones que se fundan en la hipótesis de fuerzas distantes y efectos a distancia, de atracción y repulsión de masas, tan extrañas a la intuición ingenua de los antiguos, la llame «el estilo jesuita de la física», por comparación con el estilo jesuita de la arquitectura fundado por Vignola; de igual modo que el cálculo infinitesimal, producto de Occidente y de esa época, y que solo en Occidente y en esa época podía producirse, me parece representar el estilo jesuita en la matemática. «Exacta» es, en este estilo, toda hipótesis metódica que profundiza la técnica de la experimentación. Para Loyola, como para Newton, no se trata solo de describir la naturaleza, sino de un método.

La física occidental, por su forma interior, es un dogma, no un culto. Su contenido es el *dogma de la fuerza*, que es idéntica al espacio, a la distancia; la teoría de la acción mecánica, no de la actitud mecánica en el universo. Su tendencia es, pues, la superación creciente de la apariencia. Partiendo de una división muy «antigua», la división en física de los ojos —óptica—, de los oídos —acústica—, del tacto —técnica—, ha ido poco a poco excluyendo las sensaciones para sustituirlas por sistemas de relaciones, de suerte que, por ejemplo, el calor radiante a consecuencia de

las representaciones sobre los movimientos dinámicos del éter, se estudia hoy en la óptica, y la óptica ya no tiene nada que ver con los ojos.

La «fuerza» es una magnitud mítica, que no procede de la experiencia científica, sino que, por el contrario, determina de antemano la estructura de la experiencia. La concepción física del hombre fáustico es la única que, en lugar de imán, habla de un magnetismo, en cuyo campo de fuerza reside un pedazo de hierro; o en lugar de cuerpos luminosos, habla de una energía radiante, y se refiere a otras personificaciones como la electricidad, la temperatura, la radiactividad^[49].

Esta fuerza o energía es, en realidad, un *numen convertido* en concepto, y no el resultado de la experiencia científica. Lo confirma el hecho, inadvertido muchas veces, de que el principio fundamental de la dinámica, el conocido primer principio de la teoría mecánica del calor, no dice absolutamente nada sobre la esencia de la energía. En él se afirma la «conservación de la energía»; esta expresión, empero, es propiamente falsa, aunque psicológicamente resulta muy característica. La medición experimental, por su naturaleza, solo puede determinar un *número* que, con expresión también característica, se ha llamado *trabajo*. Pero el estilo dinámico de nuestro pensamiento exige que se conciba como *diferencia* de energía, aun cuando la cantidad absoluta de energía sea solo una imagen y nunca pueda ser indicada por un número determinado. Queda, pues, siempre indeterminada la llamada constante aditiva, es decir, que se intenta fijar la imagen de una energía, percibida por la mirada interior, aunque la práctica científica no tiene nada que ver con ella.

Por eso el concepto de fuerza es imposible de definir; como indefinibles son igualmente los términos primarios de voluntad y espacio, que no existen en los idiomas antiguos. Queda siempre un residuo que solo es accesible a la intuición y al sentimiento y que transforma toda definición personal en una *casi religiosa profesión de fe, hecha por su autor*. Los físicos de la época barroca no hacen más que expresar con palabras una experiencia íntima. Recordemos a Goethe, que sin poder definir su concepto de la fuerza cósmica estaba seguro de ella. Kant llamaba fuerza al fenómeno de una realidad en sí: «La sustancia en el espacio, el cuerpo, es conocida solo por fuerza». Laplace la llama una incógnita, cuyos efectos conocemos; Newton había pensado en fuerzas lejanas inmateriales. Leibniz hablaba de la *vis viva* como de un cuanto que, junto con la materia, constituye la unidad de la mónada. Descartes no se sentía dispuesto a separar esencialmente el movimiento de la cosa movida, en lo cual coinciden con él ciertos pensadores del siglo XVIII (Lagrange). En la época gótica, junto a *potentia*, *impetus*, *virtus*, se encuentran circunloquios que se sirven de términos como *conatus* y *nisus*, en los cuales es claro que la fuerza no se separa de la causa. Es muy posible distinguir conceptos católicos, conceptos protestantes y conceptos ateos de la fuerza. Spinoza, judío, y por lo tanto miembro de la cultura mágica por su alma, no pudo asimilarse el concepto fáustico de la fuerza, que falta en su sistema^[50]. Y véase el enorme poder de los conceptos primarios: Enrique Hertz, que es el único judío de entre los físicos del reciente pasado, ha sido también el único

que ha intentado resolver el dilema de la mecánica prescindiendo del concepto de fuerza.

El dogma de la fuerza es el tema *único* de la física fáustica. Eso que bajo el nombre de «estática» ha recorrido los sistemas y los siglos, como una parte de la física, es una ficción. La «estática moderna» es algo así como «la aritmética» y «la geometría», teorías de las cuentas y las medidas, que si se conciben las palabras en su sentido primitivo, resultan para el análisis actual nombres vacíos, restos literarios de las ciencias antiguas que no hemos suprimido, o por lo menos, reconocidos como fantasmas, por el respeto que todo lo antiguo nos inspira. No hay una estática occidental, es decir, que el espíritu occidental no encuentra un modo natural y propio de interpretar los hechos mecánicos, fundándose en los conceptos de forma y sustancia, o en todo caso, de espacio y masa, en vez de fundarse en los de espacio, tiempo, masa y fuerza. Esto puede comprobarse fácilmente en cualquier teoría particular. La «temperatura» misma, que es lo que más produce la impresión «antigua» y estática de una magnitud pasiva, no se acomoda al sistema físico sino cuando ha quedado reducida a la imagen de una fuerza: la cantidad de calor, considerada como conjunto de los movimientos rápidos, sutiles e irregulares que verifican los átomos de un cuerpo; y su temperatura, considerada como la fuerza viva media de esos átomos.

El Renacimiento posterior creyó resucitar la estática de Arquímedes, como creyó continuar la plástica griega. Pero en ambos casos lo que hizo fue preparar las decisivas expresiones del barroco, desarrollando el espíritu gótico. Mantegna mantiene la estática de los motivos plásticos, y lo mismo Signorelli, cuyos dibujos y actitudes parecieron más tarde rígidos y fríos. Con Leonardo comienza el dinamismo, y ya Rubens representa un máximo de movilidad en los cuerpos flotantes.

En 1629 el jesuita Nicolás Cabeo, siguiendo la orientación de la física renacentista, desarrolló una teoría del magnetismo en el estilo de la concepción cósmica de Aristóteles. Pero esta teoría, como la obra de Palladio sobre arquitectura (1578), no podía tener consecuencias, no porque fuese «falsa», sino porque era contradictoria con el sentimiento fáustico de la naturaleza, que los pensadores e investigadores del siglo XIV habían logrado emancipar de la tutela arabigomágica y que exigía formas expresivas propias de su conocimiento cósmico. Cabeo renuncia a los conceptos de fuerza y masa, limitándose a los clásicos de forma y materia; es decir, que, apartándose del espíritu que anima la arquitectura de Miguel Ángel viejo y de Vignola, retorna al sentir de Michelozzo y Rafael, y construye así un sistema perfectamente cerrado; pero sin transcendencia para el futuro. La concepción del magnetismo como un estado de los cuerpos, no como una fuerza en el espacio infinito, no podía ser un símbolo satisfactorio para la visión interior del hombre fáustico. Nosotros necesitamos teorías de la lejanía, no de la proximidad. Otro jesuita, Boscovich, fue el primero que transformó los principios matemáticos mecánicos de Newton en una dinámica propia y comprensiva (1758).

El mismo Galileo sentía aún la fuerte influencia de ciertas reminiscencias, producto del sentimiento renacentista, para el cual resultaba extraña e incómoda la oposición de fuerza y masa que es, en el estilo arquitectónico, pictórico y musical, el origen del *movimiento grande*. Galileo limita la representación de la fuerza a las fuerzas del contacto (choque) y formula únicamente la conservación de la cantidad de movimiento. Así es como se mantiene en el mero moverse, excluyendo el *pathos* del espacio. Leibniz, en polémica contra él, desarrolló la idea de las fuerzas propiamente dichas, fuerzas activas en el espacio infinito, fuerzas *libres*, *dirigidas* (fuerza viva, *activum thema*), que puso desde luego en perfecta conexión con sus descubrimientos matemáticos. En lugar de la cantidad de movimiento, se conservan ahora las fuerzas vivas; lo cual corresponde a la sustitución del número como magnitud por el número como función.

El concepto de masa se formó claramente después. Galileo y Kepler usan, en lugar de la masa, el volumen, y Newton fue el primero en considerarlo resueltamente en el sentido *funcional*: el mundo como función de Dios. Contradice el sentimiento renacentista el hecho de que la masa —definida hoy como relación constante de fuerza y aceleración con respecto a un sistema de puntos materiales— no sea proporcional al volumen, de lo cual los planetas nos dan un ejemplo importante.

Pero Galileo tenía que inquirir las *causas* del movimiento. Esta investigación, empero, carece de sentido en la estática propiamente dicha, que se limita a los conceptos de forma y materia. para Arquímedes, el cambio de lugar era poco importante en comparación con la figura, que pertenecía a la esencia misma de toda existencia corpórea. ¿Qué podría actuar sobre los cuerpos, desde fuera, si el espacio «no existe»? Las cosas se mueven; no son funciones de un movimiento. Newton fue quien, en total independencia del sentir renacentista, creó el concepto de la *fuerza a distancia*, atracción y repulsión de masas a través del espacio. La distancia *es para él una fuerza*. En esta idea ya no hay nada palpable para los sentidos; y el mismo Newton sintió cierta desazón ante ella. La idea se había apoderado de él, no él de ella. Es el espíritu mismo del barroco, inclinado hacia el espacio infinito, el que evocó esa concepción *contrapuntística y completamente implástica*, y la evocó con una contradicción interna. Nadie ha podido nunca definir satisfactoriamente esas fuerzas a distancia. Nadie ha comprendido nunca lo que es, propiamente, la fuerza centrífuga. ¿Es la fuerza de la Tierra en rotación alrededor de su eje la causa de ese movimiento, o viceversa? ¿O son las dos idénticas? Esa causa, pensada en sí, ¿es una fuerza, u otro movimiento? ¿Cómo se distinguen la fuerza y el movimiento? Los cambios en el sistema planetario son, se dice, efectos de una fuerza centrífuga. Pero entonces los cuerpos deberían salirse de sus trayectorias; mas como esto no sucede, se admite la existencia de una fuerza centrípeta. Pero ¿qué significan estas palabras? La imposibilidad de poner orden y claridad en todo esto hubo de impeler a Enrique Hertz a renunciar totalmente al concepto de fuerza y reducir su sistema de la mecánica al principio del contacto (choque) mediante la hipótesis artificial de unos acoplamientos

fijos entre las posiciones y las velocidades. Con esto, empero, quedaban disimuladas las perplejidades, pero no resueltas. Estas perplejidades son de naturaleza específicamente fáustica y arraigan en la esencia profunda de la dinámica. «¿Podemos hablar de fuerzas que nacen de movimientos?». Seguramente no. Pero ¿podemos renunciar a los *conceptos primarios innatos* en el espíritu occidental, aunque sean indefinibles? El mismo Hertz no ha intentado dar a su sistema una aplicación práctica.

La teoría del potencial, fundada por Faraday —cuando el centro de gravedad del pensamiento físico pasó de la dinámica de la materia a la electrodinámica del éter—, no elimina tampoco esa perplejidad *simbólica* de la mecánica moderna. El famoso experimentador, el visionario, el único no matemático de todos los maestros de la física moderna, observaba en 1846: «En una parte cualquiera del espacio, ya esté vacío en el sentido corriente de la palabra, ya lleno de materia, no veo más que fuerzas y las líneas según las cuales aquellas se ejercen». En esta descripción se manifiesta claramente la tendencia directiva, que por su contenido es profundamente orgánica, histórica, característica de la experiencia íntima del sujeto cognoscente; por eso Faraday se enlaza metafísicamente con Newton, cuyas fuerzas a distancia aluden a un fondo mítico que el piadoso físico se abstuvo expresamente de criticar. El otro camino posible para llegar a un concepto inequívoco de la fuerza —partiendo del «mundo», no de «Dios»; del objeto, no del sujeto en que el movimiento se manifiesta— llevó justamente entonces al concepto de *energía*, que, a diferencia de la fuerza, no representa una dirección, sino una cantidad dirigida, y en este sentido se relaciona con Leibniz y su idea de la fuerza viva, con cantidad invariable; bien se ve cómo aquí se han recogido algunos caracteres esenciales del concepto de masa, de suerte que incluso se ha llegado a pensar en la extraña idea de una estructura atomística de la energía.

Sin embargo, este nuevo ordenamiento de los términos fundamentales no altera para nada el sentimiento de que existe una fuerza cósmica con un sustrato; por lo tanto, no remedia la insolubilidad del problema del movimiento. Lo único que ha ocurrido en el tránsito de Newton a Faraday —o de Berkeley a Mill— ha sido la sustitución del concepto religioso de acción por el concepto irreligioso de trabajo^[51]. En la imagen de la naturaleza que veían Bruno, Newton, Goethe, hay cierto elemento divino, que se manifiesta en acciones; en la imagen de la naturaleza que bosqueja la física moderna, *la naturaleza produce trabajo*. En efecto, esto es lo que significa la concepción de que todo «proceso» puede medirse, en el sentido del primer principio de la termodinámica, por el gasto de energía, al cual corresponde un cuanto de trabajo verificado, en forma de energía almacenada.

Por eso el descubrimiento decisivo de J. R. Mayer coincide con el nacimiento de la teoría socialista. Los sistemas económicos operan también con los mismos conceptos; desde Adam Smith el problema del valor está en relación con la cantidad de trabajo^[52]; frente a Quesnay y Turgot, esto representa el paso de una estructura

orgánica a una estructura mecánica del cuadro económico. Ese «trabajo» que sirve de base a la teoría está tomado en sentido puramente dinámico; y junto a los principios físicos de la conservación de la energía, de la entropía, de la acción mínima, podríamos muy bien colocar el principio correspondiente de la economía nacional.

Si consideramos ahora las etapas que ha recorrido el concepto central de la fuerza, desde que nace en el alto barroco, siguiendo siempre un curso de íntima afinidad con los mundos de las formas artísticas y matemáticas, hallaremos que son tres: en el siglo XVII (Galileo, Newton, Leibniz) la fuerza aparece en forma imaginativa junto a la gran pintura, que se extinguió hacia 1680; en el siglo XVIII, siglo de la mecánica clásica (Laplace, Lagrange), se sitúa al lado de la música de Bach y recibe el carácter abstracto del estilo fugado; en el siglo XIX, en que el arte termina y la inteligencia civilizada supera al alma culta, aparece el concepto de fuerza en la esfera del análisis puro, sobre todo en las teorías de las funciones de varias variables complejas, sin las cuales, en su sentido más moderno, es casi incomprensible.

13

Con todo esto, empero, resulta que la física del Occidente europeo —nadie se engañe ni se ilusione sobre este punto— ha llegado casi a los límites de sus posibilidades internas. El sentido postrero de su manifestación histórica era convertir el sentimiento fáustico de la naturaleza en conocimiento conceptual; las figuras de una fe primitiva, en formas mecánicas de una ciencia exacta. No hay que decir que ni la obtención de resultados prácticos cada vez más poderosos, ni tampoco la de resultados eruditos tienen nada que ver con la rápida disolución de la esencia, del núcleo esencial de nuestra física; tanto los resultados prácticos como los eruditos pertenecen a la historia superficial de una ciencia, pues la historia profunda es siempre la de un simbolismo y su estilo. Hasta los comienzos del siglo XIX, los progresos de la física concurren todos a la perfección interior, a la pureza, a la precisión y riqueza de la imagen dinámica de la naturaleza; pero a partir de este momento, cumbre de la claridad teórica, comienzan los progresos de la física a producir efectos de disolución. Y ello no sucede deliberadamente; las altas inteligencias de la física moderna no se dan siquiera cuenta de esto. Todo ello es el resultado de una necesidad histórica ineludible. La física antigua llegó a su plenitud en el mismo estadio, hacia 200 a. C. El análisis llegó a su término con Gauss, Cauchy y Riemann; y hoy se dedica a tapar las rendijas de su edificio.

De pronto se suscitan dudas destructoras sobre cosas que ayer constituían aún el fundamento inatacable de la teoría física; por ejemplo: sobre el sentido del principio

de la energía, sobre el concepto de masa, de espacio, de tiempo absoluto, de ley natural causal. Y ya no se trata de aquellas dudas fecundas del alto barroco, que se enderezaban a un fin de conocimiento, no; estas dudas de ahora tocan a la posibilidad misma de la física. El empleo cada día más frecuente de los métodos enumerativos y estadísticos, que aspiran a obtener una simple verosimilitud en los resultados y que renuncian a la exactitud absoluta de las leyes naturales —como se entendían antes, en la época de la esperanza—, es la prueba de un profundo escepticismo que los creadores de esos métodos no aprecian en toda su hondura.

Vamos acercándonos a un momento en que se renunciará a la posibilidad de una mecánica cerrada y coherente. Ya he demostrado que la física tiene que fracasar siempre ante el problema del movimiento, en el cual la persona viva del que conoce se insinúa metódicamente en el mundo inorgánico de las formas conocidas. Todas las hipótesis recientes presentan esa misma perplejidad, tras una labor intelectual de trescientos años, en tan aguda forma, que no deja margen a ilusión alguna. La teoría de la gravitación, que desde Newton era una verdad inconmovible, ha sido reconocida como una hipótesis de tiempo limitado y de vacilante validez. El principio de la conservación de la energía no tiene sentido, si la energía es infinita en un espacio infinito. La aceptación del principio es inconciliable con la estructura tridimensional del espacio cósmico, no solo la infinita euclidiana, sino la esférica (de entre las geometrías no euclidianas) con su volumen ilimitado pero finito. La validez de aquel principio quedaría, pues, reducida a «un sistema de cuerpos que esté cerrado hacia fuera»; limitación artificiosa que no existe en realidad ni puede existir. Pero el sentimiento cósmico del hombre fáustico, que es el origen de aquella representación fundamental —la *inmortalidad del alma cósmica, traducida en pensamientos mecánicos y extensivos*—, había querido expresar precisamente la infinitud simbólica. Tal era el *sentimiento*; pero el conocimiento no pudo transformarlo en un sistema puro. Otro postulado ideal de la dinámica moderna ha sido el éter lumínico, porque la dinámica exige que a cada movimiento corresponda la representación de algo que se mueve. Todas las hipótesis imaginables sobre la constitución del éter quedan refutadas por contradicción interna. Lord Kelvin ha demostrado matemáticamente que no *puede* haber una estructura del éter que esté libre de objeciones. La interpretación de los experimentos de Fresnel exige que las ondas luminosas sean transversales y, por lo tanto, que el éter sea un cuerpo sólido —con propiedades verdaderamente grotescas—; pero entonces las leyes de la elasticidad habrían de serle aplicadas y las ondas luminosas habrían de ser longitudinales. Las ecuaciones de Maxwell-Hertz en la teoría electromagnética de la luz, ecuaciones que son en realidad números puros, innominados, de indudable validez, excluyen toda interpretación basada en una mecánica del éter. El éter, entonces, ha sido definido como puro vacío, sobre todo bajo la impresión de deducciones sacadas de la teoría de la relatividad. Pero tal definición no significa otra cosa que la destrucción misma de la imagen dinámica.

Desde Newton, la hipótesis de una masa constante —en correspondencia con la fuerza constante— gozaba de validez incuestionable. Pero esa hipótesis ha sido anulada por la teoría de los cuantos de Planck y las conclusiones que de ella ha derivado Niels Bohr sobre la estructura de los átomos, que habían resultado necesarios a consecuencia de ciertos experimentos. Todo sistema cerrado posee, además de la energía cinética, la energía del calor radiante, que no es separable de este y que, por lo tanto, no es representable en su pureza, por el concepto de masa. Pues si definimos la masa por la energía viva, ya no resulta constante con respecto al estado termodinámico. Empero, la incorporación del cuanto de acción en el conjunto de las hipótesis de la dinámica barroca, de la dinámica clásica, no obtiene éxito satisfactorio y amenaza destruir el principio de la constancia de todos los nexos causales y al mismo tiempo el fundamento —echado por Newton y Leibniz— del cálculo infinitesimal^[53]. Pero la teoría de la relatividad supera en dudas a estas teorías. La teoría de la relatividad, hipótesis metódica que revela una cínica despreocupación, ataca al núcleo mismo de la dinámica. Apoyándose en los experimentos de Michelson, según los cuales la velocidad de la luz es independiente del movimiento de los cuerpos en que se propaga; preparada por los trabajos matemáticos de Lorentz y Minkovski, aspira, en su tendencia característica, a anular el *concepto del tiempo absoluto*. Los resultados de las observaciones astronómicas no pueden ni confirmarla ni refutarla: en esto existe hoy una ilusión peligrosa. Sobre hipótesis como esta no caben los juicios de si son exactas o falsas; se trata de ver si, en el caos de las representaciones complicadísimas y artificiosas que se han formado a consecuencia de las innumerables hipótesis de la investigación sobre radiactividad y termodinamismo, la relatividad se mostrará o no *utilizable*. Pero tal como es, esta teoría *ha anulado la constancia de todas las cantidades físicas en cuya definición entra el tiempo*; ahora bien: la dinámica occidental, por oposición a la antigua estática, *solo* posee esas cantidades impregnadas de tiempo. Ya no hay medidas absolutas de longitud, ni cuerpos rígidos. Con lo cual se suprime también la posibilidad de determinaciones cuantitativas y, por lo tanto, el concepto clásico de la masa como relación constante de la fuerza y la aceleración, en el momento mismo en que el cuanto de acción, producto de la energía y del tiempo, es establecido como una nueva constante.

Podemos advertir claramente que las representaciones de los átomos construidas por Rutherford y Bohr^[54] no significan sino que el resultado numérico de las observaciones queda súbitamente asentado en una imagen que representa un mundo planetario en el interior del átomo, mientras que hasta ahora se prefería la representación de enjambres de átomos; podemos advertir asimismo que los físicos actuales propenden a construir series enteras de hipótesis, verdaderos castillos de naipes, tapando cada contradicción con una nueva hipótesis rápidamente elaborada; y si a esto añadimos cuán poco les preocupa el hecho de que todas esas imágenes sean entre sí contradictorias e incompatibles con la imagen rigurosa de la dinámica

barroca, habremos llegado a la convicción de que *el gran estilo de las representaciones físicas* ha terminado, dejando el puesto, como la arquitectura y las artes plásticas, a una especie de *producción industrial de hipótesis*; y si no se percibe con entera claridad el derrumbamiento de este simbolismo, es porque le oculta la superior maestría de la técnica experimental en nuestro tiempo.

14

Entre los símbolos de la decadencia, es el primero y principal la entropía, que, como es sabido, constituye el tema del segundo principio de la termodinámica. El primer principio, el de la conservación de la energía, se limita a formular la esencia de la dinámica, por no decir la estructura del espíritu europeo occidental, que es el único para quien la naturaleza aparece necesariamente en la forma de una causalidad dinámica y contrapuntística, en oposición a la estática y plástica de Aristóteles. El elemento fundamental de la imagen del mundo fáustico no es la *actitud* sino la *acción*, o, dicho mecánicamente, el proceso; y aquel principio fija exclusivamente el carácter matemático de los procesos en forma de variables y constantes. Pero el segundo principio llega más hondo, y determina una *tendencia uniforme del acontecer físico*, que no está de ninguna manera definida *a priori* en los conceptos fundamentales de la dinámica.

La entropía es representada matemáticamente por una cantidad que está determinada por el estado momentáneo de un sistema cerrado de cuerpos y que, a pesar de todos los cambios posibles de índole física o química, solo puede aumentar, nunca disminuir. En el mejor caso, permanece invariable. A la entropía le sucede lo mismo que a la fuerza y a la voluntad, que es perfectamente clara y distinta para todo aquel que consiga penetrar en la esencia de esas formas, pero que recibe de cada cual fórmulas distintas y manifiestamente insuficientes. También aquí el espíritu resulta inferior a la necesidad expresiva del sentimiento cósmico.

El conjunto de los procesos se divide en irreversibles y reversibles, según que la entropía aumente o no. En los de la primera clase, la energía libre se convierte en energía almacenada; para que esta energía muerta vuelva a convertirse en energía viva hace falta que al mismo tiempo se verifique un segundo proceso que almacene otro cuanto de energía viva. El ejemplo más conocido es la combustión del carbón, esto es, la conversión en calor de la energía viva almacenada, calor recogido por la forma gaseosa del ácido carbónico, cuando se quiere convertir la energía latente del agua en tensión gaseosa y en movimiento. De aquí se sigue que la entropía disminuye continuamente en el conjunto del universo, de manera que el sistema dinámico camina a un estado final. Entre los procesos irreversibles están los de conducción del calor, difusión, frotamiento, emisión luminosa, reacciones químicas; entre los

procesos reversibles, la gravitación, las vibraciones eléctricas, las ondas electromagnéticas y sonoras.

Lo que hasta ahora nadie ha sentido, lo que me inclina a considerar el principio de la entropía (1850) como el comienzo de la destrucción de esa obra maestra de la inteligencia europea, la física de estilo dinámico, es la profunda oposición entre la teoría y la realidad, oposición que por vez primera se manifiesta explícitamente en la teoría misma. Habiendo el primer principio dibujado el cuadro riguroso de un acontecer de la naturaleza en series de causas y efectos, viene luego el segundo principio, e introduciendo la irreversibilidad, pone de manifiesto una tendencia de la vida inmediata, que contradice fundamentalmente la esencia de la mecánica y de la lógica.

Si perseguimos las consecuencias de la teoría de la entropía, resultará en primer lugar que teóricamente todos los procesos *han* de ser reversibles. Es esta una de las exigencias fundamentales de la dinámica. Con toda rigurosidad lo reclama así el primer principio. Pero resulta, en segundo lugar, que en la *realidad* todos los procesos naturales *son* irreversibles. Ni siquiera en las condiciones artificiales de la experimentación puede revertirse exactamente el proceso más sencillo, es decir, restablecerse un estado en su situación anterior. Nada es tan característico del estado actual del sistema como la introducción de la hipótesis del «desorden elemental», para desvanecer la contradicción entre las exigencias del espíritu y las experiencias reales: las mínimas partículas de los cuerpos —una imagen, no más— verifican todos procesos reversibles; pero en las cosas reales esas partículas están desordenadas y se estorban unas a otras y, por consiguiente, hay una probabilidad media de que el proceso natural, el proceso percibido por el observador, el proceso irreversible, vaya unido a un aumento de la entropía. Así, la teoría se convierte en un capítulo del cálculo de probabilidades, y en lugar de los métodos exactos aparecen los estadísticos.

Es evidente que nadie ha advertido lo que esto significa. La estadística, como la cronología, pertenece a lo orgánico, a la vida que se mueve en direcciones varias, al sino y al azar, no al mundo de las leyes y de la causalidad intemporal. Es bien sabido que la estadística sirve principalmente para caracterizar evoluciones políticas y económicas, esto es, históricas. En la mecánica clásica de Galileo y Newton no habría habido sitio para ella. Lo que ahora, de pronto, resulta sometido y sometible a métodos estadísticos, con probabilidades en lugar de aquella exactitud apriorística que unánimes exigían todos los pensadores barrocos, es el hombre que vive esa naturaleza, conociéndola, que se vive a sí mismo en ella; lo que la *teoría* abandona con necesidad interna —esos procesos reversibles que no existen en la realidad— representa el residuo de una forma rigurosa espiritual, el resto de la gran tradición barroca, que era hermana del estilo contrapuntístico. Ese refugio en la estadística revela el agotamiento de la fuerza ordenativa que actuara en aquella tradición. El producirse y lo producido, el sino y la causalidad, los elementos históricos y los

naturales, comienzan a mezclarse. Los elementos formales de la vida: crecimiento, envejecimiento, duración, dirección, muerte, acuden a los primeros planos.

Esto es lo que, desde este punto de vista, ha de significar la irreversibilidad de los procesos cósmicos. En oposición al signo físico *t*, es la irreversibilidad la expresión del tiempo auténtico, del tiempo *histórico* que vivimos íntimamente, y que es idéntico al *sino*.

La física del barroco era un *sistema estricto*; no podían conmover su edificio teorías como esta; en su cuadro no podía hallarse nada que expresara el azar y la simple probabilidad. Pero con la entropía la física se convierte en *fisiognómica*. Persigue el «curso del mundo». La *idea del fin del mundo* aparece en el ropaje de ciertas fórmulas que, en el fondo de su esencia, no son ya fórmulas. Entra en la física cierto elemento goethiano; y se apreciará bien la gravedad de este hecho si se ve claramente lo que en último término significaba la polémica apasionada de Goethe contra Newton en la teoría de los colores. Argumentaba en ella la intuición contra la intelección, la vida contra la muerte, la forma creadora contra la ley ordenativa. El mundo de las formas críticas, en el *conocimiento* de la naturaleza, nació del *sentimiento* de la naturaleza, del sentimiento de Dios, por contradicción contra este. Pero ahora, al término de la época posterior, ha llegado a la extrema reparación y torna a su punto de partida.

Y así la imaginación, que actúa en la dinámica, evoca una vez más los grandes símbolos de la pasión histórica del hombre fáustico, la eterna preocupación, la propensión a las lejanías remotísimas del pretérito y futuro, la investigación histórica retrospectiva, el Estado previsor, las confesiones y autoanálisis, las campanadas de los relojes que, por doquiera resonantes, recuerdan a los pueblos el compás de la vida. El *ethos* de la palabra «tiempo», tal como nosotros solos lo sentimos, tal como la música instrumental lo refleja en oposición a la plástica estatuaría, se dirige hacia un *fin*. Ese fin ha sido representado en todas las imágenes vitales de Occidente como un tercer reino, una nueva edad, un problema de la humanidad, el término de una evolución. Esto es lo que significa la entropía para la existencia total y el sino del mundo fáustico como naturaleza.

Ya en el concepto mítico de la fuerza, fundamento de todo este mundo de formas dogmáticas, reside, tácito, el sentimiento de una dirección, la referencia al pasado y al futuro; y aún se ve más claramente esto en el nombre de «procesos», que se aplica a los acontecimientos naturales. Puede decirse que la entropía, forma espiritual que reúne la suma infinita de todos los sucesos naturales *en una unidad histórica y fisiognómica*, estaba ya implícita desde el principio en todas las concepciones físicas, y que había de obtenerse un día como un «descubrimiento» por el camino de la inducción científica, para ser luego «confirmada» por los demás elementos teóricos del sistema. Cuanto más se acerca la dinámica a su fin, por agotamiento de sus posibilidades internas, más claros aparecen en el cuadro los rasgos históricos, más enérgica se manifiesta, junto a la necesidad inorgánica de la causa, la necesidad

orgánica del sino, y junto a los factores de la extensión pura —capacidad e intensidad —, los factores de la dirección. Esto sucede por medio de una serie de audaces hipótesis, de estructura similar, que solo en apariencia se derivan de exigencias experimentales, pero que en realidad estaban ya implícitas en el sentimiento cósmico y la mitología de la época gótica.

Entre esas hipótesis se encuentra la extraña hipótesis de la destrucción atómica, inventada por interpretar los fenómenos radiactivos. Según esta hipótesis, algunos átomos de uranio, que han conservado intacta su esencia durante millones de años, a pesar de las influencias exteriores, estallan de pronto, sin causa conocida, y lanzan al espacio sus partículas, con una velocidad que llega a miles de kilómetros por segundo. Este *sino* alcanza solo a algunos de los numerosísimos átomos radiactivos, dejando intactos a los vecinos. He aquí una imagen que es también histórica, no natural; y si aquí se muestra necesaria la aplicación de la estadística, sería cosa de hablar de una sustitución del número matemático por el número cronológico^[55].

Estas representaciones retrotraen la fuerza mitoplástica del alma fáustica a su punto de partida. Al comienzo del gótico, justamente cuando se empezaron a construir los relojes mecánicos, símbolos de un sentimiento histórico, apareció el mito de Ragnarokr, del fin del mundo, del ocaso de los dioses. Es posible que esta representación tal como la encontramos en el Voluspa y en forma cristiana en el *Muspilli*, tenga su origen, como todos los supuestos mitos germánicos primitivos, en modelos de motivos antiguos, y sobre todo cristianos apocalípticos; pero en su forma germánica es la expresión y símbolo del alma fáustica y no de otra alguna. El mundo de los dioses olímpicos no tiene historia. No conoce devenir, ni épocas, ni fin. Pero el disparo apasionado hacia la lejanía es típicamente fáustico. La fuerza, la voluntad, tiene un fin, y donde hay un fin hay también un término para la mirada inquisitiva. Aquí se manifiesta en forma de concepto eso mismo que la perspectiva de la gran pintura al óleo expresa por medio del punto de convergencia, el parque barroco por medio del *point de vue*, el análisis por medio del miembro restante de las series infinitas. El Fausto de la segunda parte de la tragedia muere porque ha *alcanzado su fin*. *El fin del mundo como cumplimiento de una evolución interna necesaria*: he aquí el ocaso de los dioses. Tal significa la teoría de la entropía, concepción última, concepción irreligiosa del mito.

15

Aún nos queda diseñar el ocaso de la ciencia occidental. El camino que sigue hoy, empieza ya a inclinarse hacia el descenso. Por eso puede preverse con seguridad su decadencia.

Esto mismo, a saber, la previsión del indefectible sino, es patrimonio exclusivo de

la visión histórica, que solo el espíritu fáustico posee. La Antigüedad murió sin saber que moría, creyendo en una realidad eterna. Vivió sus últimos días con una felicidad sin reservas, gustando cada hora como un don de los dioses. Nosotros, empero, conocemos nuestra historia. Una última crisis espiritual nos aguarda, una crisis que conmoverá al mundo europeo y americano. El helenismo posterior nos dice cuál ha de ser su curso. La tiranía del intelecto, que nosotros no sentimos porque representamos la cumbre del ejercicio intelectual, constituye en cada cultura una época entre la virilidad y la senectud; no más. Su expresión más clara se halla en el culto de las ciencias exactas, de la dialéctica, de la demostración, de la experiencia, de la causalidad. El jónico y el barroco representan el vuelo del intelecto. El problema consiste en saber cuál será la forma de su terminación.

He aquí lo que yo predigo: En este siglo, siglo del alenjandrismo científicocrítico, siglo de las grandes cosechas, de las concepciones definitivas, arderá un nuevo fuego interior, capaz de superar la voluntad que aspira a la derrota de la ciencia. La ciencia exacta camina al suicidio, por el refinamiento de sus problemas y métodos. Primero se pusieron a prueba sus medios —en el siglo XVIII—; luego, su poder —en el XIX—, finalmente se contempla su función histórica. Pero el camino del escepticismo conduce a la «segunda religiosidad»^[56], que no viene antes, sino después de una cultura. Se renuncia entonces a toda demostración; los hombres quieren creer, no analizar. La investigación crítica deja de ser un ideal del espíritu.

El individuo renuncia, abandonando los libros. La *cultura* renuncia, cesando de manifestarse en inteligencias científicas. La ciencia, empero, no existe más que en el pensamiento vivo de las grandes generaciones de sabios; y los libros no son nada si no viven y actúan en hombres que estén a su altura. Los resultados científicos no son sino los elementos de una gran tradición. La muerte de una ciencia consiste en que no haya nadie ya capaz de vivirla. Pero doscientos años de orgías científicas acaban por hartar. No es el individuo, es el alma de la cultura la que se harta. Y lo manifiesta enviando al mundo histórico del día unos investigadores cada vez más pequeños, mezquinos, estrechos, infecundos. El gran siglo de la ciencia antigua fue el tercero, el que sigue a la muerte de Aristóteles. Cuando llegaron los romanos, cuando Arquímedes murió, casi se había terminado ya. Nuestro gran siglo ha sido el XIX. Ya en 1900 no hay sabios por el estilo de Gauss, Humboldt, Helmholtz. Han muerto los grandes maestros de la física, de la química, de la biología, de la matemática. Hoy vivimos el *decrecendo* de los brillantes epígonos que saben ordenar, reunir y concluir, como los alejandrinos en la época romana. Es este un *síntoma* general que aparece en todo lo que no sea la vida práctica, la política, la técnica, la economía. Después de Lisipo no viene ningún gran escultor cuya presencia haya sido un sino, después de los impresionistas, ningún pintor; después de Wagner, ningún músico. La época del cesarismo no necesita arte ni filosofía. A Eratóstenes y Arquímedes, los creadores propiamente dichos, siguen Posidonio y Plinio, que coleccionan con buen gusto; y por último vienen Tolomeo y Galeno, que no hacen sino copiar. Así como la

pintura al óleo y la música contrapuntística agotaron sus posibilidades en un corto número de siglos de evolución orgánica, así también la dinámica, cuyo mundo de formas florece hacia 1600, es un conjunto que se encuentra hoy en disolución.

Pero antes, el espíritu fáustico, eminentemente histórico, ha de proponerse un problema nunca planteado, ni siquiera vislumbrado como posible hasta ahora. Habrá de ser escrita una *morfología de las ciencias exactas*, que investigue cómo todas las leyes, los conceptos, las teorías, son formas íntimamente conexiadas, y qué es lo que, como tales, significan en el ciclo vital de la cultura fáustica. La física teórica, la química, la matemática, consideradas como conjuntos de símbolos: he aquí la superación definitiva del aspecto mecánico por una visión cósmica que vuelve a ser religiosa. Es la última obra maestra de una fisiognómica en la cual se deshace la sistemática, como expresión y símbolo. En el futuro no preguntaremos ya cuáles son las leyes universalmente válidas de la afinidad química o del diamagnetismo —modo de pensar dogmático exclusivo del siglo XIX—; y hasta nos admiraremos de que tales problemas hayan podido antaño llenar espíritus de tanta valía. Investigaremos de dónde vienen esas formas prefijadas al espíritu fáustico; por qué hubieron de recaer en nosotros, hombres de determinada cultura, a diferencia de cualesquiera otros; qué sentido profundo encierra el hecho de que las cifras obtenidas se manifiesten, justamente en tal o cual vestidura de imágenes. Y hoy apenas si podemos vislumbrar cuántos supuestos valores objetivos, cuántas supuestas experiencias no son sino vestiduras, imágenes y expresiones.

Las ciencias particulares, teoría del conocimiento, física, química, matemática, astronomía, se acercan unas a otras con rapidez cada día mayor. Vamos a una perpetua identidad de los resultados y, por lo tanto, a una mezcla de los mundos de formas. Esta síntesis representa, por una parte, un sistema reducido a escasas fórmulas fundamentales compuestas de números funcionales; por otra, un pequeño grupo de teorías que dan nombre a esos números. Por último, estas teorías serán reconocidas como mitos encubiertos, nacidos en la época primera de la cultura; y a su vez podrán y deberán reducirse a algunos rasgos esenciales de carácter imaginativo, pero de significación fisiognómica. Nadie ha notado esta convergencia, porque desde Kant y, propiamente, ya desde Leibniz, ningún sabio ha dominado el conjunto de los problemas de *todas* las ciencias exactas.

Hace cien años eran la física y la química extrañas una a otra; hoy son inseparables. Recordad los problemas del análisis espectral, de la radiactividad y de la radiación calórica. Hace cincuenta años las partes esenciales de la química podían ser expuestas casi sin matemáticas; hoy los elementos químicos están ya a punto de convertirse en constantes matemáticas de relaciones complejas de variables. Los elementos eran, empero, en su acepción sensible, las últimas magnitudes de la ciencia natural que recordaban la plasticidad antigua. La fisiología está a punto de convertirse en un capítulo de la química orgánica, y empieza a emplear los medios del cálculo infinitesimal. Las partes de la vieja física, que se distinguían por los órganos de

percepción sensible —acústica, óptica, termología—, se han deshecho para integrarse en una dinámica del éter, cuyos límites puramente matemáticos no se mantienen fijos. Las últimas consideraciones de la teoría del conocimiento se reúnen hoy con las del análisis superior y con la física teórica en un conjunto de muy difícil acceso, al que pertenece, o debiera pertenecer, por ejemplo, la teoría de la relatividad. La teoría emanativa de las especies radiantes, en radiactividad, se expresa en un lenguaje de signos, que no contiene nada intuible.

La química está a punto de eliminar los rasgos sensibles que aún quedan en la determinación intuitiva de las cualidades de los elementos (valencia, peso, afinidad, reactividad). Los elementos se caracterizan de diferente manera, según los enlaces de que «procedan»; representan complejos de unidades heterogéneas que actúan experimentalmente («realmente») como unidades de orden superior, y, por lo tanto, no son prácticamente separables, aunque relativamente a su radiactividad presenten hondas diferencias; la emanación de energía radiante implica una estructura y, por lo tanto, cabe hablar de una *duración vital* de los elementos, lo cual es una evidente contradicción al concepto primitivo del elemento y, por lo tanto, al espíritu de la química moderna, creada por Lavoisier. Todo ello acerca estas representaciones a la teoría de la entropía, con su escabrosa oposición entre causalidad y sino, naturaleza e historia; todo esto indica que nuestra ciencia tiende a identificar sus asertos lógicos o numéricos con la estructura del intelecto mismo y va acercándose a la noción de que toda la teoría que envuelve a esos números representa simplemente la expresión simbólica de la vida fáustica.

En este punto, hemos de citar, por último, como uno de los fermentos más importantes que actúan en el mundo de las formas, la teoría de los conjuntos, teoría típicamente fáustica que, en rigurosa oposición a la vieja matemática no concibe ya magnitudes singulares, sino la *reunión* de magnitudes morfológicamente homogéneas por algún carácter; por ejemplo: la totalidad de los números cuadrados o de las ecuaciones diferenciales de cierto tipo. La teoría de los conjuntos concibe esos conjuntos como nuevas unidades, como nuevos números de *orden superior*, y los somete a reflexiones, antes completamente desconocidas, que versan sobre su potencia, ordenación, equivalencia, numerabilidad^[57]. Los conjuntos finitos (numerables, limitados) se caracterizan, por su potencia, como «números cardinales» y, por su orden, como «números ordinales», y se establecen sus leyes y especies numéricas. Se está, pues, realizando una última amplificación de la teoría de las funciones, que poco a poco había ido incorporando la matemática entera al lenguaje de sus formas; y, según esto, atendiendo al carácter de las funciones, se procede por principios de la teoría de los grupos, y atendiendo al valor de las variables, por principios de la teoría de los conjuntos. La matemática, en este punto, tiene plena conciencia de que estas consideraciones últimas sobre la esencia del número confluyen con las de la lógica pura, y ya se habla de un álgebra de la lógica. La axiomática de la moderna geometría es ya totalmente un capítulo de la teoría del

conocimiento.

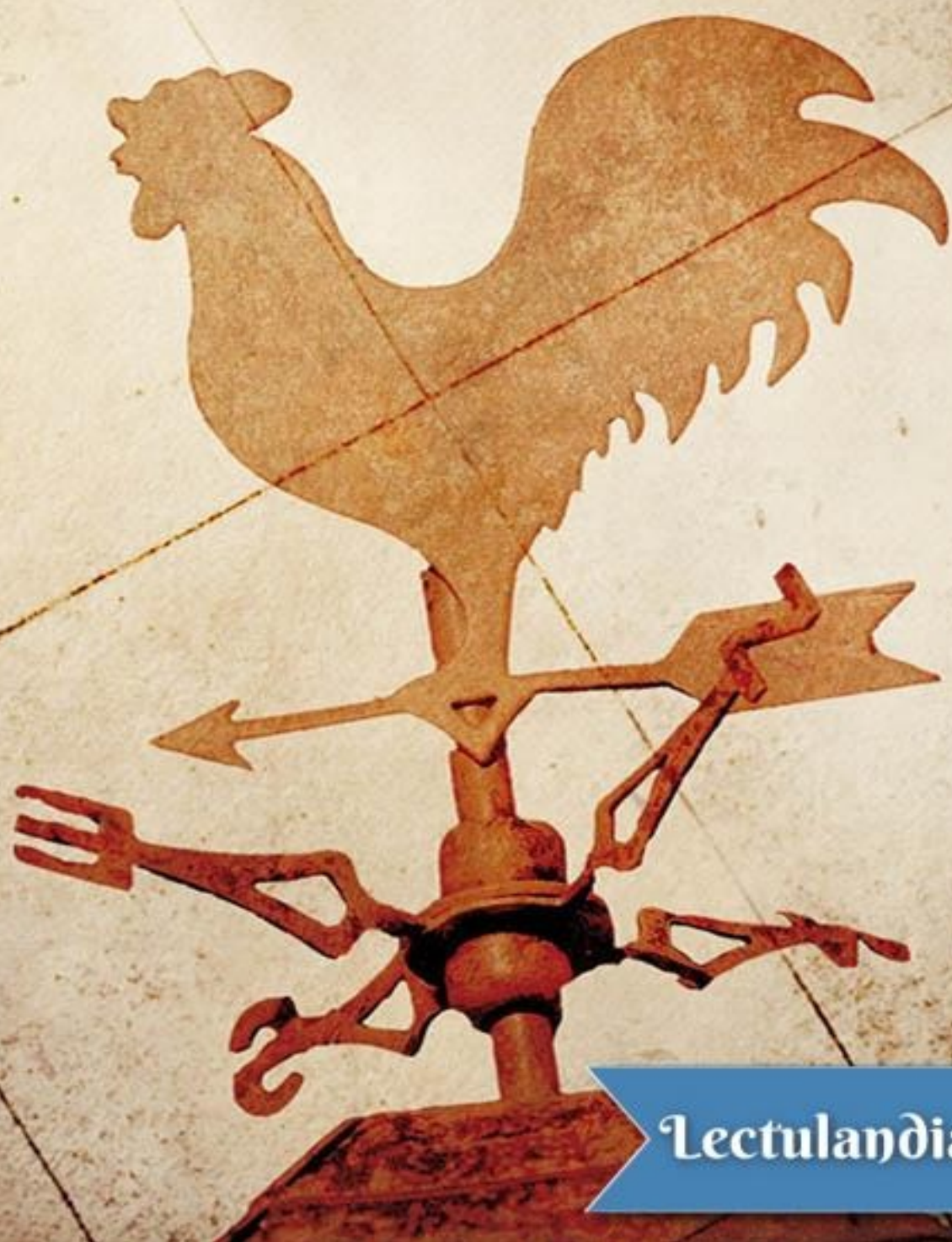
El fin inadvertido a que todo esto se encamina, y que el verdadero físico siente en sí como un *instinto*, es la construcción de una trascendencia pura, numérica, la superación perfecta e integral de la apariencia sensible, sustituida ahora por un idioma de imágenes, incomprensible e impronunciable para el lego, idioma al que confiere necesidad interna el gran símbolo fáustico del *espacio infinito*. Se cierra el ciclo de la física occidental. Con el profundo escepticismo de estas nociones postreras, se retrotrae el espíritu a las formas de la religiosidad gótica. El contorno cósmico inorgánico, conocido, analizado, el mundo como naturaleza, se ha convertido en una pura esfera de números funcionales. Hemos visto que el número es uno de los símbolos más primitivos de las culturas, y de aquí se sigue que la ascensión hacia el número puro es el retorno de la conciencia vigilante a su propio misterio, la revelación de su propia necesidad formal. Llegada a su término, se descubre al fin la trama inmensa —cada vez más impalpable, cada vez más transparente— que teje sin cesar la ciencia de la naturaleza: no es otra cosa que la estructura interna de la intelección verbal, que se figura haber superado la apariencia y haber aislado «la verdad». Pero debajo reaparece lo primario y más profundo, el mito, el devenir inmediato, la vida misma. Cuando menos antropomórfica cree ser la física, más lo es en realidad. Va eliminando *uno por uno* los rasgos humanos del cuadro natural, para obtener una naturaleza que parece pura, pero que no es, a la postre, sino la humanidad misma. Del alma gótica surgió el espíritu ciudadano, *álter ego* de la física irreligiosa, ocultando con su sombra la imagen religiosa del universo. Hoy, en el ocaso de la época científica, en el estadio del escepticismo victorioso, se disipan las nubes y reaparece con perfecta claridad el paisaje matutino.

La última conclusión de la sabiduría fáustica es —si bien solo en sus momentos supremos— la disolución de la ciencia toda en un ingente sistema de afinidades morfológicas. La dinámica y el análisis son, por su sentido, sus formas y su sustancia, idénticos a la ornamentación románica, a las catedrales góticas, al dogma cristianogermánico y al Estado dinástico. Todos hablan de un mismo sentimiento cósmico. Todos han nacido y envejecido con el alma fáustica. Todos representan su *cultura*, como espectáculo histórico, en el mundo del día y del espacio. La reunión de todos los aspectos científicos en un solo conjunto, presentará todos los rasgos del gran arte contrapuntístico. *Una música infinitesimal del espacio cósmico ilimitado*: este ha sido el anhelo profundo de esta alma, en oposición a la antigua, con su cosmos plástico euclidiano. Tal es, reducido a la fórmula de una causalidad dinamicoimperativa, necesidad lógica de la inteligencia fáustica; tal es, desarrollado en una física dictatorial, trabajadora, que circunda la tierra; tal es, digo, su gran testamento para el espíritu de las culturas venideras, legado de formas colmadas de trascendencia, que quizá nunca será abierto por nadie. Así, un día la ciencia occidental, cansada de su esfuerzo, tornará al hogar primero de su alma.

FIN DEL PRIMER TOMO Y DE LA PRIMERA PARTE

OSWALD
SPENGLER

**LA DECADENCIA
DE OCCIDENTE II**



Lectulandia

Lectulandia

Oswald Spengler

La decadencia de Occidente II

ePub r1.0

Titivillus 01.11.16

Oswald Spengler: Su vida y sus ideas

Nació en la ciudad de Blankenburg, en Alemania Central, en 1880 como el mayor de cuatro hermanos y el único varón. La familia de su madre tenía una orientación más bien artística pero su padre, originalmente técnico minero y luego empleado de correos, le dio a la familia un modesto pero sólido nivel de clase media.

Nunca gozó de una salud demasiado buena. Durante toda su vida lo atormentaron frecuentes problemas, entre dolores de cabeza y ansiedades, aunque ello no le impidió concentrarse y concebir ideas de verdadera envergadura.

A la edad de diez años se mudó junto con su familia a la ciudad universitaria de Halle recibiendo una educación media clásica que incluyó griego, latín, matemáticas y ciencias naturales. Por esta época desarrolló también una fuerte inclinación por las artes, especialmente por la poesía, el drama y la música. En esta etapa fue influenciado por Goethe y Nietzsche, recibiendo de ellos una orientación general que no abandonaría a lo largo de su vida.

Primeros años

Después de la muerte de su padre en 1901, ingresó a la Universidad de Múnich. Siguiendo la costumbre de la época, prosiguió sus estudios en otras universidades — primero en Berlín y luego en Halle— dedicándose principalmente a las culturas clásicas, a las matemáticas y a la física. Su educación universitaria fue mayormente financiada por una herencia recibida de una tía fallecida.

Su tesis doctoral en Halle versó sobre Heráclito, el «filósofo oscuro» de la Antigua Grecia de quien proviene la memorable y reiteradamente citada frase de *«la guerra es el padre de todas las cosas»*. Fracasó en el primer examen por «insuficientes referencias», una característica bibliográfica que algunos críticos posteriores no han cesado de resaltar con mal disimulado placer. No obstante, aprobó el examen en un segundo intento, en 1904, y con una segunda disertación adicional calificó como profesor.

Su primer empleo fue en una institución en Saarbrücken. De allí se dirigió a Düsseldorf y a Hamburgo. Enseñó matemáticas, física, historia y literatura alemana, despertando la admiración y el respeto de todos sus alumnos. Sin embargo, la docencia no era su vocación. A la muerte de su madre recibió una herencia que le garantizó una razonable independencia económica y con ello en 1911 se le presentó la oportunidad de independizarse.

Se estableció en Múnich. Comenzó a escribir un libro sobre la política de su época. Originalmente la obra estuvo pensada como una exposición y explicación de las corrientes políticas europeas de su tiempo que incluían una carrera armamentista en aumento, el «acorralamiento» de Alemania por parte de la Entente, una seguidilla de crisis internacionales y el aumento de la polarización entre las distintas naciones.

Sin embargo, hacia fines de 1911, de pronto se dio cuenta de que los sucesos cotidianos sólo podían ser interpretados en términos globales o culturalmente totalizadores. Vio a Europa marchar hacia un suicidio que no sería sino el primer paso hacia el ocaso final de la cultura europea en el mundo y en la Historia.

La Primera Guerra Mundial

La Primera Guerra Mundial (1914 - 1918) sólo le confirmó la validez de una tesis ya desarrollada. Su obra comenzó a ampliarse, mucho más allá de sus límites iniciales.

Por desgracia, la crisis económica lo afectó también a él. La mayor parte de sus inversiones resultó pulverizada por la guerra y terminó viviendo los años de la contienda en una real y marcada pobreza. No obstante, continuó con su trabajo — escribiendo muchas veces a la luz de una simple vela— y para 1917 estaba listo para publicar. Como es obvio, tuvo enormes dificultades para hallar a un editor. En parte, la obra no era lo que hoy llamaríamos «comercial», pero principalmente el caos de guerra no favorecía precisamente el negocio editorial. Con todo, en el verano de 1918, coincidentemente con el colapso de Alemania, apareció el primer tomo de «*La Decadencia de Occidente*», subtítulo «Forma y Realidad».

Para gran sorpresa, tanto de Spengler como de su editor, el libro fue un éxito inmediato y sin precedentes. Ofrecía una explicación racional para el gran desastre europeo, presentándolo como parte de un gran proceso mundial prácticamente inevitable. Fue aceptado especialmente los lectores alemanes pero muy pronto el libro se volvió popular por toda Europa y rápidamente se lo tradujo a varios idiomas. En 1919 el nombre de Spengler estaba en boca de todo el mundo.

Pero así como la obra fue un éxito, también despertó envidias y celos entre los historiadores reputados de profesionales. Comenzaron, por de pronto, considerándolo como el trabajo de un «amateur». Se levantaron voces criticando algunos errores puntuales pero, principalmente, el expreso y deliberado enfoque «acientífico» del autor. Frente a ello y en cuanto a la validez de sus tesis, aún hasta el día de hoy los lectores de Spengler sólo tendrían que responder: «Miren un poco a su alrededor. ¿Qué es lo que ven?».

En 1922 Spengler publicó una segunda edición revisada del primer tomo, con revisiones y correcciones menores. Al año siguiente apareció el segundo tomo subtítulo «Perspectivas de la Historia Universal». No hay correcciones posteriores. Spengler se declaró satisfecho de su trabajo y todas sus manifestaciones y publicaciones posteriores no son, en cierto sentido, más que ampliaciones y variaciones sobre el tema básico establecido en su obra principal.

La Decadencia de Occidente

La idea fundamental y los componentes principales de *La Decadencia de Occidente* no son difíciles de comprender ni de explicar. (Dicho sea de paso: la básica sencillez de la obra es precisamente una de las cosas que siempre exasperó a los críticos profesionales).

Por de pronto, para entender adecuadamente a Spengler, lo primero que hay que hacer es tomar conciencia del enfoque especial con el cual considera a la Historia. Él mismo lo califica de «fisiomático», vale decir: observando las cosas directamente, sin aditamentos científicas. En otros autores, demasiadas veces el verdadero significado de las cosas termina oscurecido por toda una maraña de «hechos» mecánico-científicos, que son precisamente los únicos considerados por los «historiadores científicos» carentes de imaginación y renuentes a considerar cualquier cosa que esté más allá de lo evidentemente visible.

Utilizando este enfoque Spengler confiaba en que se podría descifrar el enigma de la Historia y más aún: hasta predeterminar esa Historia. Sus tesis básicas son las siguientes:

Visión cíclica

La visión «lineal» de la Historia debe ser abandonada a favor de una visión cíclica. Hasta ahora la Historia, y en especial la de Occidente, ha sido considerada como una progresión lineal de lo bajo hacia lo alto, a modo de peldaños de una escalera, llevando hacia una progreso ilimitado. De este modo, la Historia de Occidente termina siendo considerada como un desarrollo progresivo: tenemos Historia griega, romana, medieval y moderna; o bien antigua, medieval y contemporánea. Este concepto, insistía Spengler, es tan sólo el producto del ego occidental —como si todo en el pasado apuntase a él, como si todo lo que sucedió sirvió tan sólo para posibilitar que él apareciese como el heredero más perfeccionado de la cadena evolutiva—. Frente a esta visión simplista y secuencial, Spengler propone la noción de una Historia que se mueve por ciclos definidos, observables y —al menos básicamente— independientes.

Símbolos máximos

Los movimientos cíclicos de la Historia no son los que corresponden a las meras naciones, Estados, razas o acontecimientos. Son los relacionados con las Altas Culturas. La Historia consignada de la humanidad nos ofrece ocho de ellas: la índica, la babilónica, la egipcia, la china, la mejicana (maya y azteca), la árabe (o «mágica»), la clásica (Grecia y Roma) y la europeo-occidental.

Cada cultura tiene un carácter distintivo, un «símbolo máximo». Para la cultura egipcia, por ejemplo, este símbolo fue el «camino» o «sendero» que puede descubrirse en la preocupación de los antiguos egipcios —tanto en religión como en

el arte y la arquitectura— por las etapas secuenciales transitadas por el alma. El símbolo magno de la cultura clásica fue su preocupación por el «punto presente», esto es: la fascinación con lo cercano, lo pequeño, con el «espacio» de la visibilidad inmediata y lógica. A esto se refiere la geometría euclidiana, el estilo bidimensional de la pintura clásica y el de la escultura de los relieves. Jamás se verá en ellas un punto de fuga en el fondo —en la medida en que haya un fondo en absoluto. También con esto se relaciona la inexpresividad facial de las esculturas griegas, haciendo patente que el artista no considera nada que se halle más allá de lo externo.

El símbolo máximo de la cultura occidental es el «alma fáustica» (de la leyenda del Doctor Fausto), que expresa la tendencia a ascender y a tratar de alcanzar nada menos que el «infinito». Sucede que este símbolo es trágico, porque expresa el intento de alcanzar lo que el mismo interesado sabe que es inalcanzable. Se ejemplifica en la arquitectura gótica; muy en especial en el interior de las catedrales góticas con sus líneas verticales y su aparente ausencia de «techo».

El «símbolo máximo» lo impregna todo en la cultura y se manifiesta en el arte, en la ciencia, en la tecnología y en la política. Cada espíritu cultural se expresa especialmente en su arte y cada cultura tiene la forma de arte que mejor representa su propio símbolo. La cultura clásica se expresó principalmente en la escultura y en el drama. En la cultura occidental —después de la arquitectura de la época gótica— la gran forma representativa fue la música que es, de hecho, la expresión más perfecta del alma fáustica ya que trasciende los límites de lo visible para incursionar en el «ilimitado» mundo del sonido.

Desarrollo orgánico

Las Altas Culturas son organismos «vivientes». Siendo orgánicas por naturaleza, deben pasar por los estadios de nacimiento, desarrollo, plenitud, decadencia y muerte. Esta es la «morfología» de la Historia. Todas las culturas anteriores han pasado por estas diferentes etapas y la Cultura Occidental simplemente no puede ser una excepción. Más aún: hasta es posible detectar en cual de esos estadios orgánicos se ubica actualmente.

El punto más alto de una cultura es su fase de plenitud, que es la «fase cultural» por antonomasia. El comienzo de la declinación y el decaimiento de una cultura está constituido por el punto de transición entre su fase «cultural» y su fase de «civilización» que le sigue de modo inevitable.

La fase de «civilización» se caracteriza por drásticos conflictos sociales, movimientos de masas, continuas guerras y constantes crisis. Todo ello conjuntamente con el crecimiento de grandes «megalópolis», vale decir: enormes centros urbanos y suburbanos que absorben la vitalidad, el intelecto, la fuerza y el espíritu de la periferia circundante. Los habitantes de estas aglomeraciones urbanas —comprendiendo al grueso de la población— se convierten en una masa

desarraigada, desalmada, descreída y materialista, sin más apetitos que el pan y el circo instrumentados para mantenerla medianamente conforme. De esta masa provienen luego los *felahs* subhumanos, típicos representantes de una cultura moribunda.

Con la fase de la civilización viene el gobierno del dinero y sus herramientas gemelas: la democracia y la prensa. El dinero gobierna al caos y sólo el dinero saca provecho del mismo. Pero los verdaderos portadores de la cultura —las personas cuyo espíritu todavía se identifica con el alma de la cultura— sienten repugnancia ante este poder plutocrático y sus *felahs* servidores. Consecuentemente, se movilizan para quebrar este poder y tarde o temprano tienen éxito en su empresa pero dentro del marco de una sociedad ya masificada. La dictadura del dinero desaparece pero la fase de la civilización termina dando lugar a la siguiente, que es la del cesarismo, en dónde grandes hombres se hacen de un gran poder, ayudados en esto por el caos emergente del último período de los tiempos plutocráticos. El surgimiento de los césares marca el regreso de la autoridad y del deber, del honor y de la estirpe de «sangre», y el fin de la democracia.

Con esto llegamos a la fase «imperialista» de la civilización, en la cual los césares con sus bandas de seguidores combaten entre si por el control de la tierra. Las grandes masas o bien no entienden lo que sucede, o bien no les importa. Las megalópolis se deshabitan lentamente y las masas poco a poco «regresan a la tierra» para dedicarse a las mismas tareas agrarias que ocuparon a sus antepasados varios siglos atrás. El frenesí de los acontecimientos pasa por sobre ellos. Y en ese momento, en medio de todo ese caos, surge una «segunda religiosidad»; un anhelo a regresar a los antiguos símbolos de la fe de esa cultura. Las masas, fortificadas de ese modo, adquieren una especie de resignación fatalista y entierran sus esfuerzos en el suelo del cual emergieron sus antepasados. Contra este telón de fondo, la cultura y la civilización creada por ella, se desvanecen.

Ciclos vitales predecibles

El lapso de vida de toda cultura puede establecerse en alrededor de mil años. La cultura clásica existió desde el 900 a. C. hasta el 100 d. C. La árabe (hebrea, semítica y cristiano-islámica) desde 100 a. C. hasta 900 d. C. La occidental desde 1000 d. C. hasta 2000 d. C. No obstante este lapso no es más que un promedio estadístico, en el mismo sentido en que la vida promedio de una persona puede fijarse aproximadamente en 70 años. El caso concreto puede ser que nunca llegue a dicha edad y puede también ser que la sobrepase por unos cuantos años. De hecho, la muerte de una cultura puede prolongarse por algunos siglos y también puede producirse de forma súbita debido a factores externos, como ocurrió con la cultura mejicana precolombina.

Por el otro lado, a pesar de que cada cultura tiene un alma propia y constituye

esencialmente una entidad por si misma, el desarrollo del ciclo de vida es paralelo en todas las culturas. Para cada fase del ciclo en una cultura determinada, y para todos los acontecimientos que afectan su curso, existe una contrapartida en la Historia de cada una de las demás culturas. De este modo, Napoleón, que inició la fase de la civilización en la cultura occidental, tiene su contraparte en Alejandro Magno que inició el mismo proceso en la cultura clásica. De allí la «contemporaneidad» de todas las Altas Culturas.

En resumen, lo que Spengler propone es considerar a la Historia de los seres humanos como el registro de los ciclos que marcan el surgimiento y la caída de grandes culturas concebidas como formas vivientes suprahumanas, orgánicas por naturaleza, que deben necesariamente pasar por las etapas naturales de todo organismo: nacimiento, vida y muerte. Aun cuando constituyan entidades separadas, todas presentan un desarrollo paralelo con lo que los acontecimientos y las fases de una de ellas hallan sus correspondientes acontecimientos y fases en las demás. En consecuencia, desde la perspectiva de nuestro siglo es posible comprender la historia cíclica de las culturas anteriores a la nuestra y, de este modo, predecir la decadencia y caída de la Cultura Occidental.

La polémica

No hace falta decir que una teoría como la brevemente esquematizada, sacudió los cimientos del mundo intelectual (y semi-intelectual) de su época. Aún cuando pueden citarse como antecedentes a Giambattista Vico, a Nikolai Danilevsky y hasta a Nietzsche mismo, la tesis resultó ser por demás provocativa —aunque cabe indicar, para ser totalmente justos, que además de lo brillante de su exposición, Spengler contó a su favor con un momento excepcionalmente favorable como lo fue el fin de la Primera Guerra Mundial.

Es cierto que hay obras más fáciles de leer que *La Decadencia de Occidente*; como que también los hay más complejos. En parte, la razón de su gran éxito al momento de su aparición es, curiosamente, también el punto probablemente más criticado por sus adversarios: su estilo. Burlándose del «academicismo» que exigía afirmaciones prudentes y condicionales —apoyadas a cada paso con prolijas notas a pie y referencias bibliográficas— Spengler sencillamente le dio rienda suelta a sus opiniones y juicios. Muchos pasajes tienen un estilo marcadamente polémico, poco orientado hacia posibles desacuerdos.

Los dos tomos de la obra, haciendo abstracción ahora del estilo y de su metodología no convencional, constituyen en esencia una amplia justificación de las ideas presentadas, tomada de la Historia de las diferentes grandes culturas. Spengler utilizó el método comparativo que, de hecho, resulta ser el adecuado una vez que se admite como cierto que todas las fases de una Alta Cultura se corresponden con las de cualquier otra. Por otra parte, probablemente no hay ser humano en el mundo

capaz de retener en su cerebro la totalidad de la Historia de la totalidad de las culturas, por lo que tampoco se le puede echar en cara a Spengler el que haya tratado algo superficialmente a las culturas de México, la India, Egipto, Babilonia y China, concentrándose con mayor detalle en las culturas árabe, clásica y occidental. La parte más valiosa de su trabajo —y esto es algo reconocido hasta por sus críticos— es el paralelo efectuado entre la cultura clásica y la occidental.

Pero, aparte de ello, Spengler contaba con algo que, por lo general, brilla por su ausencia en las obras de los historiadores profesionales: un vasto y profundo conocimiento de las artes en general. Esto le permitió enfatizar su importancia en la interpretación del simbolismo y del sentido intrínseco de cada cultura. Además, incluso en el árido terreno de las matemáticas nos ofrece un pensamiento inquietante. Cuando analiza el significado de los números nos muestra que la matemática —casi unánimemente aceptada por el mundo académico como el «conocimiento universal» por excelencia— tiene significados diferentes en distintas culturas. Por más que parezca una paradoja, los números significan algo distinto según las personas que los utilizan.

La era de los Césares

Pero, por supuesto, el colocar al Occidente actual dentro del esquema histórico cíclico, fue lo que levantó la mayor cantidad de polémicas. Tal como lo indica el mismo título del libro, Spengler consideró que Occidente estaba condenado a tener el mismo destino esencial que habían tenido todas las culturas anteriores; es decir: decaer y, finalmente, perecer. Según su visión, Occidente se hallaba en la mitad de su fase de «civilización» la que, en términos genéricos, había comenzado con Napoleón. El advenimiento de los Césares (de quienes Napoleón habría sido nada más que un anticipo) se encontraba quizás sólo a un par de décadas. Con todo —y contrariamente a lo que suelen afirmar quienes únicamente lo han leído a medias y quienes jamás lograron entenderlo— Spengler no predicó ningún fatalismo ni predicó tampoco una ciega resignación ante el destino. En un ensayo publicado en 1922 insistió en que los hombres de Occidente tenían que seguir siendo hombres y hacer todo lo que estuviese a su alcance para aprovechar las enormes posibilidades que todavía tenían disponibles. Por sobre todo, debían aceptar un imperativo absoluto: destruir el dinero y la democracia, especialmente en el terreno de la política que es, por antonomasia, el territorio de las empresas de gran envergadura.

El «socialismo prusiano»

Después de la publicación del primer tomo de *La Decadencia de Occidente*, el pensamiento de Spengler se volcó cada vez más hacia la política cotidiana de Alemania. Después de haber sido testigo de la revolución comunista en Baviera y de

la breve república soviética resultante, escribió un breve libro titulado «Prusianismo y Socialismo». Su tesis principal fue que existía una trágica confusión en los términos. Proponía que conservadores y socialistas, en lugar de masacrarse mutuamente, marcharan juntos bajo la bandera del socialismo. En su opinión, el socialismo no era lo que Marx con su materialismo dialéctico había hecho de él sino esencialmente algo igual al espíritu prusiano: un socialismo de la comunidad alemana basado en su típico concepto ético del trabajo, la disciplina y la jerarquía orgánica como elementos opuestos al «dinero». A este socialismo «prusiano» lo contrastó fuertemente contra la ética capitalista inglesa por un lado y contra el marxismo por el otro, deduciendo que este último se limitaba a proponer un «capitalismo para el proletariado».

Su idea de corporaciones que no fuesen propiedad del Estado pero en las cuales éste tuviese un poder de dirección y control, sin llegar a asumir la responsabilidad directa por los distintos segmentos privados de la economía, se emparenta bastante con la posterior visión expuesta por Werner Sombart en su obra «Socialismo Alemán» (*Deutscher Sozialismus*, 1934).

Sin embargo, ni el «socialismo prusiano» de Spengler encontró un eco favorable en el mundo de su época, ni tampoco Spengler mismo halló la forma de establecer relaciones firmes con los políticos de su tiempo. En 1924 intentó apoyar al general Hans von Seeckt pero el proyecto no prosperó. Volvió a sus estudios y trabajos publicando «*Hombre y Técnica*» en 1931. En él, advierte que el desarrollo de tecnologías avanzadas es algo propio y característico de Occidente y que los europeos no deberían entregarlas en forma indiscriminada a la periferia extra-europea. Previene que, de hacerlo, el hombre europeo algún día se verá amenazado y atacado por las razas de color que destruirán a Occidente utilizando justamente la tecnología occidental.

Ideología política

Algunos críticos —no precisamente los más brillantes— acusan a Spengler de haber sido algo así como «promotor» o «precursor» del nacionalsocialismo alemán que llegó al poder en Alemania con Hitler en 1933. La verdad es que Spengler no sólo jamás fue miembro del NSDAP sino que, incluso, no se llevó para nada bien con las autoridades del partido. Gregor Strasser y Ernst Hanfstaengl intentaron reclutarlo sin éxito y, a pesar de que efectivamente votó por Hitler (y en contra de Hindenburg) en 1932, la verdad es que se entrevistó con Hitler una sola vez —en Julio de 1933—. De dicha entrevista nunca surgió una simpatía mutua y mucho menos una colaboración.

Cuando en 1933 publicó «*Años Decisivos*» (*Die Jahre der Entscheidung*) su visión crítica del nacionalsocialismo recién instalado en el poder se hizo más evidente todavía. En esencia, lo que Spengler le recriminaba a Hitler y a sus partidarios era una visión demasiado estrecha, demasiado chauvinista, de la cuestión europea. Aún

dándole a las cuestiones raciales una importancia considerable, Spengler entendió a Europa como un único bloque geopolítico y cultural y las confrontaciones entre naciones europeas le parecían directamente proposiciones al suicidio.

Tanto es así que predijo la Segunda Guerra Mundial. Advirtió a Hitler y a su partido que no se le estaba prestando la atención debida a las fuerzas hostiles existentes fuera de Alemania: «... *los nacionalsocialistas creen que pueden darse el lujo de ignorar al mundo que se les opone y construir sus castillos en el aire sin crear una reacción, quizás callada pero muy palpable, en el extranjero*». Al final, las autoridades prohibieron la venta del libro, aunque también es cierto que lo hicieron tarde y bastante después de que ya lograra una importante distribución.

..*.*.*.*.*.*.*.*.*

Oswald Spengler murió de un paro cardíaco en su vivienda de Múnich, el 8 de Mayo de 1938, el año anterior al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Falleció convencido de que había encontrado una satisfactoria explicación de la Historia y de que los acontecimientos de su tiempo confirmaban todas las tesis expuestas en *La Decadencia de Occidente*. Estuvo hasta el último momento persuadido de que el mundo occidental vive un período de decadencia y el hecho nunca dejó de preocuparle profundamente. Amaba esta cultura demasiado y le dolía verla caer en el ocaso.

Y a quienes piensan que estaba equivocado sólo cabría reiterarles lo ya apuntado antes en esta reseña: Miren un poco a su alrededor. ¿Qué es lo que ven?

Ojalá la pregunta y el libro de Spengler sirvan para reflexionar y recapacitar. Porque, a juzgar por lo que podemos ver todos los días y por cómo va nuestro mundo, hay solamente tres posibilidades: o bien Spengler tenía razón, o bien estamos haciendo algo muy mal, o bien ambas cosas son ciertas.

Segunda parte

Perspectivas de la Historia Universal

CAPÍTULO I

ORIGEN Y PAISAJE

COSMOS Y MICROCOSMOS

1^[1]

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

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

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

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

La semilla de una flor, vista al microscopio, presenta dos hojas germinativas que forman y protegen el brote, orientado hacia la luz, con sus órganos de circulación y de reproducción; y un tercer elemento, el germen de la raíz, que representa el sino irremediable de la planta, la necesidad de que la planta constituya una parte de un paisaje. En los animales superiores vemos cómo el germen fructificado, en las primeras horas de la existencia, cuando ésta comienza a hacerse independiente, forma

una membrana germinativa externa que envuelve las membranas media e interna, bases de los órganos futuros de circulación y reproducción, esto es, del elemento vegetal en el cuerpo animal y las separa del cuerpo materno y, por tanto, del *mundo restante*. Esa membrana externa es el símbolo de la existencia propiamente animal; distingue las dos clases de vivientes que han aparecido en la historia de la tierra.

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

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

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

Ese ritmo de los ciclos cósmicos vive y vibra siempre en todo movimiento por libre que sea-que los microcosmos verifican en el espacio. Y a veces diluye la oposición de los seres despiertos en una armonía sensitiva, de estilo grandioso. Contemplad una bandada de pájaros volando en el éter; ved cómo asciende siempre en la misma forma, cómo torna, cómo planea y baja, cómo va a perderse en la lejanía; y sentiréis la exactitud vegetativa, el tono objetivo, el carácter colectivo de ese movimiento complejo, que no necesita el puente de la intelección para unir el yo con el tú. Tal es el sentido de las danzas guerreras y eróticas en los animales y los hombres; así se forja la unidad profunda de un regimiento, cuando se precipita como

una tromba contra el fuego del enemigo; así la muchedumbre, ante un caso que la conmueve, se convierte de súbito en un solo cuerpo, que bruscamente, ciegamente, misteriosamente piensa y obra, y al cabo de unos instantes puede tornar de nuevo a descomponerse en mil individuos aislados. Quedan anulados aquí los límites del microcosmos. Ese cuerpo colectivo es el que ruge y amenaza, el que empuja y anhela, el que vuela, torna y vibra. Los miembros se entrecruzan, el pie truena, *un* clamor sale de todas las bocas, *un* sino se cierne sobre todas las cabezas. La suma de mil pequeños mundos se ha convertido de pronto en una totalidad.

Sentir es darse cuenta del ritmo cósmico. *Percibir* es darse cuenta de las oposiciones microcósmicas. La doble significación de la palabra sensibilidad ha borrado la clara distinción entre la parte general vegetativa y la parte animal de la vida. Si a la primera la llamamos vida sexual y a la segunda vida sensible, estas denominaciones nos revelan una profunda conexión. La vida sexual tiene siempre el carácter de periodicidad, de ritmo, en su concordancia con los grandes ciclos astrales, en la relación de la naturaleza femenina con la Luna, y de la vida en general con la noche, la primavera y el calor. La vida sensible consiste empero en oposiciones: de la luz a lo iluminado, del conocer a lo conocido, del dolor al arma que lo produce. Las dos clases de vida, en las especies más evolucionadas, han llegado a proveerse de órganos especiales; y estos órganos, cuanto más perfectas son sus formas, tanto más claramente aluden a la importancia de los dos aspectos vitales. Poseemos *dos órganos cíclicos de la existencia cósmica*: la circulación de la sangre y el órgano sexual. Poseemos igualmente *dos órganos diferenciales de la movilidad, microcósmica*: los sentidos y los nervios. Debemos admitir que primitivamente *todo* el cuerpo era al mismo tiempo órgano del ciclo cósmico y órgano del tacto.

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

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

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

Originariamente, la actividad diferenciativa del sentido constituye una unidad, como unidad es también la circulación cósmica de la sangre. Un sentido activo es siempre al mismo tiempo un sentido inteligente; dentro de estas relaciones sencillas, buscar y encontrar son una misma cosa; son eso que llamamos tocar o palpar, empleando un término muy acertado. Más tarde, cuando los sentidos ya formados son el objeto de más elevadas exigencias, la percepción no es al mismo tiempo intelección de lo percibido; poco a poco la inteligencia va destacándose cada vez más clara sobre la simple percepción. En la membrana germinativa externa, el órgano *crítico* se separa del sensible —el cual a su vez se ramifica pronto en diferentes órganos sensoriales bien distintos— como el órgano sexual se separa de la circulación de la sangre. Es notorio que toda forma inteligente la concebimos como derivada de la percepción, y que ambas, en su actividad diferenciativa, actúan todavía en el hombre por modo homogéneo, como lo prueban las expresiones: inteligencia penetrante y sutil, compenetración, olfato científico, sentido práctico; y no hablemos de los términos lógicos como concepto y conclusión, que proceden todos del mundo óptico.

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

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

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

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

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

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

2

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

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

límites del mundo luminoso. La «salvación» consiste en libertarse del conjuro de la luz y de sus hechos.

En esto justamente reside el indecible encanto que la música produce en los hombres, y la fuerza realmente redentora que en ese arte se manifiesta. La música, en efecto, es el único arte cuyos medios se hallan fuera del mundo luminoso, mundo que para nosotros se ha identificado desde hace mucho tiempo con el mundo en general; de manera que la música es la única que puede sacarnos, por decirlo así, del mundo, quebrar el acerado conjuro de la luminosidad imperante e insinuar en nuestro ánimo la dulce ilusión de estar en contacto con el postrer secreto del alma, ilusión que proviene de que el hombre despierto vive de continuo bajo la dominación de uno de sus sentidos, hasta el punto de que con las impresiones del oído ya no puede construir un mundo auditivo y se ve forzado a integrarlas en su mundo visual.

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

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

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

percepción.

En lugar de la percepción intelectual uniforme y completa, aparece muchas veces y cada vez con más frecuencia una intelección de lo que significan ciertas impresiones sensibles apenas advertidas. Y estas impresiones quedan al fin anuladas por las significaciones de los sonidos verbales a que estamos acostumbrados. La palabra, que al principio era el nombre de una cosa vista, se transforma insensiblemente en el signo de una cosa pensada, del «concepto». Nunca aprehendemos exactamente, ni mucho menos, el sentido de esos nombres —esto no ocurre más que en los nombres totalmente nuevos—, ni usamos nunca dos veces una misma palabra con la misma significación, ni nadie entiende una palabra como la entiende otra persona. Y, sin embargo, conseguimos comprendernos unos a otros, porque los hombres de un mismo idioma se han formado por el uso una común intuición del mundo, en la que viven tan inmersos, que bastan los sonidos verbales para evocar en ellos representaciones afines. Existe, pues, una concepción *abstracta*, abstraída, extraída de la visión por medio de los sonidos verbales; y esta concepción, aunque primitivamente no aparezca en el hombre con la independencia y substantividad que luego adquiere, traza, sin embargo, un límite riguroso entre la vigilia animal y otra manera típica de vigilia, la vigilia puramente humana. De igual modo, en un grado inferior, la vigilia en general constituye el límite entre la existencia vegetativa y la existencia puramente animal.

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

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

Se advierte con claridad que el pensamiento, habiéndose hecho independiente, ha descubierto para sí mismo una nueva actuación. Al pensamiento práctico, enderezado a conocer la constitución de las cosas luminosas con respecto a tal o cual fin o propósito, se añade ahora el pensamiento teórico, que quiere perforar las cosas, la

meditación, que aspira a sondear las propiedades de las cosas *en si* mismas, la «esencia de las cosas». La luz es separada de los objetos vistos; la experiencia íntima de la profundidad en los órganos visuales se potencia con gigantesca evolución y se convierte evidentemente en la experiencia de la profundidad en el reino de las significaciones verbales, nimbadas de luz. Y creemos que nos va a ser posible, con la mirada interior, penetrar en lo recóndito de las cosas reales. Formamos representaciones sobre representaciones y llegamos, en fin, a establecer una arquitectura ideológica de gran estilo, cuyos edificios se ofrecen con plena claridad en una luz, por decirlo así, interior.

Con el pensamiento teórico aparece en la vigilia humana una especie de actividad que hace irremediable, indispensable la lucha entre la existencia y la vigilia. El microcosmos animal, en el cual la existencia y la vigilia están enlazadas formando la unidad substantiva de la vida, no conoce más vigilia que la que está *al servicio* de la existencia. El animal «vive» simplemente, sin reflexionar sobre la vida. Pero la dominación absoluta del órgano visual hace que la vida aparezca como vida de un ser visible a la luz; y la inteligencia, adherida al lenguaje, forma bien pronto un *concepto* del pensamiento y, como *contraconcepto*, otro de la vida, distinguiendo finalmente entre la vida tal como es y la vida tal como debiera ser. En lugar de la vida despreocupada aparece la oposición entre «pensar y hacer». Esta oposición es posible en el hombre —no en el animal—; y no sólo posible, sino que bien pronto se convierte en un hecho y, por último, en una *alternativa* para cada hombre. Esta oposición es la que da forma a toda la historia de la humanidad superior con todas sus manifestaciones; y cuanto más elevadas son las formas que adopta una cultura, tanto más absoluto es el dominio de esa oposición sobre los momentos significativos de su vigilia.

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

3

¿Es el pensamiento una creación del hombre o el hombre superior una creación del pensamiento? Estas dos actitudes difieren sólo en las palabras. Pero el pensamiento mismo, al determinar su rango dentro de la vida, fallará siempre erróneamente, estimándose en demasía, porque no advierte o no reconoce junto a sí otros modos de referirse a las cosas, y, por lo tanto renuncia desde luego a una visión imparcial de la realidad. De hecho todos los pensadores profesionales-los únicos casi en todas las culturas que en esto llevan la voz cantante-han considerado siempre la reflexión fría, abstracta, como la única actividad que, evidentemente, conduce al conocimiento de las «cosas últimas». Y abrigan asimismo la convicción de que la «verdad», que por ese camino llegan a descubrir, es la misma que, como verdad, aspiraban a conocer, y no acaso una imagen representada, sustituto de los arcanos incomprensibles.

Pero si el hombre es, en efecto, un ente pensante, está en cambio muy lejos de ser un ente cuya existencia *consista* en pensar. Esta distinción no la han visto los meditadores. El término del pensamiento se llama verdad. Las verdades son, empero, determinadas por nuestra actividad pensante, es decir, abstraídas de la viviente confusión del mundo luminoso, en forma de conceptos, para ocupar un puesto perdurable en un sistema, en una especie de espacio espiritual. Las verdades son absolutas y eternas. Esto quiere decir que las verdades no tienen ya nada que ver con la vida.

Mas para el animal no hay verdades, sino solamente hechos. Esta es la diferencia entre la intelección práctica y la intelección teórica. Los hechos se distinguen de las verdades como el tiempo se distingue del espacio y el sino, de la causalidad. Un hecho está presente ante la vigilia entera, ante la vigilia al servicio de la existencia y no sólo ante una parte de la vigilia, con exclusión —al parecer— de la existencia. La vida verdadera, la historia, sólo conoce hechos. La experiencia de la vida, el conocimiento de los hombres se refiere a hechos solamente. El hombre activo, el hombre de acción, de voluntad, de lucha, el hombre que tiene que afirmarse a diario frente al poder de los hechos y sojuzgarlos o perecer, ese hombre considera las simples verdades como algo insignificante y las mira como de arriba a abajo. Para el genuino estadista no hay verdades políticas; solo hay hechos políticos. La famosa pregunta de Pilatos es la típica de todo hombre de acción.

Uno de los más grandes aciertos de Nietzsche fue poner en tela de juicio el *valor* de la verdad, del saber, de la ciencia. Para todo pensador y sabio nativo, semejante idea es una frívola calumnia, porque todo espíritu científico cree que poner en duda el valor de la ciencia es poner en duda el sentido de su propia vida como científico y pensador. Cuando Descartes quería dudar de todo, a buen seguro que no dudaba del

valor de su problema.

Pero una cosa es plantear problemas y otra creer en las soluciones. La planta vive sin saber que vive. El animal vive y lo sabe. El hombre se admira de vivir y pregunta. Pero el hombre no puede dar una respuesta a su pregunta; sólo puede *creer* en la exactitud de su respuesta y en esto no existe la menor diferencia entre Aristóteles y el más mísero salvaje.

¿Por qué han de ser descifrados los enigmas, contestadas las preguntas? ¿No alienta en este afán el terror, ese terror que hace brillar los ojos del niño, ese trágico patrimonio de la humana vigilia cuya inteligencia, desligada de los sentidos, vive de si misma, aspira a penetrar en las honduras del mundo circundante y sólo en las respuestas y soluciones encuentra su descanso, su *salvación*? La fe desesperada en el saber, en la ciencia, ¿puede librarnos de la pesadilla de los grandes problemas?

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

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

En efecto, mucho antes de que el hombre primitivo llegase a pensar en abstracto, ya había creado una imagen religiosa del mundo. Esta es el objeto sobre el cual trabaja el intelecto crítico. Toda ciencia arraiga sobre el suelo de una religión, envuelta en las condiciones espirituales de una religión; y no significa otra cosa que

la corrección abstracta de esa doctrina religiosa, considerada como falsa, como menos abstracta. Y toda ciencia lleva en si misma, en su arsenal de conceptos, de problemas, de métodos, el núcleo residual de una religión. Toda verdad nueva que el intelecto descubre no es más que un juicio crítico sobre otra verdad que existía antes. La polaridad entre el saber nuevo y el saber antiguo implica que, en el mundo del intelecto, la exactitud es relativa; esto es, que no hay en él sino juicios de mayor o menor fuerza suasoria. El saber critico descansa sobre la creencia de que la intelección hoy es superior a la intelección de ayer. La vida es la que nos impone esta creencia.

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

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

4

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

La vigilia —no sólo la vigilia percipiente, sino también la inteligente— es, empero, idéntica a la polaridad de las oposiciones —como la que existe entre el conocer y lo conocido, entre la cosa y la propiedad, entre el objeto y el acontecimiento—. ¿En qué consiste la esencia de estas oposiciones? Aquí aparece, es segundo término el *problema de la causalidad*. Dos elementos sensibles son considerados como causa el uno y efecto el otro; dos elementos espirituales son

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

El mundo de las oposiciones debería ser en si mismo un mundo muerto, rígido, mundo de la «eterna verdad», sito allende todo tiempo; en suma, un estado. El mundo real de la vigilia es, empero, un mundo lleno de cambios. El animal no se extraña de estos cambios. Pero el pensamiento del pensador queda, ante ellos, sumido en honda perplejidad. La quietud y el movimiento, la duración y la mutación, lo producido y el producirse, ¿no designan todas estas oposiciones algo que no podemos comprender, algo que, por lo tanto, *debe* ocultar un absurdo? ¿Son acaso hechos últimos, imposibles de reducir a la forma de verdades y de abstraer del mundo sensible? Aquí vemos que algo temporal palpita en el mundo intemporal del conocimiento; las oposiciones; aparecen como ritmo; a la extensión se añade la dirección. Todo lo que hay de problemático en la vigilia intelectual se condensa en un foco último y más colmado que ningún otro de dificultades, en el *problema del movimiento* cuya indagación es el fracaso del pensamiento libre. Aquí se ve al fin con toda claridad que lo microcósmico, hoy y siempre, depende de lo cósmico, como en los orígenes de cada nuevo ser lo demuestra ya la membrana germinativa externa, que es simple envoltura de un cuerpo. La vida puede vivir sin pensamiento; pero el pensamiento es sólo un modo de la vida. Por muy poderosos fines que el pensamiento se proponga a sí mismo, en realidad la vida se sirve del pensamiento para *su* fin y propone al pensamiento un fin vital, completamente independiente de la resolución de los problemas abstractos. Para el pensamiento las soluciones de los problemas son exactas o falsas; para la vida tienen o no tienen valor. El afán de conocer fracasa en el problema del movimiento; mas quizás este fracaso haya realizado justamente el propósito de la vida.

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

El problema del movimiento toca a los arcanos de la existencia, arcanos que son

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

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

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

Y a partir de este instante, ya la vida es el breve espacio de tiempo que media entre el nacer y el morir. Sólo por su relación con la muerte ofrécese a nosotros la generación como el *otro* misterio. El terror cósmico del animal se convierte ahora en el terror humano a la muerte. Y *este terror* es el que engendra el amor entre el varón y la hembra, la relación de la madre con el niño, la serie de los antepasados hasta los nietos y biznietos, y, sobre esta base, la familia, el pueblo y, por último, la historia humana en general como problemas y hechos del sino, llenos de insondables profundidades. Con la muerte, que es el destino común de todos los hombres nacidos a la luz del Sol, con la muerte se relacionan las ideas de culpa y castigo, de la existencia como penitencia, de una nueva vida allende el mundo luminoso y de una salvación o redención que pone fin al terror de la muerte. El conocimiento de la muerte es el origen de eso que los hombres, a diferencia de los animales, poseemos y llamamos «intuición del universo».

5

Hay hombres que por nativa disposición propenden a verlo todo bajo la especie

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

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

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

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

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

nosotros aceptada o abandonada; porque sólo nuestra vigilia toma parte en ella. Pero una unidad cósmica es algo en que nos *encontramos* y a que pertenecemos con *todo* nuestro ser. Estas multitudes se encienden en entusiasmo tan rápidamente como sucumben al pánico general. Enloquecidas y arrebatadas en Eleusis y en Lourdes, son presa a veces de un varonil aliento, como los espartanos en las Termópilas y los últimos godos en el Vesubio. Fórmanse al conjuro de la música de los corales, de las marchas y las danzas; responden, como todos los hombres y animales de raza, a los efectos de los colores relucientes, de los adornos, trajes y uniformes.

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

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

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

EL GRUPO DE LAS GRANDES CULTURAS

6

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

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

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

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

La naturaleza presenta el carácter de la extensión, que envuelve a *todos*. Pero la historia es lo que brota del oscuro pasado y viene al encuentro del espectador, con la tendencia a proseguir tras él, en dirección hacia el futuro. El espectador, como situado en el presente, es siempre el centro del cuadro histórico y resulta de todo punto

imposible concebir la ordenación sensata *de* los hechos, sin el elemento de la dirección, que pertenece a la vida, no al pensamiento. Cada tiempo, cada país, cada muchedumbre viviente tienen su propio horizonte histórico y el verdadero espíritu histórico se revela y demuestra en el hecho de dibujar el historiador realmente el cuadro histórico que su tiempo exige.

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

La actitud *histórica* comienza para todos con las primeras impresiones de la niñez. Los ojos infantiles ven bien; y los hechos del ambiente inmediato, la vida de la familia, de la casa, de la calle, son sentidos, adivinados por el niño hasta en los últimos fundamentos, mucho antes de que en su campo visual penetre la ciudad con sus habitantes y cuando aún las palabras pueblo, tierra, Estado no poseen contenido tangible. Asimismo el hombre primitivo es un profundo conocedor de todo cuanto aparece vivo ante sus ojos, históricamente, en el círculo estrecho en que se mueve. Sobre todo la vida, el espectáculo del nacer y del morir, de la enfermedad y la vejez; y luego la historia de las pasiones guerreras y amorosas que él mismo ha sentido o que ha observado en otros, los destinos de sus allegados, de la tribu, de la aldea, sus actos y sus propósitos recónditos, las narraciones de largas enemistades, luchas, victorias y venganzas. Dilátanse los horizontes de la vida; y entonces no una vida, sino *la* vida nace y muere; ante los ojos aparecen no aldeas y familias, sino lejanas tribus y pueblos, no años, sino siglos. La historia con la cual realmente se convive, la historia cuyo ritmo se siente de verdad, no llega nunca más allá de las generaciones del abuelo; ni para los antiguos germanos o los actuales negros, ni para Pericles o Wallenstein.

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

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

cuadros míticos del comienzo y del fin del mundo.

La *imagen naturalista* que forman el niño y el hombre primitivo se desenvuelve partiendo de la pequeña técnica diaria. Esta obliga continuamente al hombre y al niño a apartar la vista de la angustiosa contemplación de la naturaleza, dilatada en torno, para dirigirla con sentido crítico hacia las realidades de la inmediata proximidad. Como los animales jóvenes, el niño descubre en el juego sus primeras verdades. Examinar el juguete, romper el muñeco, dar vuelta al espejo para ver lo que hay detrás, sentir el triunfo de haber determinado la exactitud de algo, que en adelante ha de permanecer fijo —he aquí el fondo último, nunca superado, de toda investigación naturalista—. El hombre primitivo adquiere esta experiencia crítica por medio de sus armas y herramientas, por los materiales de su vestido, de su alimento, de su habitación, esto es, por las cosas, *en cuanto que son cosas muertas*. Y lo mismo le sucede con los animales; ahora ya, de súbito, deja de comprenderlos como seres vivos, cuyo movimiento él calcula y observa al perseguirlos o al huir de ellos; ahora ya le aparecen como un compuesto de carne y de huesos, que él considera con un sentido puramente mecánico, en relación a un fin determinado y prescindiendo de las propiedades vitales. No de otro modo un acontecimiento se le presenta todavía como el acto de un demonio y al punto también como eslabón en una cadena de causas y efectos. Es la misma transposición que el hombre culto y ya maduro verifica todos los días y a toda hora. En derredor de ese horizonte natural acumúlase, empero, otra capa compuesta de las impresiones que proceden de la lluvia, del rayo y la tormenta del día y la noche, del verano y el invierno, del cambio de las lunas y el curso de los astros. Los temblores religiosos, llenos de angustias y de respetos, obligan al hombre a ejercer aquí una crítica de muy distinto rango. Así como en aquella imagen histórica pretendía sondear los últimos hechos de la vida así ahora quiere determinar las últimas verdades de la naturaleza. Todo cuanto trasciende los límites de la intelección llámalo divinidad; y lo demás intenta conocerlo interpretándolo en sentido causal, como efecto, creación, revelación de la divinidad.

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

Por otra parte, cuando el puro pensar humano se separa de la visión, por medio del lenguaje verbal, brota otra tendencia que aspira igualmente a un conocimiento *teorético* integral, que en su forma originaria llamamos *religioso* y en su forma derivada, propia de las culturas posteriores, *físico*. El fuego es para el guerrero un arma, para el artesano una parte de su herramienta, para el sacerdote un signo de la

divinidad, para el Sabio un problema. Pero todo esto pertenece a la actitud naturalista de la vigilia. En el mundo como historia no se presenta nunca el fuego en general, sino el incendio de Cartago y Moscú y las lamas de las hogueras que consumieron los cuerpos de Huss y de Giordano Bruno.

7

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

El más profundo conocimiento de los hombres no sólo no excluye, sino que exige que quien lo tiene lo tiña con los colores de *su* propia personalidad. Justamente la falta de conocimiento de los hombres, la falta de experiencia de la vida se revela en esas amplias generalizaciones que eliminan todo lo significativo, esto es, lo singular de la historia o por lo menos que la pasan por alto. Y en este sentido es típicamente pésima esa concepción materialista de la historia que podríamos caracterizar casi perfectamente como la total carencia de dotes fisiognómicas. Pero, sin embargo, o más bien justamente por eso hay para cada hombre —*puesto* que pertenece a una clase, a una época, a una nación, a una cultura— e igualmente para cada época, clase y cultura en conjunto una imagen típica de la historia tal como *debiera* existir con respecto a ellos. El *conjunto* de cada cultura posee, como suprema posibilidad, una

imagen primaria simbólica de su mundo como historia; y todas las actitudes particulares de los individuos y de las multitudes, actuando como seres vivos, son copias o reproducciones de esa imagen simbólica primaria. Cuando un individuo califica de importante o de mezquina, de original o de trivial, de fallida o de anticuada la visión histórica de otro, es siempre —aun sin darse cuenta— por comparación con la imagen histórica *que el momento exige* como función constante del tiempo y del hombre.

Se comprende bien que cada hombre de la cultura fáustica ha de tener su propia imagen de la historia; y no una sola, sino innumerables imágenes que, desde su juventud, vacilan y cambian sin cesar según los acontecimientos del día y de los años. ¡Cuán distinta es también la imagen típica de la historia humana en las diferentes épocas y situaciones! ¡Cuán distinto el mundo de Otón el Grande del de Gregorio VII, el de un dux veneciano del de un pobre peregrino! ¡Cuán diferentes los mundos vividos por Lorenzo de Médicis, Wallenstein, Cromwell, Marat, Bismarck, un hombre del gótico, un sabio de la época barroca, un oficial de la guerra de los Treinta años, de los Siete años, de la liberación! ¡Y en nuestros días, cuan distintos los mundos el labrador frisio, que vive realmente solo con su paisaje y sus vecinos, del comerciante hamburgués y del profesor de física! Y sin embargo, independientemente de la edad, de la posición y época de cada individuo, hay en todos esos mundos un rasgo fundamental común, que pertenece al conjunto de todas esas imágenes, a la imagen primaria, y la distingue de las otras imágenes que puedan haber formado otras culturas.

La imagen histórica que tuvieron los antiguos y los indios se distingue totalmente por la angostura de sus horizontes de la que tuvieron los chinos y los árabes y aún más los occidentales. Lo que los griegos podían y debían saber de la historia antigua de Egipto no lo incorporaron nunca a su imagen histórica, que, para la mayoría, terminaba en los acontecimientos conocidos y referidos aún por los últimos supervivientes. Todavía para los espíritus selectos la guerra de Troya constituía un límite, allende el cual no *debía* ya haber vida histórica ninguna.

La cultura árabe —en la idea que de la historia elaboraron no sólo los judíos, sino también los persas desde Ciro aproximadamente— fue la primera que se atrevió a realizar la obra extraordinaria de reunir la leyenda de la creación del mundo con el tiempo presente, por medio de una cronología auténtica. Los persas llegaron incluso a fijar cronológicamente la época del juicio final y la aparición del Mesías. Esa delimitación precisa y harto estrecha de la historia humana —la persa comprende en conjunto doce milenios y la judía, hasta ahora, unos seis— es una expresión necesaria del sentimiento cósmico que alienta en la humanidad mágica; por ella la leyenda Judeo-persa de la creación, en su sentido profundo, se distingue de las representaciones de la cultura babilónica, a lo cual tomó muchos rasgos exteriores. En cambio, entre los chinos y los egipcios, animados de muy distintos sentimientos, la idea de la historia se alarga en una amplia perspectiva sin fin, encadenándose las

dinastías por series cronológicas exactas, que van a perderse, milenio tras milenio, en las obscuras lontananzas del pasado.

La imagen fáustica de la historia universal, preparada por el establecimiento de la era cristiana^[4], empieza con una enorme amplificación y profundización de la imagen mágica, recibida por la Iglesia occidental. Joaquín de Floris, hacia 1200, la tomó por base de una honda y significativa interpretación de todos los sinos cósmicos, como secuencia de las tres edades del Padre el Hijo y el Espíritu Santo. Añádase a esto la creciente ampliación del horizonte geográfico que ya en la época gótica, por obra de los Vikingos y de los Cruzados, se extendía desde Islandia hasta las más remotas partes del Asia^[5]. Al hombre del barroco, desde 1500, le aparece por vez primera —a diferencia de todas las demás culturas— la faz del orbe entero como escenario de la historia humana. Por primera vez la brújula y el telescopio, entre las manos de los hombres cultos de esta época posterior, convierten la hipótesis teórica de la redondez terrestre en el sentimiento real de vivir sobre una esfera, en medio del espacio cósmico. El horizonte de los países retrocede al infinito y lo mismo le sucede al horizonte del tiempo, por la doble infinitud de la cronología, antes y después de Jesucristo. Y la impresión de esta imagen planetaria que, en última instancia, comprende todas las culturas superiores, anula hoy la división gótica de Antigüedad, Edad media y Edad moderna, la vieja división que desde hace tiempo nos viene apareciendo ya como harto mezquina y vacía.

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

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

occidentales la mutua comprensión en los temas vitales históricos tiene un límite, que ninguna otra cultura ha conocido, al menos con tan fatal precisión como nosotros.

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

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

Cada una de estas capas exige una actitud determinada; mas en el momento mismo en que tomamos esta actitud, las otras capas cesan al punto de representar un producirse vivo y quedan reducidas a simples hechos. Al estudiar la batalla de la selva de Teutoburgo presuponemos todo el proceso de formación de esta selva dentro del mundo vegetal de la Alemania del Norte. Al inquirir la historia de las selvas germánicas, presuponemos el proceso de la formación geológica, considerándolo como un hecho que no necesitamos estudiar en sus destinos particulares. Al indagar el origen de la formación cretácea, es para nosotros un hecho y no un problema la presencia de la Tierra misma como planeta en el sistema solar. Considerando esto mismo de otra manera podemos decir: la existencia de una Tierra en el mundo estelar; la existencia del fenómeno «vida» sobre la Tierra; la existencia de la forma «hombre» entre los seres vivos; la existencia de la forma orgánica «culturas» en la historia humana; cada una de esas existencias es siempre un accidente casual en la imagen de la capa inmediatamente superior. Goethe, en la época que va desde su estancia en Estrasburgo hasta su primer período de Weimar, sintió una atracción poderosa hacia la historia universal —como lo demuestran los bosquejos de César, Mahoma,

Sócrates, el Judío errante, Egmont—, pero después de su dolorosa renuncia a la gran actuación política —renuncia de que nos habla el Tasso, aun en su forma definitiva, cuidadosamente resignada— hubo de desviar su interés también de la historia universal para reducirlo en adelante y casi con violencia, por una parte, al cuadro de la historia vegetal, animal y geológica, su «naturaleza viviente» y, por otra parte, a la biografía.

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

8

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

Esta índole «inglesa» de las causas no es solamente mezquina, sino también harto estrecha. En primer término, limita las conexiones posibles a procesos que se verifican *íntegramente* en la superficie de la Tierra; con lo cual quedan excluidas todas las grandes relaciones cósmicas entre los fenómenos vitales de la Tierra y los

sucesos del sistema solar o del mundo estelar y asentada la imposible afirmación de que la superficie externa de la Tierra es un territorio donde los sucesos naturales transcurren en completo aislamiento. En segundo término se supone que no existen otras conexiones que las accesibles a los medios de la actual vigilia humana —la percepción y el pensamiento— con los refinamientos conseguidos en ella por los aparatos y las teorías.

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

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

No hay refutación más concluyente de Darwin que los resultados de la *paleontología*. Los hallazgos fosilizados no son, según la más sencilla probabilidad, sino ejemplos típicos. Cada ejemplar debería, pues, representar distinta fase de la evolución. No debería haber más que «tránsitos»; la ausencia de límites significa ausencia de especies. Pero en vez de eso, lo que encontramos son formas perfectamente fijas que permanecen inmutables durante largos períodos, formas que no se han ido haciendo, en el sentido finalista, sino que *de pronto* aparecen y *al punto tienen ya su figura definitiva*, formas que no van convirtiéndose en otras mejor acomodadas a ciertos fines, sino que empiezan a escasear y acaban por desaparecer, mientras surgen otras inéditas. Las que se desenvuelven con creciente riqueza de formas, son las grandes clases y géneros de los seres vivos, que existen *desde un principio y sin transiciones* en la misma agrupación actual. Vemos entre los peces a los selacios con sus sencillas formas aparecer en numerosos géneros en el primer periodo de la historia, para ir luego lentamente retrocediendo, mientras que los teleosteos imponen poco a poco una forma más perfecta del tipo pez. Otro tanto sucede, entre las formas vegetales, a los helechos y asperillas, que hoy casi desaparecen con sus últimas especies en el reino plenamente desenvuelto de las plantas. Pero no hay motivo ni ocasión ninguna real para admitir causas finales y en

general causas visibles de ello^[6]. Es un sino el que trae al mundo la vida la creciente oposición entre la planta y el animal, cada tipo particular, cada género y cada especie. Y con la existencia de estas formas se da al mismo tiempo determinada *energía*, que las mantiene en el curso de su perfeccionamiento o que, tornándose turbia y oscura, las diluye y extingue en mil variedades. Y con dicha energía se da, por último, también cierta *duración vital* que, salvo algún accidente que pueda abreviarla, determina el tiempo de vida y la muerte natural de cada forma.

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

9

Todo lo que sabemos del hombre se agrupa claramente en dos grandes edades. Los límites entre los cuales vemos encerrada la primera edad son, de una parte, ese gran recodo del sino planetario, que llamamos hoy principios de la época glacial —y que, en la imagen de la historia terrestre, nos aparece tan sólo como el *hecho* de haberse verificado una mutación cósmica—, y de otra parte, el comienzo de las

grandes culturas a orillas del Nilo y del Éufrates, que señala un cambio súbito de sentido en la existencia humana. Por doquiera encontramos las fronteras del terciario y del diluvial. Y de aquí en adelante hallamos al hombre como tipo ya formado, familiarizado con costumbres, mitos, artes, adornos y provisto de una estructura corporal que, desde entonces, no ha variado sensiblemente.

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

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

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

Para estos hombres, la presencia de otros hombres semejantes debía de ser un acontecimiento misterioso, que les produciría una impresión profundísima. Y ¿podemos siquiera imaginar cómo fuese la vida en un mundo casi desprovisto de hombres, nosotros, para quienes hace ya muchísimo tiempo que la naturaleza entera es el fondo sobre que se destaca la gran masa de la humanidad? ¿Cuán grandes mutaciones debieron verificarse en la consciencia cósmica de aquellos primitivos cuando en el paisaje, además de selvas y rebaños, fueron viendo cada día con más frecuencia otros hombres «iguales a ellos»! Por otra parte, esos «otros hombres» fueron sin duda aumentando en número con gran rapidez, casi con subitaneidad, de manera que su presencia se transformó en suceso constante, habitual y vino a

substituir la impresión de asombro por sentimientos de alegría u hostilidad, despertando así un mundo nuevo de experiencias y relaciones involuntarias e inevitables. Este hecho es en la historia del alma humana acaso el acontecimiento más profundo y preñado de consecuencias. Las ajenas formas de vida despertaron la conciencia de las propias y, al mismo tiempo, sobre la organización interna de la horda vinieron a superponerse las variadas formas de relación entre las hordas que, desde entonces, dominan por completo la vida y el pensamiento primitivos. Entonces fue cuando, sobre los primeros y más sencillos modos de comunicación, aparecieron los gérmenes iniciales del lenguaje hablado —y al mismo tiempo del pensar abstracto— y entre ellos algunas felices concepciones de cuya estructura no podemos tener la menor idea, pero que debieron constituir el punto de partida más remoto de los posteriores grupos lingüísticos indogermánico y semítico.

Esta cultura primitiva de una humanidad unida toda por las relaciones de tribu a tribu constituye el fondo de donde súbitamente, hacia 3000, nacen la cultura egipcia y la babilónica, no sin que, quizás, durante todo un milenio se hubiese preparado en ambos territorios algo que por la índole y propósito de la evolución, por la unidad interna de todas las formas expresivas, por la dirección de la vida entera orientada hacia determinado fin, se distingue perfectamente de toda cultura primitiva. Es, en mi opinión, muy verosímil que por aquella época se haya verificado un cambio en la superficie terrestre en general o, por lo menos, en la esencia íntima del hombre. Y entonces todo lo que posteriormente se conservara de la cultura primitiva, en medio de las culturas superiores, desapareciendo luego poco a poco, sería algo distinto de la cultura de la primera edad. Lo que yo llamo precultura, estadio inicial, situado al comienzo de toda gran cultura, con un transcurso uniforme, es algo distinto de toda especie de cultura primitiva, algo completamente nuevo.

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

encuentran aquí relaciones necesarias entre el ornamento y la organización por clases y edades o entre el culto de una deidad y la especie de agricultura. Desarrollanse aquí siempre aspectos y rasgos aislados de cultura primitiva, pero no esta cultura misma. Esto es lo que yo he calificado de caótico; la cultura primitiva no es ni un organismo ni una suma de organismos.

Con el tipo de la gran cultura aparece en lugar de ese elemento impersonal una *temiendo*, fuerte y uniforme. En la cultura primitiva no hay más seres animados que los hombres y las tribus y estirpes. *Pero aquí la cultura misma es un ser animado*. Lo primitivo es siempre suma; suma de formas que expresan primitivos ligámenes. La gran cultura, en cambio, es la conciencia vigilante de un único organismo enorme que convierte las costumbres, los mitos, la técnica y el arte, y no sólo éstos, sino también los pueblos y las clases sociales en formas varias de un mismo idioma, con una misma historia. La historia primitiva del lenguaje pertenece a la cultura primitiva y tiene sus propios destinos anárquicos, que no pueden derivarse de los de la ornamentación o de la historia del matrimonio, por ejemplo. En cambio, la historia de la escritura pertenece a la historia de las expresiones en que se manifiestan las culturas superiores. En el umbral de su desarrollo las culturas egipcia, china, babilónica y mejicana formaron cada una su propio tipo de escritura; y si la cultura india y la cultura antigua adoptaron muy tarde las grafías perfectamente desarrolladas de otras culturas vecinas, y si en la cultura árabe cada nueva religión y secta inventaba en seguida una escritura propia, estos son hechos que guardan una relación profunda con la historia y significación íntima de las formas en estas dos culturas.

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

Mi manera de pensar y de observar se limita a la fisonomía de la realidad. Donde cesa la experiencia del conocedor de hombres respecto del mundo que le rodea; donde cesa la experiencia vital de un hombre, acostumbrado a los hechos, ahí encuentra también sus límites esa visión. La existencia de esas dos edades es *un hecho de la experiencia histórica*, y además de este hecho nuestra experiencia de la cultura primitiva consiste en que podemos contemplar aquí en sus restos algo concluso y cerrado algo cuya profunda significación puede ser sentida por nosotros, si partimos de cierta interior afinidad. Pero la segunda edad nos permite una experiencia de muy otra índole. La aparición súbita del tipo de la gran cultura, dentro de la historia humana, es un accidente casual, cuyo sentido no podemos comprobar. No sabemos tampoco si en la existencia del orbe sobrevendrá de pronto un acontecimiento que produzca una forma completamente nueva. Pero el hecho de que ante nosotros se ofrece el espectáculo de ocho grandes culturas, todas de igual tipo constructivo y de evolución y duración homogénea, nos permite hacer un *estudio comparativo* y nos da un conocimiento que se extiende hacia atrás sobre épocas

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

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

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

El pensamiento histórico se encuentra, pues, ante un doble problema. Primero: estudiar comparativamente los *ciclos vitales*, estudio que, aunque claramente exigido, nunca, empero, ha sido hecho hasta hoy; y segundo: comprobar el sentido que puedan tener las accidentales e irregulares *relaciones entre las culturas*. Hasta ahora estos problemas han sido tratados en forma cómoda y superficial, canalizando la riqueza enorme de los hechos en el «curso» de una historia universal, con explicaciones causales, mecánicas. Mas este método anula la difícil pero fecundísima psicología de dichas relaciones, como anula igualmente la de la vida interior de las culturas. El segundo problema supone el primero resuelto. Las relaciones son variadísimas, aunque no fuera más que por las distancias de espacio y de tiempo. En las Cruzadas se colocan frente a frente un período primitivo y una vieja y ya madura civilización. En el mundo cretense-micénico del mar Egeo, una precultura entra en contacto con un floreciente período posterior. Una civilización puede lanzar desde lejos sus destellos, como la civilización india del Oriente sobre el mundo árabe, o puede pesar con su ancianidad asfixiante sobre una juventud, como la antigüedad sobre el

Occidente. Pero las relaciones pueden ser también muy varias por su distinta índole y fuerza: la cultura occidental busca entronques, la egipcia los evita; el Occidente se entrega una y otra vez a los influjos ajenos, en conmociones trágicas; en cambio la antigüedad aprovecha lo extraño, sin sufrimiento ni congoja. Mas todo esto obedece también a las condiciones típicas que se dan en el alma de cada cultura y nos da a conocer este alma a veces mejor que las manifestaciones directas del peculiar idioma de formas que, con frecuencia, más sirven para encubrir que para comunicar la verdadera esencia.

10

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

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

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

en el mundo árabe, el interés de nuestros historiadores no franquea los límites a que llegan las lenguas de la antigüedad. ¡Qué no se ha escrito sobre la creación política de Diocleciano! Asombra la cantidad de materiales que se han reunido, por ejemplo, sobre la indiferente historia de la administración de las provincias del Asia Menor — solo porque están escritos en griego—. En cambio, el Estado sassanida, que es el modelo de Diocleciano en todo y por todo, no ha entrado en el círculo de la consideración sino por cuanto estuvo en guerra con Roma. Y lo mismo pasa en la historia de la administración y del derecho. Los materiales reunidos sobre el derecho y la economía en Egipto, India y China no pueden compararse con los estudios sobre el derecho en la Antigüedad^[10].

Después de un largo «período merovingio», que en Egipto es bien visible, comienzan hacia 3000^[11] las dos culturas más viejas en territorios muy reducidos, en el bajo Nilo y en el Éufrates. Los períodos primitivo y posterior hállanse aquí distinguidos hace mucho tiempo bajo los nombres de Imperio antiguo e Imperio medio, Sumer y Akad. El final del feudalismo egipcio, con el nacimiento de una nobleza hereditaria y la consiguiente ruina de la monarquía primitiva, desde la sexta dinastía ofrece una semejanza tan notable con el curso de los acontecimientos en el período primitivo de China, desde I-Wang (934 - 909) y en el de la cultura occidental, desde el emperador Enrique IV, que debiera alguien atreverse a hacer una investigación comparativa de estos periodos. A principios del «barroco» babilónico aparece el gran Sargón (2500) que penetra hasta el Mediterráneo, conquista Chipre y con el mismo estilo que Justiniano I y Carlos V, se llama a si mismo «Señor de las cuatro partes del mundo». En el Nilo, hacia 1800 y en «Akad y Sumen» algo antes, comienzan las primeras civilizaciones, entre las cuales la asiática muestra una poderosa fuerza expansiva. Las «conquistas de la civilización babilónica», multitud de conocimientos que se refieren a medidas, cuentas, cálculos, se propagaron entonces quizá hasta el mar del Norte y al mar Amarillo. Acaso algunas marcas de fábrica babilónicas, impresas sobre las herramientas, hayan sido veneradas como signos mágicos por los salvajes germanos y dado origen a una ornamentación «pregermánica». Mas entre tanto, el mundo babilónico pasaba de una mano a otra. Cóseos, asirios, caldeos, medas, persas, macedonios, pequeños ejércitos^[12] mandados por enérgicos jefes cayeron sobre la capital, sin que la población opusiera una seria resistencia. He aquí el primer ejemplo de una «época imperial romana». En Egipto las cosas no siguieron distinto curso. Bajo los cóseos, los pretorianos ponen y quitan al tirano, los asirios conservan las viejas formas políticas, como los soldados imperiales desde Cómodo; el persa Ciro y el ostrogodo Teodorico se sienten administradores del Imperio; los medas y los lombardos se consideran como pueblos dominadores en país ajeno. Pero estas diferencias son políticas, no efectivas. Las legiones del africano Séptimo Severo querían exactamente lo mismo que los visigodos de Alarico, y en la batalla de Andrianópolis casi era imposible distinguir a los «romanos» de los «bárbaros».

Después de 1500, nacen tres nuevas culturas; primero la india en el Pendjab superior, luego —hacia 1400— la china, en el Hoangho medio y —hacia 1100— la antigua, en el mar Egeo. Sin duda, los historiadores chinos hablan de tres grandes dinastías —Sia, Chang, Chou—; esto corresponde, poco más o menos, a la opinión de Napoleón cuando se consideraba fundador de la cuarta dinastía, sucesora de los merovingios, los carolingios y los capetos. Pero en realidad la tercera dinastía es siempre la que asiste al desenvolvimiento integral de la cultura. Así, cuando en 441 el emperador titular de la dinastía Chou pasa a ser un pensionista del «duque de Oriente», y cuando en 1792, «Luis Capeto» es ejecutado, en ambos casos este hecho coincide con el paso de la cultura a civilización. Se han conservado algunos antiquísimos bronce de la última época de la dinastía Chang; ahora bien, esos bronce guardan con el arte chino posterior la misma relación que la cerámica de Micenas con la cerámica antigua primitiva y que el arte carolingio con el románico. El periodo primitivo védico, homérico y chino, con sus castillos y fortalezas, con sus caballeros y señores feudales, ofrece la misma imagen que el periodo gótico; y «la época de los grandes protectores» —Ming-chu, 685-591— corresponde exactamente al tiempo de Cromwell, Wallenstein, Richelieu y la primera tiranía de los antiguos.

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

El centro de gravedad trasladóse mientras tanto. Así como el Ática pasó al Lacio, así también en China pasa del Hoan-gho —hacia el Ho-nan-fu— a Jantse —hoy provincia Hupei—. El Sikiang era entonces tan oscuro y remoto para los sabios chinos como el Elba para los alejandrinos; y estos sabios no tenían la menor sospecha de que existiese la India.

Lo que en la otra parte del orbe representan los emperadores de la casa Julia-Claudia, eso mismo representa aquí el poderoso Wang-cheng, que en las luchas decisivas asienta el dominio absoluto de Tsin y en 221 adopta el título de Augusto —que tal es la exacta significación de Chi— y el nombre cesáreo de Hoang-ti. Es asimismo el fundador de la «paz china»; realiza en el agotado Imperio su gran reforma social y comienza, con inspiración netamente romana, la construcción de la gran barrera, la famosa muralla, para la cual conquista en 214 una parte de la Mongolia. (Entre los romanos empieza a formarse desde la batalla de Varo la idea de una frontera fortificada contra los bárbaros; las fortificaciones se estaban formando todavía en el siglo I). Es también el primero que somete las tribus bárbaras al sur del Jantse por medio de grandes expediciones militares y afirma la seguridad del

Imperio construyendo rutas militares, castillos y guarniciones. La historia de su familia no es menos romana que la de sus hechos.

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

Dispuso el acaso que los terribles ataques de los Hunos fracasaran entonces contra la muralla de China, defendida precisamente en esos momentos por emperadores fuertes y enérgicos. La derrota decisiva de los Hunos tuvo lugar entre 124 y 119. Los Hunos fueron vencidos por el Trajano chino Wu-ti que anexionó definitivamente la China del Sur para abrirse camino hacia la India. Wu-ti construyó una carretera militar enorme, flanqueada de fortificaciones, hacia el Tarim. Los Hunos entonces se volvieron hacia el Occidente, y más tarde, precedidos de un enjambre de tribus germánicas, aparecieron ante la fronteras del Imperio romano. Aquí consiguieron su objeto. El Imperio romano sucumbió y la consecuencia fue que sólo subsistan hoy el Imperio chino y el Imperio indio, como objeto predilecto de poderes varios y cambiantes. Hoy son sus dueños los «bárbaros occidentales de cabellos rojos» que, a los ojos de los civilizadísimos bramanes y mandarines, no representan otro papel ni mejor función que los mongoles y los mandchús, y que, como éstos, habrán de tener sus sucesores. En cambio, sobre los territorios coloniales del destruido Imperio romano preparábase en el Noroeste la precultura de Occidente. Entretanto, en Oriente habíase ya desarrollado el periodo primitivo de la cultura árabe.

Esta cultura árabe es un descubrimiento^[14]. Su unidad fue vislumbrada por algunos árabes posteriores; pero tan desconocida por los historiadores occidentales, que ni siquiera se encuentra una buena denominación que la designe. Siguiendo el idioma dominante, podría decirse que la precultura y el periodo primitivo son arameos y que el periodo posterior es árabe. No existe un verdadero nombre. Aquí las culturas hallábanse muy próximas, y por eso las civilizaciones han ido superponiéndose unas a otras. La época previa, la época de la precultura árabe, que puede rastrearse entre los persas y los judíos hállase íntegramente en los dominios del viejo mundo Babilónico; en cambio, el período primitivo, que procede de occidente, vive bajo el encanto y la influencia de la civilización antigua, que acababa entonces de madurar. La civilización egipcia y la india dejan sentir también sus efectos. Pero más tarde el espíritu árabe, encubierto las más veces bajo el manto de la antigüedad

posterior, ha vertido sus encantos sobre la incipiente cultura occidental. La civilización árabe influyó notablemente sobre el alma del pueblo en el sur de España, en la Provenza, en Sicilia, y se superpuso a la civilización antigua, no extinguida todavía. La civilización árabe fue el modelo en cuya contemplación se educó el espíritu gótico. El paisaje correspondiente a esta cultura arábica es grandemente extenso y quebrado. Situémonos en Palmira o Ctésifon, y desde este punto contemplemos el teatro de los hechos. Al Norte, Osrhoene; Edessa fue la Florencia del período primitivo del mundo árabe.

Al Oeste, Siria y Palestina, donde nacieron el Nuevo Testamento y la Mischna judaica, con Alejandría como avanzada. Al Este, el mazdeísmo sufrió una poderosa renovación, correspondiente a la venida del Mesías en el judaísmo; pero, a juzgar por las ruinas de la literatura del Avesta, sólo podemos decir de ella que efectivamente hubo de tener lugar. También aquí se produjeron el Talmud y la religión de Mani. Al Sur, en la cuna futura del Islam, pudo desenvolverse un periodo caballeresco, como en el imperio sassanida. Todavía hoy hay allí ruinas de inexploradas fortalezas y castillos, de donde partieron las guerras decisivas entre el Estado cristiano de Axum, en la costa africana, y el Estado judaico de los Himiaritas en la costa árabe, guerras atizadas por los diplomáticos desde Roma y Persia. En el extremo norte está Bizancio, con su extraña mezcla de formas civilizadas decadentes y formas caballerescas primitivas, contusión que se manifiesta sobre todo en la historia del ejército bizantino. El Islam fue quien, al fin y hartado, despertó la conciencia de la unidad de todo este mundo. A ello se debe la evidencia de su victoria, que hizo que se le entregaran, casi sin voluntad, cristianos, judíos y persas. Del Islam salió luego la civilización árabe, que se hallaba en su máxima perfección espiritual, cuando los bárbaros de Occidente, en efímera expedición, penetraron hasta Jerusalem. ¿Qué impresión produciría este espectáculo en el ánimo de los árabes distinguidos? ¿Acaso una impresión algo bolchevista? La política del mundo árabe consideraba de arriba a abajo, con cierto desdén, los negocios del «Frankistán».

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

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

falta de voluntad de potencia en la técnica, es el que determinó aquí la índole del armamento y, por consiguiente, hizo posible la catástrofe.

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

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

Se hizo imposible para siempre un conocimiento cierto del mundo mejicano, aun en los más generales rasgos de su historia. Sucesos del tamaño de las Cruzadas y de la Reforma han caído en el olvido, sin dejar rastro. Hasta estos últimos años, la investigación no ha logrado definir sino las grandes líneas de la evolución posterior. Basada en esos datos, la morfología comparativa puede ampliar y ahondar el cuadro, trayendo a relación la historia de las demás culturas^[15]. Según ello las épocas de esta cultura caen unos doscientos años después de la arábica y unos setecientos antes de la occidental. Sin duda existió una precultura que, como en Egipto y China, desarrolló la escritura y el calendario; pero es para nosotros enteramente desconocida. La cronología comenzaba por una fecha inicial, muy anterior al nacimiento de Cristo; pero no puede precisarse su relación con el principio de nuestra era. De todas suertes, esto demuestra que el mejicano tenía un sentido histórico extraordinariamente

desarrollado.

La época primitiva de los Estados maya —«helénicos»— está testimoniada por los pilares en relieve, fechados, de las viejas ciudades de Copan^[16] —al Sur—, Tikal y algo después Chichen Itza —al Norte—, Naranjo, Seibal —entre 160 y 450—. Al final de este periodo, Chichen Itza, con sus edificios, es durante siglos el modelo preferido; hay que citar junto a ella el florecimiento suntuoso de Palenque y Piedras Negras —al Oeste—. Esto correspondería al gótico posterior y al Renacimiento (450 - 600, o en la cultura occidental 1250-1400 (?). En el período posterior —nuestro barroco— aparece Champutun como centro de la formación del estilo. Ahora comienza la evolución en los pueblos —«italianos»— de Nahua, sobre la altiplanicie de Anahuac. Estos pueblos fueron puramente receptivos en lo que al arte y al espíritu se refiere; pero muy superiores a los maya en instinto político —hacia 600-960, que en la cultura antigua es 750-400 y en la occidental 1400-1750(?)—. Principia entonces el «helenismo» de los maya. Hacia 960 es fundada Uxmal, que pronto llega a ser una urbe mundial de primer orden, como Alejandría y Bagdad, fundadas también en los umbrales de la civilización. Hallamos además una serie de brillantes ciudades como Labna, Mayapan, Chacmultun y de nuevo Chichen Itza. Estas ciudades señalan a cúspide de una grandiosa arquitectura, que no crea un estilo nuevo, pero que emplea los viejos motivos con un gusto selecto y en poderosas masas. La política se halla dominada por la famosa Liga de Mayapan (960-1195), que comprendía tres Estados directores y que mantuvo su posición algo artificial y violentamente al parecer, a pesar de grandes guerras y repetidas revoluciones —en la cultura antigua 350-150, en la occidental 1800-2000—.

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

No es posible predecir el curso que hubieran seguido las cosas en el siglo siguiente, cuando llegó el final.

La cultura occidental se encontraba entonces aproximadamente en el mismo período que los Maya habían ya franqueado en el año 700. Hasta la época de Federico el Grande no se hubiera podido comprender en Europa la política de la Liga de Mayapan. La organización de los aztecas en 1500 es, para nosotros todavía un futuro remoto. Pero, en cambio, ya entonces distinguía el hombre fáustico de cualquier otro tipo cultural por su insaciable afán de lejanía que, en última instancia, es el que ocasiona la destrucción de la cultura mejicana y peruana. Ese afán sin ejemplo en la historia, se manifiesta en todas las esferas. Sin duda, el estilo jónico era imitado en Cartago y Persépolis, el gusto helénico encontró admiradores en el arte indio de Gándara, y las futuras investigaciones aquilatarán hasta qué punto la China ha influido sobre la edificación de madera que se empleaba en el norte germánico. Sin duda, también el estilo de la mezquita dominó en toda la comarca que va de la India superior hasta la Rusia del Norte, el África occidental y España. Pero todo esto es nada en comparación con la fuerza expansiva del alma occidental. Es claro que la historia misma del estilo se desarrolla y perfecciona en el suelo de la madre patria; pero sus resultados caminan por doquiera, sin conocer límites ningunos. En el suelo mismo donde estuvo Tenochtitlán levantaron los españoles una catedral de estilo barroco, con obras maestras de la pintura y la plástica españolas. Los portugueses trabajaron en la India; los arquitectos italianos y franceses del barroco posterior llegaron al corazón de Rusia y de Polonia. El rococó inglés y, sobre todo, el estilo imperio, tuvo una florecencia grande en las ciudades de los plantadores norteamericanos, cuyos muebles y cuyas decoraciones, preciosísimas, son en Alemania hartamente poco conocidas.

El clasicismo dio frutos en el Canadá y en el Cabo. Desde entonces, ya no conoce límites la expansión occidental. En cualquier aspecto, la relación entre esta joven civilización y las antiguas civilizaciones existentes aún consiste en verter sobre ellas por una espesa capa de formas vitales europeo americanas, bajo la cual las formas viejas y propias van poco a poco desapareciendo.

11

Esta imagen del mundo humano está destinada a deshacer el esquema: Edad antigua, Edad media, Edad moderna, esquema que todavía perdura en los mejores espíritus. Y ante ella resulta posible dar una contestación nueva —y a mi parecer definitiva— a la vieja pregunta: ¿Qué es historia?

Ranke —en el prólogo a su *Historia Universal*— dice: «La historia comienza allí donde los monumentos comienzan a ser inteligibles, allí donde se nos ofrecen datos escritos dignos de confianza». He aquí una respuesta de coleccionador y ordenador de

datos. Se advierte claramente que Ranke confunde lo que ha sucedido en general con lo que ha sucedido dentro del campo visual de la investigación histórica de su tiempo. Mardonio fue vencido en Platea. ¿Acaso deja de ser historia este hecho, si dos mil años más tarde resulta desconocido para un sabio? ¿Es que la vida no es un hecho más que cuando los libros hablan de ella?

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

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

Finalmente, para una civilización cuyo teatro es ya la tierra entera, todo acaba por ser histórico. El esquema de la Antigüedad, la Edad media y la Edad moderna, tal como el siglo XIX lo ha comprendido, contenía tan sólo una selección de relaciones *palpables*. Pero la acción que ya hoy empiezan a ejercer sobre nosotros las historias primitivas de China y de Méjico, es una acción de índole más sutil y espiritual. En

esas historias hallamos experiencias de las últimas necesidades que residen en toda vida. El espectáculo de otros ciclos vitales nos adoctrina sobre nosotros mismos, nos enseña lo que somos, lo que tenemos que ser, lo que hemos de ser. Tal es la gran escuela de nuestro futuro. Nosotros, que aún poseemos historia y hacemos historia, comprendemos lo que es la historia, cuando llegamos a los extremos límites de la humanidad histórica.

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

La creciente familiaridad con el fuego, con las herramientas de piedra, con los metales y con las leyes mecánicas de la acción de las armas, caracteriza solamente la evolución del tipo y de las posibilidades inclusas en él. En el marco de esta clase de historia resulta indiferente el propósito que tuvieran las dos tribus al venir a las manos. La edad de piedra y el barroco son dos estadios que señalan: la primera, un período de desarrollo en la existencia de una especie, y el segundo, un período de desarrollo en la existencia de una cultura. La especie y la cultura son, empero, dos organismos que pertenecen a esferas completamente distintas. Formulo aquí mi protesta contra dos opiniones que continuamente han menoscabado el pensar histórico: contra la opinión de que hay un fin de la humanidad en conjunto y contra la negación de todos los fines en general.

La vida tiene un fin, que es el cumplimiento de lo que quedó establecido en el acto de la generación. Pero el individuo humano pertenece por su nacimiento o bien a una de las grandes culturas o solamente al tipo humano general. No hay para el hombre una tercera unidad vital. Por eso el sino del hombre encaja o en la historia zoológica o en la «historia universal». El «hombre histórico» —tal como yo lo entiendo y como lo han entendido siempre los grandes historiadores— es el hombre que pertenece a una cultura en trance de realización y cumplimiento. El que vive antes, después o fuera de una cultura es hombre *inhistórico*^[18]. Y entonces los destinos del pueblo a que pertenece son tan indiferentes como los destinos de la tierra

cuando no la consideramos en el cuadro de la geología, sino de la astronomía.

De aquí se sigue un hecho decisivo, que por primera vez ahora queda manifiesto: el hombre no sólo es inhistórico en los tiempos que anteceden a una cultura, sino que *se torna también inhistórico* tan pronto como una civilización, llegada a su plena y definitiva forma, pone fin y remate a la evolución viva de una cultura, agotando las últimas posibilidades de una existencia significativa. La civilización egipcia, desde Sethi 1 (1300) y las civilizaciones china, india y árabe actuales nos ofrecen de nuevo el espectáculo de las fluctuaciones zoológicas en la edad primitiva, aunque se encubran bajo las formas perespiritualizadas de la religión, de la filosofía y, sobre todo, de la política. Que en Babilonia acampan las salvajes hordas de soldados cosenos o se establecen los refinados persas; que unos u otros permanecen allí más o menos tiempo y asientan su dominio con mayor o menor éxito, nada de esto tiene importancia desde el punto de vista de Babilonia. Sin duda estos acontecimientos no son indiferentes por lo que se refiere a la bienandanza de la población; pero ninguno de ellos altera en lo más mínimo el hecho de que el alma de ese mundo babilónico estaba ya extinguida. Por lo tanto, los acontecimientos carecían de todo sentido profundo. Una nueva dinastía, nacional o extranjera, en Egipto; una revolución o una conquista en China, un nuevo pueblo germánico en el imperio romano —estos son hechos que pertenecen a la historia del paisaje, como, v. gr., un cambio en la fauna o el desfile de una bandada de pájaros—. Pero en la verdadera historia de la humanidad superior hay siempre algo que constituye la base de todo problema animal de fuerza, y ese algo —aunque los actores o comparsas de la historia no tengan la más mínima conciencia del simbolismo de sus actos, de sus fines y destinos— es siempre la realización de cierto elemento anímico, la traducción de una idea en forma histórica viviente. Y esto vale también para las luchas entre dos grandes tendencias estilísticas del arte —gótico y Renacimiento—, entre filosofías —estoicos y epicúreos—, entre ideales políticos —la oligarquía y la tiranía—, entre formas económicas —capitalismo y socialismo.

Ya no se trata de esto. Lo que resta es tan sólo la lucha por la mera potencia, por el provecho animal en sí. Y si en los periodos anteriores la potencia aparentemente menos ideal sirve todavía en alguna manera a la idea, en cambio en las civilizaciones postrimeras hasta la más persuasiva apariencia de idea es una máscara que encubre puras cuestiones zoológicas de fuerza.

La filosofía india anterior a Buda se diferencia de la posterior en que aquélla es el gran movimiento hacia un fin del pensamiento indio, fin planteado en el alma india y propuesto por el alma india; mientras que ésta es la continua remoción de un contenido intelectual que no por eso cambia en lo más mínimo. Las soluciones están ya dadas y sólo varía el gusto del aderezo. Otro tanto puede decirse de la pintura china anterior y posterior a la dinastía Han —conozcámosla o no— y de la arquitectura egipcia anterior y posterior al comienzo del Imperio nuevo. Y lo mismo sucede con la técnica. Los inventos occidentales, la máquina de vapor, la electricidad,

son recibidos hoy por los chinos del mismo modo —y con igual veneración religiosa— que hace cuatro mil años el bronce y el arado y mucho antes aún el fuego. Y unos y otros se distinguen perfectamente de los inventos que descubrieron los chinos mismos en la época Chu, inventos que hicieron época para su historia interna^[19]. Antes y después de la cultura, los siglos ya no desempeñan, ni mucho menos, el papel que durante la cultura desempeñan los decenios y, muchas veces, incluso los años; *porque las edades de la biología recobran poco a poco su validez*. Así adquieren esos estados posteriores —tan evidentes para los que en ellos viven— ese carácter de duración solemne, que los hombres verdaderamente cultos perciben con asombro, al compararlos con el ritmo rápido de su propia evolución. Herodoto en Egipto y los europeos occidentales en China, desde Marco Polo, percibieron con extrañeza esa duración y lentitud, que no es sino la falta de historia.

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

Compárese la muerte de Tiberio Graco con la de Nerón, cuando llegó a Roma la noticia del levantamiento de Galba, o la victoria de Sylla sobre los Marianos, con la de Séptimo Severo sobre Pescennio Niger. Si en los casos de Nerón y de Severo hubiese sucedido lo contrario de lo que sucedió, ¿hubiera variado en algo el curso de la época imperial? Van demasiado lejos Mommsen y Eduardo Meyer^[20] cuando

establecen una diferencia cuidadosa entre la «monarquía» de César y el «principado» de Pompeyo o Augusto. Estas son ya para nosotros fórmulas de Derecho político que carecen de todo contenido; hace cincuenta años hubieran significado aún la oposición entre dos ideas. Cuando en el año 68 Vindex y Galba quisieron restaurar «la República», manejaron un concepto en una época en que ya no existían conceptos de verdadero y auténtico simbolismo. Lo único que entonces importaba era saber en qué manos vendría a parar el poder. Las luchas por la obtención del título de César fueron cada vez más tomando el aspecto de peleas entre tribus negras; y hubieran podido proseguir durante siglos y siglos, en formas cada día más primitivas y, por tanto, más «eternas».

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

LAS RELACIONES ENTRE LAS CULTURAS

12

Las culturas son lo primero; luego vienen las relaciones. El pensamiento histórico moderno juzga, empero, lo contrario. Y por eso, cuanto más desconoce los verdaderos ciclos vitales de que se compone la aparente unidad del suceder universal, tanto más celo pone en inquirir la vida escudriñando la red de las relaciones. Pero por lo mismo que busca en primer término las relaciones, resulta que no alcanza a comprenderlas. ¡Cuánta riqueza atesora la psicología de esas atracciones, repulsiones, preferencias, transformaciones, seducciones, injerencias y entregas, que tienen lugar no sólo entre culturas que se tocan, se admiran o se combaten, sino también a veces entre una cultura viva y el mundo de formas de una cultura muerta, cuyos restos permanecen aún visibles en el paisaje! Y, en cambio, ¡qué estrechez, qué pobreza revelan las representaciones encerradas por los historiadores en las palabras influencia, prosecución, actuación!

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

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

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

Se empieza por designar con un nombre un *sistema de formas expresivas*. Así queda destacado un complejo de relaciones. En seguida se piensa bajo ese nombre un ente y bajo la relación una acción. El que habla hoy de la filosofía griega, del budismo, de la escolástica, entiende por tal una cosa viva, una unidad de fuerza que crece, se hace poderosa, toma posesión del hombre, se impone a la conciencia y hasta a la existencia del hombre y le obliga al fin a seguir actuando en la dirección vital de su propio ser. Esta es una mitología perfecta. Y lo característico es que sólo los hombres del Occidente —cuyo mito conoce otros demonios de la misma especie, como «la» electricidad, «la» energía de posición— viven en esa imagen y con esa imagen.

En realidad, esos sistemas existen sólo en la *conciencia del hombre despierto*; y viven en ella como modos de la actividad. La religión, la ciencia, el arte, son *actividades de la conciencia vigilante*, sobre la base de una existencia. Creer, meditar, producir, toda actividad visible exigida por esas otras invisibles: el sacrificio, la oración, el experimento físico, la labor de escultura, la condensación de una experiencia en palabras comunicables, son actividades de la conciencia despierta, y nada más. Los otros hombres ven en ellas lo visible y oyen sólo las palabras. Al ver y al oír, los hombres viven en sí mismos algo cuya relación con lo vivido por el creador no pueden explicarse. Vemos una forma, pero no sabemos qué sea lo que en el alma del otro la ha producido. Podemos tan sólo tener una creencia acerca de ello, y formamos tal creencia proyectando nuestra alma en la cosa. Por muy claras que sean las palabras con que una religión se anuncia, siempre son palabras, y el que las oye les inyecta su propio sentir. Por muy expresivo que sea un artista en sus sonidos y sus colores, el espectador se oye y se ve a sí mismo en ellos. Y si no, es que la obra, para él, carece de significación. La facultad —rarísima y muy moderna— de algunos hombres dotados de extremada sensibilidad histórica, que pueden «sumirse en el otro», está fuera de cuestión aquí. Un germano, convertido por Bonifacio, no se identifica con el espíritu del misionero. Aquel estremecimiento primaveral que cundió entonces por el mundo Joven del Norte no significaba otra cosa sino que cada cual encontró de pronto en la conversión el idioma adecuado de su propia religiosidad. Los ojos del niño centellean cuando alguien dice el nombre del objeto que el niño tiene en las manos. Lo mismo sucedió aquí.

No transmigran, pues, las unidades microcósmicas, sino que las unidades cósmicas las eligen y se las apropian. Si fuera de otro modo, si esos sistemas fueran verdaderos entes capaces de ejercer una actividad —pues el «influjo» es una actividad orgánica—, el cuadro de la historia sería perfectamente distinto. Convendría considerar atentamente que todo hombre vivo y toda cultura viva están continuamente rodeados de innumerables influencias posibles. Muy pocas de ellas

son *aceptadas* como tales influencias; la mayor parte se quedan en mera potencia. Ahora bien: ¿quién verifica la selección? ¿Las obras o los hombres?

El historiador, afanoso de series mecánicas, no cuenta más que los influjos efectivos. Falta empero la otra cuenta. A la psicología de las influencias positivas debiera corresponder la de las «negativas». Este sería precisamente un problema fecundísimo que decidiría toda la cuestión. Pero nadie se ha atrevido aún a plantearlo. Y si lo soslayamos, entonces resulta la imagen radicalmente falsa de un acontecer progresivo de la historia universal, en que nada se pierde. Dos culturas pueden tocarse de hombre a hombre, o el hombre de una cultura contemplar el mundo de formas muertas de otra, en sus rectos comunicables. En todo caso, el activo es el hombre solo. El acto ya producido del uno no puede ser vivificado por el otro, sino infundiéndole éste su propia existencia. De esta suerte conviértese en su propiedad interior, en su obra, en una parte de sí mismo. «El budismo» no se traslado de India a China, sino que, del tesoro de representaciones acumulado por los budistas indios, una parte fue recogida por los chinos de cierta orientación sentimental, y luego transformada en una *nueva especie* de expresión religiosa, que sólo para los budistas chinos significaba algo. No se trata nunca del sentido que primariamente tuviera tal o cual forma; se trata de la forma misma, en que la sensibilidad activa y la inteligencia del contemplador descubren la posibilidad de verter una *creación* propia. Las significaciones no pueden emigrar. Nada mitiga la profunda soledad que separa la existencia de dos hombres de diferente tipo. Es posible que los indios y los chinos se sintiesen entonces budistas en común; no por eso sus almas se hallaban más próximas. Con las mismas palabras, con idénticos usos, con iguales signos, dos almas diferentes seguían sus propios caminos.

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

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

Porque de antemano estaba ya decidido lo que se quería expresar. Por lo tanto, en el surtido de formas muertas que se ofrecían a la vista percibíase realmente solo aquello —poco— que se deseaba; y se percibía tal y como se deseaba, esto es, en la dirección del propio fin y no en el sentido de su creador, sentido que ningún arte vivo se ha preocupado nunca de desentrañar. Cuando se persigue la «influencia» de la plástica egipcia sobre la griega, rasgo por rasgo, se advierte pronto que no existe en realidad tal influencia, sino que la voluntad griega de forma tomó de aquellas viejas artes algunos caracteres que, de no haberlos encontrado allí, hubiera descubierto ella misma de una manera o de otra. Alrededor del territorio «antiguo» habían trabajado los egipcios, los cretenses, los babilónicos, los asirios, los hetitas, los persas, los fenicios; y en Grecia sus obras eran conocidas en gran número: edificios, ornamentos, artes, cultos, formas políticas, escrituras, ciencias. ¿Qué tomó de todo esto el alma antigua como medio para su propia expresión? Repito: las únicas relaciones percibidas por el historiador son las que en efecto fueron aceptadas. Pero ¿y las que *no lo* fueron? ¿Por qué los antiguos no admitieron, por ejemplo, las pirámides egipcias, los pílonos, los obeliscos, los jeroglíficos y la escritura cuneiforme? Piénsese en la cantidad de cosas que el arte gótico, el pensamiento gótico *no tomó* en Bizancio, en el Oriente moro, en España, en Sicilia.

Nunca se valorará demasiado alta la sabiduría inconsciente de la selección y de la decidida transformación. Toda relación admitida constituye no sólo una excepción, sino también un error de interpretación; y en ninguna parte acaso se revela más claramente el vigor interno de una existencia que en ese *arte de las equivocaciones metódicas*. Cuanto más alto se encomian los principios de un pensar ajeno, más radicalmente se altera de seguro su sentido. ¡Sígase la historia de los elogios a Platón en Occidente, desde Bernardo de Chartres y Marsilio Ficino hasta Goethe y Schelling! Una religión ajena que es aceptada humildemente ha adoptado de seguro a la perfección la forma del alma nueva que tan bien la acoge. Debería escribirse la historia de los «tres Aristóteles»; el griego, el árabe y el gótico, que no tienen ni un concepto, ni un pensamiento común. O la historia de la transformación del

cristianismo mágico en cristianismo fáustico. Hemos oído, hemos aprendido que esta religión se ha propagado inmutable en su esencia desde la Iglesia antigua y ha echado sus raíces en el mundo occidental. En realidad, el hombre mágico extrajo de las profundidades de su alma dualista un idioma en que expresó su conciencia religiosa. A ese idioma religioso hemos dado el nombre de «el» cristianismo. La parte comunicable de esa experiencia íntima, las palabras, las fórmulas, los usos, fueron aceptados por el hombre de la civilización antigua posterior como un medio para dar salida a sus necesidades religiosas.

De hombre a hombre, llegó este idioma de formas hasta los germanos de la precultura occidental, conservándose inalterado en su vocabulario, pero transformándose continuamente en las significaciones. Nunca se hubiera atrevido nadie a *perfeccionar* la significación primaria de las palabras santas. Pero nadie conocía esa primaria significación. Quien lo dude, considere «la» idea de la gracia, que en San Agustín se refiere en sentido dualista, a una substancia residente en el hombre, mientras que en Calvino se refiere, en sentido dinámico, a la voluntad humana. O también la representación mágica del «*consensus*»^[21], casi ininteligible, que presupone en cada hombre un *pneuma* como emanación del *pneuma* divino, y, por consiguiente, encuentra la verdad divina inmediata en la opinión coincidente de los llamados. Sobre esa certidumbre se funda la dignidad de los acuerdos en los concilios cristianos primitivos, como igualmente el método científico todavía predominante en el mundo del Islam. El hombre occidental, no comprendiendo esa idea, consideró los concilios de la época gótica posterior como una especie de parlamento, destinado a refrenar la libertad espiritual de movimientos de que gozaba el papado. Así era entendida la idea conciliar todavía en el siglo xv —recuérdese Constancia, Basilea, Savonarola y Lutero—, y hubo al fin de desaparecer como frívola y absurda ante la concepción de la infalibilidad pontificia. Lo mismo sucede con el pensamiento de la resurrección de la carne, tan extendido en la cultura árabe primitiva; este pensamiento presupone igualmente la representación del *pneuma* divino y del *pneuma* humano. El hombre antiguo pensaba que el alma como forma y sentido del cuerpo, nace con éste, en alguna manera. La filosofía griega apenas habla de esto. Tal silencio puede obedecer a dos motivos: o no se conoce dicho pensamiento, o aparece tan evidente que no se presenta ante la conciencia en forma de problema. Esto último es lo que sucede aquí. Pero, para el hombre árabe, es igualmente evidente que su *pneuma*, emanación de la divinidad, elige domicilio en su cuerpo. De donde se infiere que algo deberá existir cuando, en el día del Juicio, el espíritu humano tenga que resucitar; y esta es la resurrección *ἐκ νεκρῶν*, de los cadáveres. Mas esta concepción es ininteligible, en su profundidad, para el sentimiento cósmico de los occidentales. Nunca se puso en duda el tenor literal de la doctrina sagrada; pero inconscientemente los católicos de alto vuelo intelectual, y notoriamente Lutero, inyectaron en ella otro sentido que se caracteriza hoy con la palabra inmortalidad, es decir, perduración del alma, como puro centro de fuerza,

para toda la infinitud. Si San Pablo o San Agustín pudieran conocer y comprender nuestras representaciones del Cristianismo, rechazarían todos los libros, todos los dogmas, todos los conceptos, por totalmente erróneos y heréticos.

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

13

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

La persona es, pues, un concepto típico de la antigüedad, un concepto que sólo en la cultura antigua tiene sentido y validez. La persona singular es un cuerpo (σωμα) que pertenece al contenido de la Polis. El derecho de la Polis se refiere a él sólo. Ese derecho se convierte, hacia abajo, en el derecho de las cosas —el límite está formado por la relación jurídica del esclavo, que es cuerpo, pero no persona—, y hacia arriba, en el derecho de los dioses —el límite está formado por el héroe que, habiéndose tornado de hombre en deidad, posee la pretensión de derecho a un culto, como en las ciudades griegas Lisandro y Alejandro y más tarde en Roma los emperadores ascendidos a *divi*. El pensamiento jurídico de los antiguos, desarrollándose en esa dirección con creciente rigor, explica algunos conceptos, como la *capitis diminutio media*, que le resultan muy extraños al hombre occidental. En efecto, nosotros podemos imaginar que una persona, en nuestro sentido, sea privada de algunos o de todos los derechos; pero el hombre antiguo, cuando sufre aquella pena, *cesa de ser persona*, aunque sigue viviendo la vida del cuerpo. Por oposición a este concepto de la persona, es como hay que concebir el concepto antiguo de la cosa, *res*, el objeto de la persona.

La religión antigua es en todo y por todo una religión de Estado. Por eso en la producción del derecho no hay diferencia alguna: el derecho de las cosas y el derecho divino son por igual creaciones de los ciudadanos. Las cosas y los dioses se hallan en una relación jurídica exactamente regulada con las personas. Ahora bien, para el derecho antiguo tiene importancia decisiva el comprender que el derecho es producido por la experiencia pública inmediata, no por la experiencia profesional del Juez, sino por la experiencia general práctica del varón, que en la vida politicoeconómica ocupaba una posición preeminente. El que en Roma ingresaba en

la carrera pública llegaba a ser, por necesidad, jurista, general de ejército, jefe administrativo, empleado de hacienda. Definía el derecho como pretor, después de haberse asimilado una dilatada experiencia en otras esferas. La antigüedad desconoce por completo el juez profesional, educado especialmente, instruido directamente para esta única actividad. Este profesionalismo es el que ha determinado el espíritu de toda la posterior ciencia del derecho. Pero los romanos no eran ni sistemáticos, ni historiadores, ni teóricos del derecho, sino exclusivamente prácticos, unos excelentes prácticos. Su jurisprudencia es una *ciencia empírica de casos particulares*, una técnica perespiritualizada, no un edificio de abstracciones^[23].

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

Los extranjeros, los esclavos, el mundo entero allende la ciudad no era tenido en cuenta; en cambio, el código sajón siente ya hondamente la idea de que, en puridad, no hay más que un derecho. Hasta la época posterior del Imperio se mantuvo en Roma la rigurosa distinción entre el *ius civile* para los ciudadanos y el *ius gentium* —que es algo enteramente distinto de nuestro derecho de gentes— para «los demás», para los que vivían en la esfera de los dominios romanos como objetos de la declaración del derecho. Roma consiguió, como ciudad particular, el imperio del orbe antiguo —en otra evolución de las cosas, ese imperio hubiera podido recaer igualmente en Alejandría—; por esta razón el derecho romano obtuvo la preeminencia. Pero tal preeminencia débela el derecho romano no a su interior superioridad, sino en primer término a los éxitos políticos, y luego a la posesión incontestada de una experiencia práctica de gran estilo. La formación de un derecho antiguo general de estilo helénico —si es lícito dar este nombre a cierta afinidad espiritual entre *muchos derechos particulares*— sucede en una época en que Roma era aún una potencia política de tercer orden. Y cuando el derecho romano comenzó a adoptar formas grandiosas, ya el espíritu romano había sojuzgado al helenismo. Llegado el momento en que fue posible constituir el derecho de la antigüedad posterior, el helenismo traspasó a Roma esta tarea, porque la muchedumbre de las pequeñas Ciudades-Estados sentía muy bien que ya ninguna tenía fuerza verdadera, y Roma, en cambio, era la única cuya actividad toda consistía en último término en el ejercicio de la prepotencia. Por eso no se ha constituido una ciencia del derecho en lengua griega. Cuando la antigüedad alcanzó en su desarrollo la madurez necesaria para esa ciencia, la última de todas, ya no había en el orbe antiguo más que una

ciudad capaz de imponer su derecho.

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

14

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

El pretor romano, al comenzar su año de magistratura, publica un edicto en donde comunica las normas de derecho a que piensa ajustarse. Pero su sucesor no está en modo alguno obligado por ellas. Y aun esta limitación a un año del derecho vigente no corresponde a su duración efectiva. El pretor, en cada caso particular, entrega a los jurados la fórmula concreta de la norma jurídica —expresamente desde la *lex Aebutia*— según la cual esta sentencia y sólo ésta ha de ser pronunciada. Así crea un derecho sin duración, un «derecho presente», en el sentido estricto de la palabra^[25].

En el derecho inglés existe un rasgo, al parecer semejante, pero de sentido harto diferente y, por lo mismo, muy propio para patentizar el profundo abismo que separa el derecho antiguo del derecho occidental. Se trata de un rasgo genial, netamente germánico: la facultad que tiene el juez de crear el derecho. El juez debe aplicar un derecho que, idealmente, posee una validez eterna. Por medio de sus «rules» o preceptos de ejecución (que no tienen nada de común con la citada fórmula escrita del pretor), puede el juez inglés regular a su arbitrio la aplicación de las leyes vigentes en el procedimiento, en cuya ordenación se manifiesta el fin propio de tales leyes. Pero si llega a la conclusión de que en algún caso particular hay materias de hecho para las cuales el derecho vigente no tiene solución, puede *llenar ese vacío inmediatamente*, esto es, crear un derecho nuevo en mitad del proceso. Este nuevo derecho adquiere para en adelante consistencia permanente —suponiendo que sea aprobado en forma por la corporación de los jueces—.

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

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

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

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

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

15

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

guerras médicas.

Una segunda capa, que corresponde al Código de Justiniano y a la recepción en Alemania del derecho romano, va unida a los nombres de Solón (600), de Pittacos (550) y otros. Trátase ya de derechos plenamente formados, con espíritu ciudadano. Llevaban los nombres de *politeia*, *nomos*, frente a las viejas denominaciones de *thesmoi* o *rhetai*^[28]. Así, pues, en realidad, no conocemos más que la historia del derecho antiguo posterior. ¿A qué obedecen estas repentinas codificaciones? Una mirada lanzada sobre esos nombres nos enseña que en tales procesos no se trata, en último término, de un derecho que precisa establecer como resultado de experiencias puras, sino de *decidir cuestiones políticas de fuerza*.

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

Otras, como la legislación oligárquica de Dracon y los decenviros^[29], presuponen una *politeia* que el derecho privado tiende a robustecer. Pero los historiadores occidentales, habituados al derecho perdurable, han menoscabado esa relación. El hombre antiguo sabía muy bien lo que en todo esto había. La creación de los decenviros fue en Roma el último derecho imbuido de puro espíritu patricio. Tácito lo califica de fin del derecho justo —*finis aequi juris*, Ann. III, 27—. Pues así como, después de la caída de los decenviros, aparecen con claro simbolismo los diez tribunos, así también contra el *ius* de las XII tablas y la constitución que éste supone, dirígese la labor lenta, subterránea, de la *lex rogata*, del derecho popular, que con tenacidad romana tiende a realizar lo que Solón había realizado en un solo acto, aboliendo la obra de Dracon: la *πολιτεία πατριος*, el ideal jurídico de la oligarquía ateniense. En Atenas, desde este momento los nombres de Dracon y Solón fueron los gritos de guerra típicos en la larga lucha entre la oligarquía y el demos. En Roma,

fueron las instituciones del Senado y del Tribunado. La constitución espartana —«Licurgo»— no sólo representó, sino que conservó el ideal de Dracon y de las XII tablas. Los dos reyes —si comparamos con Esparta las instituciones romanas, bastante afines— pasan poco a poco de la posición que ocupaban los tiranos tarquinos a la que ocupan los tribunos del tipo de los Gracos: el derrumbamiento de los últimos Tarquinos o la implantación de los decemviro —que de un modo o de otro fue un golpe de Estado contra el tribunado y sus tendencias— corresponde poco más o menos a la caída de Cleómenes (488) y Pausanias (470) y la revolución de Agis III y Cleómenes III —hacia 240— corresponde a la actividad de C. Flaminio, iniciada algunos años después; pero los reyes espartanos no consiguieron nunca un éxito definitivo sobre los eforos, que corresponden, en Esparta, al partido senatorial en Roma.

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

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

El edictum perpetuum constituye el final de la creación del derecho antiguo. Entre los preceptos jurídicos publicados anualmente por los pretores, hacía ya tiempo que se había formado un núcleo permanente. Por iniciativa de Adriano —hacia 130— fueron esos preceptos reducidos a una forma definitiva y el edicto perpetuo prohibió que se introdujeran ulteriores modificaciones en ellos. El pretor seguía, como antes, obligado a publicar el «derecho de su año», porque el derecho regía no como ley del Imperio, sino por la facultad pretoriana. Pero el pretor tenía que ceñirse al texto fijado^[31]. Esta es la famosa petrificación del «derecho pretorio», símbolo auténtico de una civilización de las postrimerías^[32].

Con el helenismo, la ciencia antigua del derecho comienza a concebir sistemáticamente el derecho aplicado en la práctica. Como el pensar jurídico

presupone la substancia de las relaciones políticas y económicas —no de otro modo que el pensar matemático supone conocimientos físicos y técnicos^[33]— fue Roma muy pronto la *ciudad de la jurisprudencia antigua*.

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

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

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

El derecho antiguo es un derecho de los cuerpos. En el contenido del mundo distingue el derecho antiguo entre las personas corpóreas y las cosas corpóreas, y cual matemática euclidiana de la vida pública, determina las relaciones entre ellas. El pensar jurídico se revela próximo pariente del pensar matemático. Ambos métodos aspiran a discernir, en los casos ópticos dados, el elemento sensible-accidental, para definir el elemento intelectual, el principio, la forma *pura* del objeto, el tipo *puro* de la situación, la relación *pura* de causa y efecto. La vida antigua aparece, ante la conciencia crítica de los antiguos colmada de rasgos euclidianos. Nace, pues, en la mente de los pensadores antiguos una imagen compuesta de cuerpos, de relaciones de posición entre los cuerpos y de mutuas y recíprocas actuaciones por choque y contrachoque, como en los átomos de Demócrito. La ciencia antigua del derecho es una *estática jurídica*^[36].

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

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

El paisaje nuevo comprende la Siria y la Mesopotamia septentrional, con la Arabia del Sur y Bizancio. Aquí por doquiera se revela el advenimiento paulatino de un nuevo derecho, derecho consuetudinario oral o escrito, derecho de estilo juvenil, como el que nos da a conocer el Código sajón. Y resulta este caso extraordinario: el *derecha particular de las ciudades-Estados*, tal como se desarrollaba con natural evidencia en el solar de la Antigüedad, se ha convertido silenciosamente *en el derecho de las comuniones religiosas*. He aquí un rasgo típico de la cultura mágica. *Un pneuma*, un mismo espíritu, *una* sapiencia e inteligencia idéntica de la verdad única, reúne a los fieles de la misma religión en unidad de voluntad y de acción, haciendo de ellos *una persona jurídica*. Una persona jurídica es, pues, un ser colectivo que, como conjunto total, tiene propósitos, toma resoluciones y acepta responsabilidades. Si consideramos el cristianismo, puede decirse que este concepto es ya válido y aplicable a la comunidad primitiva de Jerusalén^[37] y se extiende hasta la trinidad de las personas divinas^[38].

Ya el derecho antiguo posterior, el derecho de los decretos imperiales antes de Constantino (*constituciones, placita*), aunque conservando estrictamente la forma romana del derecho urbano, *vale en realidad para los fieles de la «Iglesia sincretística»*^[39], para esa masa de cultos, penetrados todos de idéntica religiosidad. En la Roma de entonces una gran parte de la población sentía seguramente el derecho aún como derecho de una ciudad-Estado. Pero cada paso dado hacia Oriente iba borrando más y más ese sentimiento. La reunión de los fieles en comunidad jurídica adquirió plena forma por el culto del emperador, que era enteramente un derecho divino. Con relación a este culto, puede decirse que los judíos y los cristianos —la iglesia persa apareció en el solar «antiguo» en la forma «antigua» del culto a Mithra y, por lo tanto, dentro del marco del sincretismo— viven en un territorio jurídico extranjero, como infieles. Cuando el arameo Caracalla en 212 dio el derecho de ciudadanía por la *constitutio Antonina*^[40] a todos los habitantes del Imperio, salvo a los *dediticii*, fue netamente antigua la forma de este acto y sin duda hubo muchos hombres que así lo comprendieron. La ciudad de Roma se «incorporaba» literalmente los ciudadanos de todas las demás. Pero el emperador lo entendía de otro modo. Pensaba haber transformado a todos los habitantes en súbditos del «dominador de los creyentes» del supremo jefe del culto religioso, honrado por todos como *divus*.

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

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

Este concepto *arábigo* de la nación es un hecho nuevo y decisivo. El límite entre la patria y el extranjero separaba en la cultura apolínea dos ciudades. En la cultura mágica separa dos *comunidades religiosas*. Para el romano era el *peregrinus*, *el hostis*, lo mismo que para el cristiano es el pagano y para el judío el «amhaarez». Lo que para los galos o los griegos de la época de César significaba la adquisición de la ciudadanía romana, eso mismo significa *ahora el bautismo cristiano*, que da entrada en la nación directora de la cultura preeminente^[42]. Los persas de la época sassánida —en oposición a los de la época aquemenídica— no reconocen ya en el pueblo persa una unidad de extracción y lengua, sino la unidad de los creyentes en Mazda, que se contraponen a los infieles, aunque éstos sean, como la mayor parte de los nestorianos, de puro origen persa.

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

Así surge un grupo de derechos arábigos primitivos, dividido en religiones, con la misma precisión con que el grupo de los derechos «antiguos» se dividía en ciudades-Estados. En el Imperio sassánida se desenvuelven escuelas jurídicas del derecho zoroástrico. Los judíos, que forman una parte importante de la población, desde Armenia hasta Saba, se crean un derecho en el Talmud y lo concluyen algunos años antes que el *Corpus iuris*. Cada una de estas iglesias tiene un propio derecho, independiente de las fronteras políticas, como todavía sucede hoy en Oriente. Y sólo cuando se plantea un disenso entre fieles de dos religiones distintas interviene el juez perteneciente a la religión dominante en el país. Nadie en el Imperio romano

disputó a los judíos su jurisdicción propia. Pero asimismo los nestorianos y monofisitas comenzaron a constituir su propio derecho poco después de haberse separado de los demás cristianos. Y así fue como, por vía «negativa», es decir, por separación paulatina de los heterodoxos, acabó el derecho romano imperial por ser el derecho de los cristianos que se convirtieron a la fe del emperador. Esto es lo que confiere su sentido típico al Código romano-siriaco conservado en muchos idiomas. Se trata probablemente^[43] de una obra preconstantiniana compuesta en la cancellería del patriarca de Antioquía es un derecho consuetudinario de carácter netamente prearábigo, en forma torpemente «antigua». Y las traducciones demuestran que su difusión fue debida a la oposición contra la iglesia ortodoxa imperial. Este derecho fue sin duda alguna la base del derecho de los monofisitas y dominó hasta el nacimiento del islamismo en una comarca mucho más extensa que la que reconocía la validez del *Corpus iuris*.

Y ahora surge un problema nuevo: ¿qué valor práctico poseía realmente en este mundo de derechos la parte escrita en latín? Con la parcialidad filológica del especialista, los historiadores del derecho han estudiado hasta ahora solamente esa parte, sin advertir siquiera el problema que plantea. Los textos latinos han sido para ellos el derecho en absoluto, el derecho que Roma nos legara. Para ellos se trataba únicamente de estudiar la historia de esos textos, no la historia de su efectiva significación en la vida de los pueblos orientales. Mas lo que aquí sucede es que el derecho civilizadísimo de una cultura decrépita es impuesto a la época primaveral de una cultura joven. Llegó hasta aquí en forma de literatura erudita, a consecuencia de la evolución política, que hubiera sido muy diferente si Alejandro o César hubieran vivido más tiempo o si Antonio hubiese vencido en Actium. La historia del primitivo derecho árabe debe ser considerada desde Ctesifon y no desde Roma. El derecho del remoto Occidente, ¿fue allá en Ctesifon algo más que literatura? ¿Qué participación tuvo en el verdadero pensar jurídico, en la creación y práctica jurídica de las comarcas orientales? Y ¿cuántos elementos romanos —y aun en general «antiguos»— se conservaron en su propio seno?^[44]

La historia de este derecho escrito en latín pertenece desde 160 al Oriente árabe. Y es bien significativo el hecho de que dicha historia corre paralela con la de la literatura judía, cristiana y persa^[45]. Los juristas clásicos (160-220) Papiniano, Ulpiano, Paulo eran arameos; Ulpiano se nombraba, con orgullo, fenicio de Tiro. Proceden, pues, de las mismas poblaciones que los Tannaim, que concluyeron la Mishna poco después de 200, y que la mayor parte de los apologistas cristianos —Tertuliano, 160-223—. Al mismo tiempo los sabios cristianos fijaron el canon y texto del Nuevo Testamento, los judíos el del Antiguo Testamento hebreo —destruyendo todos los demás manuscritos— y los persas el del Avesta. *Esta es la alta escolástica del período árabe primitivo*. Los digestos y comentarios de estos juristas mantienen con la materia jurídica anquilosada de los antiguos la misma relación que la Mishna con la Tora de Moisés y mucho más tarde la Hadith con el Corán. Son «halacha»^[46],

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

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

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

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

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

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

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

Pero, ante una pluralidad de textos, la verdad se obtiene también en el derecho por el *consensus* de los espiritualmente elegidos, por el *idjma*^[50]. Esta teoría ha sido desarrollada consecuentemente por la ciencia islámica. Nosotros buscamos la verdad, cada cual por sí mismo, mediante la reflexión propia. El científico árabe examina y descubre en cada caso la convicción universal de los iniciados, convicción que no puede ser falsa, porque el espíritu de Dios y el espíritu de la comunidad son uno mismo. ¿Consíguese un *consensus*? Pues entonces la verdad queda fijada. «Idjma» es

el sentido de todos los concilios cristianos primitivos, judíos y persas. Pero es también el sentido de la famosa ley de citas de Valentiniano III (426), ley que ha sido objeto del general menosprecio por parte de los investigadores del derecho, porque no supieron entender sus fundamentos espirituales. La ley limita a cinco el número de los grandes juristas, cuyos textos podían citarse; con lo cual crea un Canon, en el sentido del Nuevo y Antiguo Testamento, los cuales igualmente contienen la suma de los textos que pueden ser citados como canónicos. En caso de opiniones diferentes, decide la mayoría de opiniones acordes; y sí las opiniones acordes se equilibran en número, decide Papiniano^[51]. Idéntica concepción sirve de base al método de las interpolaciones que Triboniano aplicó en gran estilo al *Digesto* de Justiniano.

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

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

La obra misma, como las «correspondientes» de Dracon y Solón, aparece en el momento en que se inicia ya la época posterior, y nace con una intención política. En Occidente, donde la ficción de la permanencia del *Imperium romamum* ocasionó las

campañas absurdas de Belisario y de Narsés, habían formado hacia el año 500 los Visigodos, los Burgundos y los Ostrogodos códigos latinos para los «romanos» sometidos. Pensóse en Bizancio que era necesario oponerles un verdadero código romano. En Oriente la nación Judía acababa de terminar su código, el Talmud. En el Imperio bizantino había un enorme número de personas que seguían la nación del emperador y su derecho, el derecho cristiano. Era, pues, necesario componer para ellas el código adecuado.

Porque, a pesar de todo, el *Corpus iuris* de composición precipitada y técnicamente defectuosa, es una creación árabe y, por tanto, *religiosa*. Demuéstranlo la tendencia cristiana de muchas interpolaciones^[52], las constituciones referentes al derecho de la Iglesia —que en el código de Teodosio están todavía al final y aquí se encuentran al principio— y muy insistentemente los prólogos de muchas novelas. Sin embargo, el libro no constituye un comienzo, sino un final. El latín, ya sin valor, desaparece ahora rápidamente de la vida jurídica —las novelas están en su mayoría escritas en griego— y con él la obra tontamente redactada en esa lengua. Pero la historia del derecho sigue el curso que le había señalado el código romano-siriaco, y produce en el siglo VIII obras por el estilo del derecho alemán rural del siglo XVIII, obras como las *Ekloga* del emperador León^[53] y el *Corpus* del arzobispo persa Jesubocht, un gran jurista^[54]. Ya entonces vivía el mejor jurista del Islam, Abu Hanifa.

18

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

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

La vida política de la época primitiva gótica, con sus derechos aldeanos, feudales,

muy sencillos, conduce muy pronto a una evolución separada en tres grandes esferas jurídicas que todavía perduran en igual estricta separación. Carecemos aún de una historia comparada del derecho occidental, de una historia que persiga hasta sus más hondas raíces el sentido de esta evolución.

El más importante de todos, por sus destinos políticos, fue el derecho normando, tomado del derecho franco. Después de la conquista de Inglaterra en 1066 el derecho normando venció al sajón de los indígenas, y desde entonces en Inglaterra «el derecho de los grandes es el derecho del pueblo entero». Este derecho ha ido desenvolviendo sin conmociones su puro espíritu germánico, desde una concepción estrictamente feudal hasta la que hoy rige. Ha llegado a ser el derecho dominante en el Canadá, en la India, en Australia, en África del Sur y en los Estados Unidos. Prescindiendo de esta fuerza, es también el derecho más instructivo de la Europa occidental. A diferencia de los demás derechos, su desenvolvimiento *no* ha sido obra de los maestros teóricos. El estudio del derecho romano en Oxford permanece apartado de la práctica. La alta nobleza lo rechaza en Merton en 1236. Los jueces mismos van desenvolviendo el viejo derecho por medio de sentencias creadoras, y estas decisiones prácticas— *reporta*— son la fuente de donde se alimentan los libros de derecho como el de Bracton (1259). Desde entonces, y hoy todavía, caminan paralelos el derecho estatutario, que se mantiene vivo por los *reports*, y el derecho consuetudinario, que se da a conocer continuamente en la práctica de los Tribunales. No hacen falta actos legislativos singulares de la representación popular.

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

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

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

¿Qué era lo que, bajo ese nombre, pasó a ser propiedad espiritual de un escaso número de individuos de mente gótica? Hacia 1100, en Bolonia, un alemán, Irnerio, había hecho del único manuscrito de las *Pandectas* el objeto de una verdadera escolástica jurídica. Transportó el método lombardo al nuevo texto, «en cuya verdad, como *ratio scripta*, se creía, del mismo modo que se creía en la Biblia y en Aristóteles»^[58]. Pero la inteligencia gótica, adherida al sentido vital del goticismo, estaba bien lejos de vislumbrar siquiera el espíritu de aquellas proposiciones, que encerraban en su seno los principios de una vida civilizada, cosmopolita. La escuela de los glosadores, como toda la escolástica, vivía bajo la influencia del realismo conceptual —según el cual, lo propiamente real, la substancia del mundo, no son las cosas, sino los conceptos universales— y consideraba que el derecho verdadero se encuentra en la aplicación de los conceptos abstractos y no en el uso y la costumbre, como la «mísera y sucia» Lombarda^[59]. Los glosadores sentían por el libro un interés puramente dialéctico^[60] y no pensaban en aplicar su sabiduría a la vida. Hasta después de 1300 no empiezan sus glosas y sumas a herir los derechos lombardos de las ciudades del Renacimiento. Los juristas de la época gótica posterior, sobre todo Bartolo, han fundido el derecho canónico y el derecho germánico en un conjunto definido para la aplicación práctica. Introdujeron pensamientos reales, los pensamientos de una época que comienza a ser posterior, los pensamientos que corresponden próximamente a la legislación de Dracon y a los edictos de los emperadores, desde Diocleciano hasta Teodosio. *La creación de Bartolo* valió en España y en Alemania como «derecho romano». En Francia, por el contrario, la jurisprudencia del barroco, desde Cujacio y Donelo, dejó el texto escolástico por el texto bizantino.

Pero junto a la obra abstracta de Irnerio tuvo lugar en la misma Bolonia un hecho decisivo. Hacia 1140 escribió el monje Graciano su famoso decreto. Creó de esta suerte *la ciencia occidental del derecho espiritual*, reduciendo^[61] el antiguo derecho católico —mágico— de la Iglesia a un sistema, desde el sacramento primario del bautismo, sacramento que pertenece a la época primera de la cultura árabe^[62]. Ahora bien: el cristianismo católico moderno —el cristianismo fáustico— había encontrado ya una forma en la que daba expresión jurídica a su existencia. Partía esta forma del sacramento gótico primario del altar —y su fundamento, que es la ordenación sacerdotal—. En 1234 está ya compuesta en el *Liber extra* la parte esencial del *Corpus iuris canonici*. El Pontificado realizó lo que el Imperio no había conseguido: la creación de un *Corpus iuris germanici* universal para Occidente, formado con todos los ricos elementos de los derechos populares. La materia jurídica del goticismo sacro y profano dio de sí con método germánico un derecho privado completo, con su

derecho penal y su procedimiento. Es el derecho «romano», cuyo espíritu desde Bartolo había penetrado en el estudio de la obra justiniana. Así se revela también en el derecho la gran disensión fáustica que provocó la lucha gigantesca entre el Imperio y el Pontificado. En el mundo árabe era imposible la contradicción entre *ius* y *fas*. En el mundo occidental es inevitable. Ambos son la expresión de una voluntad de predominio sobre el infinito. La voluntad jurídica profana arraiga en la costumbre y extiende su mano sobre las generaciones del futuro. La voluntad jurídica sagrada arraiga en una certidumbre mística y proclama una ley eternamente intemporal^[63]. Esta lucha entre dos adversarios iguales no ha terminado, y aun hoy la presenciamos en el derecho matrimonial, con la oposición del matrimonio civil y el matrimonio canónico.

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

El racionalismo urbano se orienta hacia el derecho natural, como sucedió en la filosofía sofística y estoica. El derecho natural fue fundado por Oldendorp y Bodino y fue destruido por Hegel. En Inglaterra, el mejor jurista, Coke, defendió el derecho germánico, continuado en la práctica, contra el último ensayo que hicieron los Tudores para introducir el derecho de las Pandectas. En el continente, los sistemas científicos se desarrollaron en formas *romanas* hasta los derechos territoriales alemanes y los bosquejos del *ancien régime* que sirvieron de base a Napoleón. Y así resulta que el Comentario de Backstone a las *Laws of England* (1765) es el *único código puramente germánico* en el umbral de la civilización occidental.

19

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

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

En la historia de nuestro derecho constituye el motivo fundamental la lucha entre

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

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

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

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

Así resulta que nuestro derecho privado se funda sobre una sombra, pues tiene su base en *la economía del mundo «antiguo» posterior*. La profunda animosidad con que, al comienzo de la vida económica civilizada en Occidente, se oponen los términos de capitalismo y socialismo, obedece en gran parte a que el pensamiento científico del derecho y, bajo la influencia de éste, el pensamiento de las personas educadas refiere los conceptos esenciales de persona, cosa y propiedad a las

situaciones y divisiones de la vida «antigua». El libro se interpone entre las cosas y las concepciones de las cosas. El hombre educado —es decir, el que se ha educado en los libros— valora hoy las cosas en lo esencial según el módulo «antiguo». El hombre de acción, el que no se ha educado para emitir juicios, se siente incomprendido. Advierte la contradicción entre la vida del tiempo y la concepción jurídica, indaga quién sea el causante de esta contradicción y la atribuye al egoísmo.

Reaparece el problema: ¿Quién crea el derecho occidental y para quién? El pretor romano era propietario rural, oficial, hombre perito en cuestiones de administración y hacienda. Esto le capacitaba para su actividad de juez y al mismo tiempo de productor del derecho. El *praetor peregrinus* desenvolvía el derecho de los extranjeros como un derecho de tráfico económico en una ciudad mundial de las postrimerías; y lo desarrollaba sin plan ni tendencia, sólo por los casos realmente Presentes.

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

Una casta de sabios es por fuerza ajena al mundo. Desprecia la experiencia, que no procede del pensamiento. Y se produce así una lucha inevitable entre la costumbre fluyente de la vida práctica y la «casta de los sabios». Aquel manuscrito de las Pandectas ha sido durante siglos «el mundo» en que vivía el jurista. Incluso en Inglaterra, donde no hay Facultades de Derecho, la corporación de los juristas se apoderó de la educación de sus sucesores, y de esta manera interpuso un valladar entre la evolución de los conceptos jurídicos y la evolución general.

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

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

Porque la labor del siglo XIX —aunque este siglo se precia de creador— es labor meramente preparatoria. *Nos ha libertado del libro justiniano, pero no de sus*

conceptos. Los ideólogos del derecho romano ya no gozan de consideración entre los sabios, pero la ciencia y erudición de estilo rancio siguen en pie. Otra especie de ciencia del derecho es necesaria para libertarnos también del esquema de esos conceptos. La experiencia filológica debe ser substituida por una experiencia social y económica.

Para descubrir el estado de las cosas basta lanzar una mirada sobre el derecho privado y el derecho penal en Alemania. Son sistemas rodeados de una corona de leyes adjetivas cuya materia era imposible incorporar a la ley principal. Aquí se separan en concepto y sintaxis los elementos que son reductibles al esquema antiguo y los que no lo son.

¿Por qué hubo de hacerse en 1900 una ley especial castigando el robo de energía eléctrica, tras una discusión grotesca sobre si tal energía es una cosa o no? ¿Por qué no es posible elaborar el contenido de la ley de patentes en el derecho real? ¿Por qué el derecho de propiedad intelectual resulta incapaz de distinguir por conceptos la creación espiritual, cuya forma comunicable es el manuscrito y la obra impresa, la obra objetiva? ¿Por qué ha habido que diferenciar —en total oposición al derecho real— la propiedad artística de un cuadro y su propiedad material, distinguiendo entre la adquisición del original y la adquisición del derecho de reproducción? ¿Por qué permanece impune el robo de una idea mercantil o de un plan de organización, y en cambio se castiga el robo del trozo de papel en que se halla estampado el proyecto? Porque estamos todavía hoy obsesionados *por el concepto antiguo de la cosa corpórea*^[66]. Pero la vida es otra. Nuestra experiencia instintiva se orienta hacia los conceptos *funcionales* de fuerza productiva, de espíritu inventivo, de talento emprendedor, de energía espiritual, corporal, artística, organizadora. Nuestra física, cuya teoría más adelantada es una reproducción exacta de nuestra vida actual, no conoce ya el viejo concepto de cuerpo. Demuéstralo bien claramente la teoría de la energía eléctrica. ¿Por qué es nuestro derecho incapaz de reducir a conceptos los grandes hechos de la economía actual? Pues porque conoce a la persona *sólo como cuerpo*.

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

Y cuando un idioma jurídico ajeno es recibido y aceptado por los sabios, que con

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

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

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

Por eso hay que decirlo con toda precisión: el derecho antiguo era un *derecho de cuerpos*; nuestro derecho es un derecho de funciones. Los romanos crearon una *estática jurídica*; nuestro problema de hoy es crear una *dinámica jurídica*. Para nosotros las personas no son cuerpos, sino unidades de fuerza y de voluntad; y las cosas no son cuerpos, sino fines, medios y creaciones de dichas unidades. La relación antigua entre los cuerpos era la posición. Pero la relación entre fuerzas se llama acción. Para un romano el esclavo era una cosa que producía otras cosas. Nunca se le ocurrió a un escritor como Cicerón el concepto de la propiedad intelectual, y no hablemos de la propiedad de una gran idea o de las posibilidades de un gran talento. Pero para nosotros el organizador, el descubridor y empresario es una *fuerza creadora* que actúa sobre otras *fuerzas productoras*, señalándoles la dirección, la tarea y los medios para una actividad propia. Ambas fuerzas pertenecen a la vida económica no como poseedoras de cosas, sino como condensadores de energías.

Es necesario que el futuro realice en el pensamiento jurídico una revolución análoga a la física y matemática superior. La vida social, económica, técnica, espera ser al fin comprendida en este sentido. Necesitamos más de un siglo de pensamiento agudo y profundo para alcanzar ese fin. Para ello hace falta que la educación de los juristas se rija por nuevos módulos. A saber:

- 1.º Una amplia experiencia *práctica* inmediata de la vida económica actual.

2.º Un conocimiento exacto de la historia jurídica de Occidente, comparando continuamente la evolución alemana, la inglesa y la románica.

3.º El conocimiento del derecho antiguo, pero no como modelo de los conceptos actuales, sino como brillante ejemplo de cómo un derecho se desenvuelve pura y simplemente al hilo de la vida *práctica*.

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

CAPÍTULO II

CIUDADES Y PUEBLOS

EL ALMA DE LA CIUDAD

1

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

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

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

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

En Carlomagno se manifiesta claramente esa mezcla de un alma primitiva, pronta a despertar, y una pegadiza espiritualidad postrimera. Algunos rasgos de su reinado nos autorizan a calificarlo de Califa del Frankistán. Y por otra parte es todavía el jefecillo de una tribu germánica. La mezcla de ambos elementos confiere al fenómeno su carácter simbólico, como en las formas de la capilla de Aquisgrán, que ya no es una mezquita, ni es todavía una catedral. La precultura germánica occidental se arrastra entre tanto, lenta y subterránea. Pero ese súbito fulgor que, con notorio desacierto, llamamos renacimiento carolingio, vino traído por un rayo de Bagdad. No olvidemos que la época de Carlomagno constituye un episodio superficial. Con ella

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

En los cerros de Tirinto y Micenas encontramos *castillos y fortalezas* al modo primitivo germánico. Los palacios cretenses —que no son moradas regias, sino enormes edificios destinados a albergue de una numerosa comunidad de sacerdotes y sacerdotisas— están adornados con un lujo de gran urbe, propio de la Roma posterior. Al pie de las colinas de Tirinto y Micenas se agrupan las chozas de los labriegos y secuaces. En Creta desenterramos hoy Gurnia y Hagia Triada —ciudades y casas que revelan refinadísimas necesidades y una técnica arquitectónica conseguida a fuerza de largas experiencias anteriores, familiarizada con las más delicadas pretensiones en punto a mobiliario y decoración mural, acostumbrada a dosificar la luz, a establecer redes de canalización, a resolver problemas de escaleras y otros por el estilo—. Allí, en Tirinto y Micenas, la planta de la casa es un símbolo riguroso de la vida. Aquí, en Creta, es la expresión de una «finalidad» refinada. Comparad los vasos cretenses de Kamares y los frescos cretenses de estuco pulimentado con los productos auténticos de Micenas. Todo es *arte industrial*, arte fino y vario, no arte grande, profundo, de simbolismo grave y torpón, como el que en Micenas se ve madurar hacia el estilo geométrico. No es estilo, sino gusto^[67]. En Micenas mora una raza originaria, que ha elegido su solar por lo que el suelo produce y la facilidad de defensa que en el terreno encuentra. La población minoica, en cambio, se establece aquí o allá según su criterio económico, como se advierte muy bien en la ciudad de Filakopis, en Melos, hecha para la exportación. Un castillo miceniano es una promesa. Un castillo minoico es algo postrero. Como los castillos micenianos, así eran hacia el año 800 las cortes y residencias francas y visigodas entre el Loira y el Ebro. Y al Sur, los palacios moros, las casas y las mezquitas de Córdoba y Granada.

Sin duda no es un azar que el florecimiento del lujo cretense coincida con la época de la gran revolución egipcia, la época de los Hyksos (1780-1580)^[68]. Es posible que por entonces los artífices egipcios buscasen refugio en las islas pacíficas y hasta en los castillos del continente, como los sabios bizantinos pasaron a Italia muchos siglos después. Porque para entender bien esta época hay que afirmar la hipótesis de que la cultura minoica es una parte de la cultura egipcia. Este hecho se comprendería mucho mejor si la parte más importante de las creaciones artísticas del Egipto, las del delta occidental, no se hubieran perdido por la humedad del suelo. Conocemos la cultura egipcia por cuanto floreció en el suelo seco del Sur. Pero no hay duda de que no fue en este punto en donde estuvo el centro de la evolución.

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

Bizancio es un milagro de este género. Aquí hay que ir separando las distintas capas una tras otra cuidadosamente. Primero Constantino reconstruyó en 326 la ciudad, que había sido destruida por Séptimo Severo. Al reconstruirla hizo de ella *una, urbe antigua, de primer orden*, en la que fueron a unirse la senectud apolínea de Occidente y la juventud mágica de Oriente. Después, en 1096, cuando la ciudad era ya una *capital del mundo árabe posterior*, aparecieron ante sus muros los cruzados, con Godofredo de Bouillon a la cabeza —de ellos hace la ingeniosa Ana Commena, en su obra histórica, una descripción implacablemente despreciativa^[70]—, trayendo un soplo de primavera en los últimos días otoñales de esta civilización. La ciudad ejerció sobre los godos y los rusos su encanto irresistible. A los godos los atrajo como la ciudad más oriental de la civilización antigua. A los rusos, un milenio después, como la más septentrional de la civilización árabe. La poderosa catedral de San Basilio en Moscú, de 1554, inicia la precultura rusa y se halla «entre los estilos», como el templo de Salomón, durante dos mil años, se halla entre la ciudad mundial de Babilonia y el cristianismo primitivo.

2

El hombre primitivo es un animal *errante*, una existencia cuya vigilia anda a tientas por la vida; es todo microcosmos, sin patria, sin solar, provisto de agudísimos y medrosos sentidos, siempre pendiente de arrebatar alguna ventaja a la naturaleza hostil. Un cambio profundo comienza al iniciarse la agricultura —actividad *artificial* completamente ajena a los cazadores y los pastores—. El que cava y cultiva la tierra no pretende saquear la naturaleza, sino *cambiarla*. Plantar no significa tomar algo, sino *producir* algo. Pero al hacer esto, el hombre mismo *se torna planta*, es decir, aldeano, arraigando en el suelo cultivado. El alma del hombre descubre un alma en el paisaje que le rodea. Anunciase entonces un nuevo ligamen de la existencia, una sensibilidad nueva. La hostil naturaleza se convierte en amiga. La tierra es ahora ya la *madre* tierra. Anúdase una relación profunda entre la siembra y la concepción, entre la cosecha y la muerte, entre el niño y el grano. Una nueva religiosidad se aplica —en los cultos chtónicos— a la tierra fructífera que crece con el hombre. Y como

expresión perfecta de este sentimiento vital surge por doquiera *la figura simbólica de la casa labradora*, que en la disposición de sus estancias y en los rasgos de su forma exterior nos habla de la sangre que corre por las venas de sus habitantes. La casa aldeana es el gran símbolo del sedentarismo. Es una planta. Empuja sus raíces hondamente en el suelo «propio». Es *propiedad* en el sentido más sagrado. Los buenos espíritus del hogar y de la puerta, del solar y de las estancias, Vesta, Janus, los Lares y Penates, tienen su domicilio fijo, como el hombre mismo.

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

Hay un hecho decisivo; nunca, sin embargo, apreciado en toda su significación. Y es que todas las grandes culturas son culturas urbanas. El hombre superior de la segunda era es un *animal constructor de ciudades*. Aquí encontramos el criterio propio de la «historia universal» —que se distingue muy precisamente de la historia humana—. *La historia universal es la historia del hombre urbano*. Los pueblos, los Estados, la política, la religión, todas las artes, todas las ciencias se fundan en *un único* protofenómeno de la existencia humana: en la ciudad. Pero todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades —aunque su cuerpo se encuentre en el campo—; por eso no saben cuán extraña cosa es la ciudad. Debemos sumergirnos en la estupefacción de un hombre primitivo que por vez primera contemplase en medio del paisaje esa masa de piedra y madera, con sus calles envueltas en piedra, con sus plazas cubiertas de piedra, con sus construcciones de extraña forma, en donde pululan los hombres.

Pero el verdadero milagro es cuando nace el *alma* de una ciudad. Súbitamente, sobre la espiritualidad general de su cultura, destácase el alma de la ciudad como un

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

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

Toda época primera de una cultura es al mismo tiempo la primavera de una organización ciudadana. Ante las ciudades, el hombre de la precultura se siente presa de profunda timidez, porque no ve entre sí y esas formas ciudadanas ninguna relación íntima. A orillas del Rin y del Danubio ocurrió muchas veces —por ejemplo en Estrasburgo— que los germanos acamparon delante de las puertas de las ciudades romanas, que permanecían inhabitadas^[71]. En Creta los conquistadores establecieron una aldea sobre las ruinas de las ciudades incendiadas como Gurnia y Knossos. Las

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

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

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

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

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

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

Consideremos ahora ese claro y alto lenguaje de formas que nos hablan las grandes aglomeraciones de piedra. La humanidad urbana, toda espíritu, toda ojos, lo

ha introducido ella misma en su mundo luminoso, por oposición al idioma suave del campo. Contemplemos la silueta de la gran ciudad, les tejados con sus chimeneas, las torres, las cúpulas recortándose sobre el horizonte. Escuchemos lo que nos dice *una sola* mirada sobre Nuremberga y Florencia, sobre Damasco y Moscú, sobre Pekín y Benarés. ¿Qué sabemos del espíritu de las ciudades antiguas, si ya no podemos contemplar sus perfiles en el cielo meridional, a la luz del sol, entre las nubes, por la mañana o en la noche estrellada? Esas calles rectas o torcidas, anchas o estrechas; esas casas bajas, altas, claras, oscuras, cuyas fachadas, cuyos *rastros*, en todas las ciudades occidentales, miran a la calle y en todas las ciudades orientales le vuelven la espalda, sin ventanas; el espíritu de las plazas y encrucijadas, de las revueltas y perspectivas, de las fuentes y monumentos, de las iglesias, templos y mezquitas, de los anfiteatros y estaciones, de los bazares y edificios públicos; luego las barriadas suburbanas, las villas con jardín, las aglomeraciones de esos cuarteles de alquiler entre inmundicias y campos labrados, los barrios distinguidos y los barrios pobres, la Suburra de la antigua Roma y el Faubourg Saint-Germain de París, la antigua Baias y la actual Niza, los breves cuadriles urbanos de Ratisbona y Brujas, el océano de casas de Babilonia, Tenochtitlán, Roma y Londres. Todo eso tiene historia, es historia. Suceda un gran acontecimiento político, y el rostro de una ciudad tomará nuevas arrugas. Napoleón dio un nuevo aspecto al París borbónico, Bismarck imprimió un sello nuevo en la pequeña ciudad de Berlín. Pero la aldea entre tanto permanece inmóvil, ceñuda y colérica.

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

Su silueta contradice las líneas de la naturaleza. La ciudad *niega* toda naturaleza. Quiere ser otra cosa, una cosa más elevada. Esos agudos tejados, esas cúpulas barrocas, esas torres y pináculos no encuentran en la naturaleza nada que pueda emparejarseles. Ni quieren tampoco encontrarlo, Al fin se inicia la urbe, la urbe gigantesca, la *ciudad como un mundo*, la ciudad que *debe* ser sola y única. Y comienza también la labor destructiva a aniquilar el paisaje. Antaño la ciudad se entregó a la imagen del campo. Ahora la ciudad quiere reconstruir el campo a su propia semejanza. Y los senderos se convierten en vías militares, los bosques y los prados en parques, las montañas en puntos de vista panorámicos. La ciudad inventa una naturaleza artificial, pone fuentes en lugar de manantiales, cuadros de flores, estanques, tallos recortados, en lugar de praderas, charcas y matorrales. En la aldea, los tejados de paja parecen cerros y las callejas senderos. Pero en la ciudad ábreanse

amplios los pasos de las calles empedradas, llenas de polvo coloreado y de ruidos extraños. Aquí viven hombres, como ningún ser natural podría nunca sospecharlos. Los trajes y basta los rostros armonizan con un fondo de adoquines. Durante el día se desenvuelve por las calles un tráfico de extraños colores y sonidos. De noche brilla una luz nueva que apaga la luz de la luna. Y el pobre aldeano, atónito, de pie sobre el asfalto, hace la más ridícula figura. No comprende nada y nadie le comprende a él. Sirve, a lo sumo, para un paso de comedia y para producir el pan que ese mundo urbano necesita.

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

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

Roma, aunque César esté combatiendo en las Galias, los asesinos de César en Macedonia o Antonio en Egipto; porque todo lo que sucede en el mundo recibe su sentido *por relación y referencia a Roma*.

4

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

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

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

La ciudad es espíritu. La gran ciudad es el «pensamiento libre». La burguesía, la clase social del espíritu, comienza a darse cuenta de su existencia propia al oponerse a las potencias —«feudales»— de la sangre y de la tradición. Derriba tronos y limita todos los derechos en nombre de la razón, y sobre todo en nombre del pueblo,

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

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

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

Así el concepto de dinero llega a adquirir un carácter plenamente abstracto. Ya no

sirve para la inteligencia del tráfico económico, sino que somete la circulación de las mercancías a su propio desarrollo. Valora las cosas no por comparación entre ellas, sino *por relación a sí mismo*. Su relación con el suelo y con los hombres del campo ha desaparecido tan completamente, que ya no tiene importancia alguna para el pensamiento económico de las ciudades directoras —«mercados de dinero»—. Ahora el dinero es una potencia, potencia puramente espiritual, representada por el metal, en la conciencia de la capa superior de la población económicamente activa. Y esa potencia sojuzga al hombre de la ciudad como la tierra antaño tenía sujeto al labriego. Existe un «pensamiento monetario» como existe el pensamiento matemático o el jurídico.

Pero el suelo, la tierra, es algo real, natural, mientras que el dinero es algo abstracto y artificial, una simple categoría como «la virtud» en el pensamiento de los «ilustrados». De aquí se sigue que toda economía primaria, es decir, toda economía sin ciudad depende de las potencias cósmicas, del suelo, del clima, de las invasiones humanas; lo cual la mantiene dentro de ciertos límites. En cambio, el dinero, como pura forma de tráfico, ocupa dentro de la conciencia vigilante una esfera de posibilidades que la realidad es impotente para limitar. No de otro modo son las magnitudes del mundo matemático y lógico. Podemos construir cuantas geometrías no euclidianas se nos antoje, sin que nos detenga, la consideración de los hechos reales. Igualmente la economía de la gran ciudad no encuentra obstáculo para aumentar el «dinero», o, dicho de otro modo, para pensar en otras dimensiones monetarias, lo cual no tiene nada que ver con un aumento del oro o en general de los valores reales. No hay ni medida ni bienes de ninguna clase con que poder medir o comparar el valor de un talento en la época, de las guerras médicas y en el botín egipcio de Pompeyo. Para el hombre considerado como animal económico es el dinero una forma de la conciencia activa que ya no tiene raíces en la existencia. Por eso el dinero tiene una fuerza enorme sobre toda civilización incipiente, que siempre es la dictadura absoluta de ese «dinero», en formas distintas según las distintas culturas. Pero también así se explica su falta de consistencia, que le hace al fin perder fuerza y sentido, hasta el punto de desaparecer del pensamiento de una civilización envejecida —como sucede en tiempos de Diocleciano— para dejar el puesto a los valores primarios fundados en el suelo.

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

restantes oposiciones palidecen ante esta oposición única, que domina los acontecimientos, las costumbres vitales y las concepciones del universo.

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

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

5

El coloso pétreo de la ciudad mundial señala el término del ciclo vital de toda gran cultura. El hombre culto, cuya alma plasmó antaño el campo, cae prisionero de su propia creación, la ciudad, y se convierte entonces en su criatura, en su órgano ejecutor y finalmente en su víctima. Esa masa de piedra es la ciudad *absoluta*. Su imagen, tal como se dibuja con grandiosa belleza en el mundo luminoso de los ojos humanos, su imagen contiene todo el simbolismo sublime de la muerte, de lo definitivamente «pretérito». La piedra perespiritualizada de los edificios góticos ha llegado a convertirse, en el curso de una historia estilística de mil años, en el material inánime de este demoníaco desierto de adoquines.

Estas últimas ciudades son *todo* espíritu. Las casas no son ya —como eran todavía las casas jónicas y barrocas— las descendientes de la vieja casa aldeana, célula primaria de la cultura. Ya ni siquiera son casas en donde Vesta y Jano, los Penates y los Lares tengan santuarios; son viviendas que ha creado no la sangre, sino la finalidad, no el sentimiento, sino el espíritu del negocio. Mientras el hogar, en

sentido piadoso, constituye el verdadero centro de una familia, es que aun sigue viva la última relación con el campo. Pero cuando esta relación se rompe, cuando la masa de los inquilinos y huéspedes surcan ese mar de casas errando de refugio en refugio, como los cazadores y pastores de las épocas primitivas, entonces ya está perfectamente formado el tipo del nómada intelectual. La ciudad es un mundo, es *el* mundo. *Sólo como conjunto* le sobreviene el sentido de habitación humana. Las casas son los átomos que componen ese cosmos.

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

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

Pero aun en esta última forma de existencia, el ideal del hombre antiguo siguió siendo el punto corpóreo. Mientras que las ciudades gigantes del presente manifiestan nuestra tendencia al infinito —lanzando en torno al campo barriadas y colonias de hoteles, tendiendo poderosas redes de medios de comunicación, estableciendo dentro de las partes más pobladas líneas de tráfico rápido en las calles,

sobre las calles y bajo las calles—, la ciudad antigua, en cambio, no aspira a extenderse, sino a espesarse; sus calles estrechas imposibilitan todo tráfico rápido, que sin embargo era bien conocido en las vías militares romanas; no existe la tendencia a habitar *junto* a la ciudad ni siquiera a crear los supuestos necesarios para tal costumbre. La ciudad ha de ser un cuerpo, una masa espesa y redonda, un *soma* en el sentido más riguroso de esta palabra. El «sinequismo»^[75] que en los primeros tiempos de la antigüedad empujó hacia las ciudades a la población campesina y creó así el primer tipo de polis, se repite al final en forma absurda. Todas esas ciudades son exclusivamente City, ciudad interior. Este nuevo sinequismo crea el *mundo de los pisos superiores*, que es como nuestras actuales zonas de extrarradio. Roma, por el año 74, a pesar de los inmensos edificios imperiales, tenía la extensión ridícula de 19 ½ kilómetros^[76]. Por consiguiente, estos cuerpos urbanos no crecieron en anchura, sino en altura. Los grandes cuarteles de alquiler, en Roma, como la famosa «ínsula feliciae», alcanzaban para un ancho de calle de tres a cinco metros^[77] alturas que nunca han sido realizadas en el Occidente europeo y pocas veces en América.

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

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

fuera.

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

La tensión intelectual no conoce más que una sola forma —forma urbana— de recreo: *la distensión*, la distracción. El *auténtico* juego, la alegría vital, el placer, el arrebató, nacen del ritmo cósmico y ya no hallan en la urbe quien sea capaz de comprender su esencia. Pero la anulación del intenso trabajo mental práctico por su contrario, el *footing*, practicado consecuentemente; la anulación de la tensión espiritual por la corpórea del deporte; la anulación de la tensión corpórea por la sensual del «placer» y por la espiritual de la «excitación» que producen el juego y la apuesta; la substitución de la lógica pura del trabajo diario por la mística conscientemente saboreada, todo esto reaparece en todas las urbes mundiales de todas las civilizaciones. El cine, el expresionismo, la teosofía, el boxeo, los bailes negros, el póker y las apuestas: todo ello se encuentra en Roma. Sería interesante que un erudito

ampliase la investigación hasta las grandes urbes indias, chinas y árabes. Para no citar sino un ejemplo: léase el *Kamasutra* y se comprenderá qué clase de gente era aquella que encontraba *igualmente* gusto en el budismo. Las escenas de toreo en los palacios cretenses aparecen ahora bajo una luz nueva. Sin duda en el fondo hay en ellas un culto religioso; pero es como un perfume adjetivo, semejante al que se cernía sobre el culto «fashionable» de la Isis romana, en las proximidades del Circo máximo.

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

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

El gran cambio sucede cuando, en el pensamiento consuetudinario de una

población muy culta, aparecen «motivos» para la presencia de los niños. Pero la naturaleza no conoce motivos. Dondequiera que existe realmente vida, domina una lógica intensa, orgánica, impersonal, un instinto, algo que es totalmente independiente de la vigilia y los enlaces causales, algo que la vigilia no advierte siquiera. La abundancia de nacimientos en las poblaciones primitivas es un *fenómeno natural*, sobre cuya existencia nadie medita —y menos aún sobre la utilidad o perjuicio que pueda causar—. Pero cuando en la conciencia aparecen motivos que plantean problemas vitales es que la vida misma se ha hecho ya problemática. Entonces comienza a notarse una leve limitación de la natalidad —ya Polibio la lamenta y la llama la fatalidad de Grecia; pero existía sin duda antes en las grandes ciudades y había adquirido en la época romana una extensión tremenda—. Este descenso de la natalidad se funda primero en la necesidad material. Pero más tarde ya no se le puede encontrar fundamento ninguno. En la India budista como en Babilonia, en Roma como en las actuales ciudades, la elección de la «compañera de la vida» —nótese que el aldeano y todo hombre primitivo elige la *madre de sus hijos*— comienza a ser ya un problema espiritual. El matrimonio ibseniano aparece entonces, la «superior comunión espiritual» en donde ambas partes son «libres», es decir, libres como inteligencia, libres del impulso vegetal de la sangre, que quiere reproducirse. Y Shaw puede decir: «que la mujer no se emancipa si no arroja lejos de sí su feminidad, su deber para con su marido, para con sus hijos, para con la sociedad, para con la ley y para con todo lo que no sea ella misma»^[79]. La mujer primaria, la mujer aldeana es *madre*.

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

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

En este estadio comienza para todas las civilizaciones un periodo varias veces secular de horrorosa despoblación. Desaparece la pirámide de la humanidad capaz de

cultura. El desmonte comienza por la cúspide; primero las ciudades mundiales, luego las provincianas y por último el campo, que contiene durante algún tiempo la despoblación de las ciudades enviando a ellas su propia población. Sólo queda, al fin, la sangre primitiva, pero ya privada de sus elementos vigorosos y preñados de futuro. Y aparece el *tipo del felah*.

La conocidísima «decadencia de la antigüedad» —cumplida mucho antes de las invasiones germánicas— demuestra bien a las claras que la causalidad no tiene nada que hacer en la historia^[80]. El Imperio goza de completa paz; es rico, posee las más altas formas de civilidad; está bien organizado; tiene, de Nerva a Marco Aurelio, una serie de jefes como no puede ostentarlos el cesarismo de ninguna otra civilización. Y, sin embargo, la población desaparece rápidamente, en masa, a pesar de la desesperada legislación augustana sobre matrimonios y nacimientos —la *ley de maritandis ordinibus* produjo en la sociedad romana una consternación mayor aún que la derrota de Varo—, a pesar de las innumerables adopciones, a pesar de los continuos establecimientos de soldados bárbaros, hechos con el objeto de llevar hombres a los territorios desérticos, a pesar de las inmensas fundaciones de Nerva y Trajano para alimentar y criar los niños pobres. Italia primero, África y Galia después y finalmente España —que en tiempos de los primeros emperadores era la parte más poblada del Imperio— quedan desiertas y abandonadas. La famosa frase de Plinio, repetida muy significativamente en la moderna economía: *latifundio perdidere Italiam, jam vero et provincias*, confunde el principio y el fin del proceso; los latifundios, en efecto, no hubieran llegado a tener la enorme extensión que alcanzaron, si primeramente no hubiese el aldeano emigrado a las ciudades, abandonando el campo —al menos interiormente—. El edicto de Pertinax en 193 descubre al fin la terrible situación: en Italia y en las provincias autoriza a quienquiera a tomar posesión del campo abandonado. El que lo labra adquiere sobre él el derecho de propiedad. Si los historiadores estudiaran seriamente las demás civilizaciones, encontrarían por doquiera el mismo fenómeno. En el fondo de los acontecimientos que se desarrollan durante el Imperio nuevo —sobre todo desde la Dinastía 19— se rastrea claramente un considerable descenso de la población. Una planta de ciudad como la que Amenofis IV construyó en Tell el Amarna, con calles de 45 metros de anchura, hubiera sido inimaginable en una población compacta como la anterior. La disminución de la gente explica asimismo la penosa defensa de Egipto contra los «pueblos marítimos», cuyas perspectivas de poder ocupar el Imperio no eran entonces más desfavorables que las de los germanos desde el siglo IV. Finalmente, así también se comprende la inmigración de los libios en el Delta, en donde hacia 945 un jefe libio —exactamente como Odoacro en 476 de Jesucristo— se apropió el gobierno del Imperio. El mismo fenómeno de despoblamiento se percibe en la historia del budismo político, desde el César Asoka^[81]. La población maya desapareció poco después de la conquista española y las grandes ciudades vacías se cubrieron de bosques. Este hecho no demuestra solamente la brutalidad de

los conquistadores —que hubiera sido ineficaz de haberse encontrado con una humanidad culta en toda su juvenilidad y fecundidad—, sino una extinción interior que sin duda alguna había comenzado mucho tiempo antes. Y si dirigimos la mirada a nuestra propia civilización, veremos cómo las viejas familias de la nobleza francesa, en su gran mayoría, no se acabaron por causa de la Revolución, sino que han ido extinguiéndose desde 1815. La infecundidad se transmitió luego a la burguesía y más tarde —desde 1870— a los aldeanos, que la Revolución había casi creado de nuevo. En Inglaterra y más aún en los Estados Unidos, precisamente en la población más vieja y valiosa del Este, ha empezado hace tiempo ese «suicidio de la raza» que inspiró a Roosevelt su conocido libro.

Así, por doquiera, en esas civilizaciones se encuentran muy pronto las ciudades provincianas desiertas y, al término de la evolución, las ciudades mundiales vacías. En las masas de piedra anida una pequeña población de felahs al modo como los hombres primitivos de la edad de piedra en las cuevas y cabañas lacustres. Samarra fue abandonada en el siglo x. Pataliputra, la residencia de Asoka, era en 635, cuando la visitó el viajero chino Siuen-Siang, un inmenso desierto de casas.

Muchas de las ciudades mayas debían estar ya abandonadas en la época de Cortés. Poseemos desde Polibio una larga serie de descripciones «antiguas»^[82]; en ellas vemos las famosas ciudades de antaño con sus calles ruinosas, sus casas vacías, mientras en el foro y en el gimnasio pace el ganado y en el anfiteatro crece el trigo sobre cuyas espigas sobresalen aún las estatuas y los hermes. En el siglo v, Roma tenía la población de una aldea; pero los palacios imperiales eran todavía habitables.

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

6

Si la época primitiva significa el nacimiento de la ciudad y la época posterior la lucha entre la ciudad y el campo, en cambio la civilización representa la victoria de la ciudad. La civilización se liberta del solar campesino y corre a su propia destrucción. Desarraigada, desasida del elemento cósmico, entregada irremisiblemente al imperio de la piedra y del espíritu, la civilización desenvuelve un idioma de formas que representa todos los rasgos de su ser íntimo: los rasgos no de un producirse, sino de un producto, de algo concluso, que puede cambiar, pero no desarrollarse. Por eso hay sólo causalidad y no sino; sólo extensión y no dirección viviente. De aquí se sigue que todo idioma de formas de una cultura, incluso la historia de su evolución, permanece adherido al solar originario, mientras que toda forma civilizada se acomoda en cualquier parte y es presa de un afán de expansión ilimitada. Sin duda los

hanseáticos construyeron edificios góticos en sus factorías de la Rusia septentrional; sin duda los españoles edificaron monumentos de estilo barroco en América del Sur; pero es imposible que una parte, por pequeña que sea, de la *historia del gótico* haya transcurrido fuera del Occidente europeo, como es imposible que el estilo del drama ático o del drama inglés o el arte de la fuga o la religión de Lutero y de los órficos sea no ya continuado, pero ni siquiera comprendido íntimamente por hombres de otras culturas. En cambio, lo que aparece con el alejandrinismo y con nuestro romanticismo es cosa que pertenece a todos los hombres urbanos, sin distinción. El romanticismo inicia lo que Goethe —con lejana previsión— llamó literatura mundial; es la literatura de la urbe mundial, literatura directora, frente a la cual se afirma sólo con gran esfuerzo una literatura provinciana, localista e insignificante. La ciudad de Venecia o la de Federico el Grande o el parlamento inglés —tal como es y trabaja en realidad— son cosas imposibles de repetir. Pero las «Constituciones modernas» se pueden «introducir» cualquier país africano o asiático, como las antiguas «poleis» entre los númidas y los britanos. La escritura Jeroglífica no llegó a ser de uso general. En cambio sí llegó a serlo la escritura literal, que sin duda es invención técnica de la civilización egipcia^[83]. Igualmente los auténticos idiomas cultos como el ático de Sófocles y el alemán de Lutero, no se aprenden por doquiera. En cambio sí se aprenden los idiomas mundiales como el común helenístico, el árabe, el babilónico, el inglés, nacidos todos de la práctica diaria en las urbes cosmopolitas.

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

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

Y mientras que esta expansión franquea todos los límites, verificase en grandiosas

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

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

lenguaje de formas, y sigue existiendo en el fondo de toda la historia subsiguiente y aún hoy hay de ella restos Sensibles en Francia del Sur, Italia del Sur y España del Norte.

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

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

CAPÍTULO III

PUEBLOS, RAZAS, IDIOMAS

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

Dondequiera que aparece, en remotas edades, una nueva religión, una ornamentación nueva, una manera nueva de construir, una escritura inédita o también un imperio o una gran devastación, plantea al punto el investigador su problema en la siguiente forma: ¿Cómo se llamaba *el pueblo* que ha producido este fenómeno? Semejante modo de plantear las cuestiones es característico del espíritu europeo-occidental, en su actual disposición. Pero es tan falso en sus particularidades, que la imagen que nos ofrece del curso de los acontecimientos ha de ser necesariamente equivocada. Se habla continuamente del «pueblo» como la protoforma absoluta en que los hombres actúan en la historia; se habla del hogar primitivo, del solar y de las migraciones de «los pueblos». Esto revela el vuelo inmenso que han tomado los conceptos de nación —desde 1789— y de pueblo —desde 1813—; los cuales, en última instancia, tienen su origen en la conciencia propia del puritanismo inglés. Pero justamente porque en ese concepto alienta un patetismo elevado, la crítica se resiste a hacerle objeto de sus análisis. Aun los más perspicaces investigadores suelen designar con él cosas totalmente distintas sin advertirlo. Y así la noción de «pueblo» se convierte en la supuesta magnitud unívoca que *hace* toda la historia. Para nosotros hoy la historia universal es la historia de los pueblos; cosa que ni por sí es evidente ni hubiera resultado inteligible al pensamiento de los griegos y los chinos. Todo lo demás: cultura, idioma, arte, religión son creaciones de los pueblos. El Estado es la forma de un pueblo.

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

Pero estos hombres poseen también la otra parte de la vida, la parte animal, microcósmica, la conciencia vigilante, la sensación, la intelección. A la forma en que la vigilia de uno entra en relación con la vigilia de los demás, doy el nombre de *idioma*. El idioma no es, por de pronto, más que una expresión viva, inconsciente,

percibida por los sentidos. Poco a poco, empero, se desenvuelve hasta convertirse en una *técnica de la comunicación*, técnica ya consciente, basada en un sentimiento concordante de lo que significan los signos.

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

Pero tampoco podremos nunca comprender la historia de la humanidad superior, si olvidamos que el hombre es elemento de una raza y poseedor de un idioma, es decir, que procede de una unidad de sangre y se halla incluido en una unidad de compenetración inteligente, y que, por lo tanto, la existencia y la conciencia vigilante del hombre tienen cada una sus particulares sinos. En una y la misma población, el origen, desarrollo y duración del aspecto racial y del aspecto idiomático son *totalmente independientes* uno de otro. La raza es algo cósmico, algo que se refiere al alma. Obedece a ciertas periodicidades y, en su intimidad, hállase condicionada por las grandes relaciones astronómicas. Los idiomas, en cambio, son formaciones causales, que actúan por la polaridad de sus medios. Hablamos de los instintos de la raza y del espíritu del lenguaje. Pero éstos son dos *mundos* diferentes. A la raza pertenece la más honda acepción de las palabras tiempo y anhelo. Al idioma, la de las palabras espacio y terror. Todo esto ha permanecido, hasta ahora, enterrado bajo el concepto de «pueblo».

Hay, pues, *torrentes de existencia y relaciones de conciencia vigilante*. Aquéllos poseen una fisonomía y unas listas que se fundan sobre un sistema. Considerada en el cuadro del mundo circundante, es la raza el conjunto de los signos corporales que se ofrecen a la percepción sensible de seres vigilantes. Aquí debemos tener en cuenta que el cuerpo desarrolla y perfecciona, desde la niñez hasta la senectud, la forma que fue establecida para él por la generación y que le es íntimamente propia; en cambio, y simultáneamente, renuévase sin cesar aquello que, independientemente de su forma, constituye el cuerpo. Así, pues, en el hombre hecho no queda del niño nada más que el sentido viviente de su existencia; y no conocemos de ello más que lo que se ofrece en el mundo de la conciencia vigilante. Aun cuando para el hombre superior ya la impresión de la raza se limita casi a lo que aparece en el mundo luminoso de los ojos, de manera que la raza, para él, es esencialmente un conjunto de notas *visibles*, sin embargo, quédanle aún importantes restos de signos no ópticos, como el olor, la voz de los animales y, sobre todo, el modo de hablar de los hombres. En cambio, para los animales superiores, en la mutua impresión racial, no predominan indudablemente las notas visuales. El olor es más importante; y aun deben añadirse otras especies de sensación, de que el hombre no tiene el menor conocimiento.

De aquí se deduce que una planta, puesto que posee existencia, *tiene también raza* —bien lo saben los horticultores y los jardineros—, pero que sólo los animales *reciben* impresiones de la raza. El espectáculo de la primavera tiene siempre para mí

algo de conmovedor, cuando veo los tallos floridos, anhelando la generación y la fructificación, sin poder atraerse unos a otros por la fuerza luminosa de sus flores, incapaces incluso de advertirla y como condenados a ofrecer sus aromas y sus esplendores cromáticos a los animales, únicos seres para quienes éstos existen.

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

De aquí se deduce una distinción muy importante en las especies del idioma. Hay el idioma que es simplemente *expresión ante el mundo*, expresión cuya íntima necesidad reside en la tendencia de toda vida a realizarse ante testigos, a testimoniar de su existencia. Hay, empero, también el idioma que se ofrece a *la intelección de determinados seres*. El primero es *idioma de expresión*; el segundo es *idioma de comunicación*. Aquél supone tan sólo una conciencia vigilante. Este supone además un enlace entre conciencias vigilantes. Comprender es responder a la impresión de un signo con el sentimiento propio de la significación. Entenderse, dialogar, hablar a un «tú» es, pues, suponer en el interlocutor un sentimiento de la significación que corresponde con el nuestro propio. El idioma de expresión ante testigos demuestra sólo la existencia de un yo. Pero el idioma de comunicación supone un tú. El yo es quien habla; el «tú» es quien debe entender el idioma del yo. Para el hombre primitivo un árbol, una piedra, una nube puede ser un «tú». Todas las deidades son otros tantos «tú». En los cuentos, todo lo que existe puede entablar diálogos con el hombre. Y basta sorprendernos en los momentos de iracundia o de poética inspiración para advertir que aún hoy puede cualquier cosa convertirse en «tú» para nosotros. Finalmente, todo hombre que piensa, habla consigo mismo como con un «tú». La *conciencia* del yo despierta por oposición al «tú». «Yo» es, pues, una denominación que designa el hecho de que existe un puente hacia otro ser.

Es imposible trazar un límite riguroso entre el idioma de expresión religiosa y artística y el puro idioma de comunicación. Y esto es cierto, sobre todo cuando se trata de culturas elevadas, cuyas formas evolucionan por separado. Efectivamente, por una parte, nadie puede hablar sin dar a su manera de hablar una expresión, que muchas veces permanece incógnita para el mismo que habla y que en todo caso no sirve para la comunicación. Y, por otra parte, todos conocemos el drama, en que el poeta quiere «decir» algo que hubiera podido decir muy bien y aún mejor en una

circular; el cuadro que por su contenido nos instruye, nos adoctrina, nos perfecciona —las series de imágenes en la iglesia griega ortodoxa forman un canon riguroso y sirven expresamente para representar las verdades de la religión de una manera clara y penetrante al espectador a quien un libro no dice nada—; los grabados de Hogarth, substitutos de las prédicas, y, por último, la oración, la conversación inmediata con Dios, que también puede ser reemplazada por el ejercicio de un acto del culto, cuyo lenguaje Dios comprende. Las discusiones teóricas sobre la finalidad del arte provienen de la necesidad de no confundir el idioma de expresión artística con el idioma de comunicación; y la aparición del sacerdocio en el mundo obedece a la idea de que sólo los sacerdotes conocen el idioma en que el hombre puede comunicarse con Dios.

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

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

fisonomía. Todo lo tabú tiene sistema. En el tótem reside el sentimiento común a muchos seres que pertenecen a una y la misma corriente de existencia. Ni se puede transmitir ni se puede abandonar; es *un hecho*; es *el* hecho en sentido eminente. Tabú, en cambio, es el carácter propio de las relaciones entre conciencias vigilantes; puede aprenderse, puede transmitirse, y constituye por lo mismo un secreto reservadísimo de las iglesias, las escuelas y las corporaciones artísticas, que poseen todas una especie de idioma misterioso^[84].

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

Pero en todo idioma de los que, con hondo sentido, llamamos vivos, hay también, además de la parte tabú, aprendible, ciertos rasgos raciales completamente comunicables, rasgos que fenecen con los hombres de dicho idioma. Esos rasgos residen en la melodía, el ritmo y el acento; en el colorido, tono y curso de la pronunciación; en el giro del habla, en el gesto concomitante. Debiérase, pues, distinguir entre el idioma y el habla. El idioma es un caudal muerto de signos. El habla es la actividad que actúa en esos signos^[85]. Cuando ya no podemos oír y *ver* cómo se habla un idioma, sólo conocemos su esqueleto, no su cuerpo. Tal sucede con el sumérico, el gótico, el sánscrito y todos los idiomas que hemos descifrado por textos e inscripciones y que con plena razón llamamos muertos, porque ha desaparecido la comunidad humana que se formó con ellos. Conocemos el idioma egipcio, pero no el habla egipcia.

Sabemos aproximadamente cuál era el valor fonético de las letras y el sentido de las palabras en el latín de la época de Augusto. Pero no sabemos cómo sonaba un discurso de Cicerón desde las Postra y menos aún cómo recitaban Hesiodo y Safo sus versos y cómo era un dialogo en la plaza de Atenas. Si, en efecto, la época gótica volvió a hablar el latín, hubo de ser éste un latín nuevo que surgió entonces. La formación de este latín gótico empezó alterando el ritmo y tono del habla —de la que hoy no tenemos tampoco la menor idea— y siguió luego por el léxico y la sintaxis. El latín antigótico de los humanistas, que se preciaban de ciceronianos, no fue tampoco una resurrección, ni mucho menos. Para apreciar bien la importancia del elemento racial en el habla basta comparar el alemán de Nietzsche y de Mommsen, el francés de Diderot y Napoleón, y observar que Lessing y Voltaire se hallan más próximos en el uso del idioma que Lessing y Hölderlin.

Y lo mismo sucede en el más importante de los idiomas de expresión, que es el arte. La parte tabú, esto es, el tesoro de formas, las reglas convencionales, el estilo —en cuanto por estilo se entiende un conjunto de giros establecidos, comparable al

léxico y a la sintaxis de los idiomas verbales— representa el idioma mismo, que puede aprenderse y se aprende, en efecto, y se transmite por el uso en las grandes escuelas de pintura, en la tradición constructiva y en general en la rigurosa educación de los artífices, que es evidente para todo arte genuino y cuyo fin en todas las épocas consiste en el seguro dominio, de cierta especie determinada de lenguaje, que se halla entonces en vida. Porque también aquí hay idiomas vivos e idiomas muertos. El idioma de las formas en un arte puede considerarse como vivo cuando los artistas todos lo emplean a modo de una común lengua materna, sin pensar siquiera en sus propiedades y estructura. En este sentido puede decirse que el estilo gótico era en el siglo XVI un idioma muerto, como el rococó en 1800. Compárese la absoluta seguridad de expresión que tienen los arquitectos y músicos del XVII y XVIII con el balbuceo de Beethoven, con el lenguaje de Schinkel y Schadow, penosamente aprendido casi en esfuerzos solitarios, con la faramalla de los prerrafaelistas y neogóticos y finalmente con los desesperados ensayos de los artistas actuales.

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

La raza tiene raíces. Raza y paisaje van juntos. Donde arraiga una planta, allí también muere. No es absurdo, pues, preguntar por el solar de una raza. Pero habría que saber que donde se halla el solar permanece también la raza, con los rasgos esenciales del cuerpo y del alma. Si no se la encuentra allí es que ya no existe en ninguna otra parte. La raza no emigra. Los hombres emigran y sus generaciones posteriores nacen en diferentes países; el paisaje ejerce, empero, un poder misterioso sobre el elemento vegetativo de estos descendientes y acaba por alterar totalmente la expresión racial; la antigua desaparece y surge una nueva. No fueron ingleses y alemanes los que emigraron a América; fueron hombres que, al emigrar, iban *como* ingleses y alemanes. Pero sus descendientes actuales son yanquis, y es bien sabido, desde hace tiempo, que el suelo indio ha manifestado sobre ellos su poderío, de tal

manera que de generación en generación van pareciéndose más a la población destruida. Gould y Baxter han demostrado que los blancos de todas las procedencias, los indios y los negros adquieren la misma talla media y verifican su desarrollo en el mismo tiempo medio, y que esta asimilación se verifica con tal celeridad, que los jóvenes emigrados irlandeses —que se desarrollan por lo regular lentamente— sienten en seguida el influjo de la nueva tierra. Boas ha mostrado que los hijos de los judíos sicilianos —con cabezas largas— y los hijos de los judíos alemanes —con cabezas cortas— nacen en América todos con la misma forma de cabeza. El hecho es general, y debiera enseñarnos a tener gran precaución cuando hablamos de las emigraciones históricas, que sólo conocemos por algunos nombres de tribus emigrantes y pocos restos del idioma, como sucede en la prehistoria antigua con los danaos, los etruscos, los pelagos, los aqueos, los dorios. Nada podemos concluir sobre la raza de esos «pueblos». Los hombres que irrumpieron en las comarcas del sur de Europa bajo los varios nombres de godos, lombardos, vándalos, constituían al principio, sin duda, una raza por sí. Pero ya en la época del Renacimiento se habían por completo asimilado los caracteres raciales arraigados en el suelo de la Provenza, la Castilla y la Toscana.

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

Sin embargo, nuestros historiadores tácitamente lo suponen activo siempre, y esto da lugar a muchas conclusiones falsas sobre la significación de los descubrimientos lingüísticos en la historia de «los pueblos». Recuérdese, por ejemplo, la reconstrucción de la «invasión dórica» por la manera de hallarse distribuidos los dialectos griegos posteriores. De aquí se sigue que es imposible, basándose en toponímicos, patronímicos, inscripciones, dialectos y, en suma, en la parte lingüística,

sacar conclusiones sobre la historia de la parte racial de las poblaciones. Nunca podemos saber *a priori* si el nombre de un pueblo designa un cuerpo de idioma o una raza, o las dos cosas, o ninguna de las dos; sin contar con que los nombres de los pueblos, y aun los de las comarcas, tienen sus propios destinos.

8

La casa es la expresión más pura que existe de la raza. A partir del momento en que el hombre, haciéndose sedentario, no se contenta ya con un simple abrigo y se construye una habitación sólida, aparece esa expresión que, dentro de la raza «hombre» —elemento del cuadro *biológico*^[86]—, distingue unas de otras las razas de los hombres en la historia universal propiamente dicha, corrientes de existencia, preñadas de significación mucho más anímica, psíquica. La forma primaria de la casa es algo que el hombre siente, que con el hombre crece, sin que éste sepa nada de ella. Como la concha del nautilus, como la colmena de las abejas, como el nido de los pájaros, posee la casa su evidencia interior; y todos los rasgos de las primitivas costumbres y formas de la existencia, de la vida conyugal y familiar, de la estructura colectiva, se hallan reproducidos en la planta de la casa y sus principales partes: vestíbulo, pórtico, megaron, atrio, gineceo. Basta comparar la planta de la antigua casa sajona con la de la casa romana para comprender que el alma de aquellos hombres y el alma de sus casas son una y la misma.

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

Este límite importantísimo del arte ha pasado desapercibido para los investigadores, si bien Dehio observa incidentalmente^[87] que la vieja casa germánica de madera no tiene nada que ver con la gran arquitectura posterior, nacida de otros orígenes. Todo esto produce una continua perplejidad sobre el método a emplear, perplejidad que ha sido sentida, pero no comprendida, por la ciencia del arte. Esta reúne de todas las épocas primarias y más remotas, indistintamente, los utensilios, las armas, la cerámica, los tejidos, los sepulcros y las casas, no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto al adorno, y no pisa terreno firme hasta que llega a la historia *orgánica* de la pintura, de la plástica y de la arquitectura, es decir, de las artes particulares que forman un todo cerrado. Pero aquí deben distinguirse clara y precisamente dos *mundos*: el mundo de la *expresión* anímica y el mundo del *idioma* de expresión. La casa, como igualmente las formas —inconscientes— fundamentales, esto es, usuales, de los recipientes: armas, vestidos y utensilios, pertenecen al

elemento totémico. No caracterizan cierto gusto o preferencia, sino que revelan el modo de combatir, de habitar y de trabajar. Todo utensilio primitivo es la reproducción de una actitud racial del cuerpo; el asa de un jarro es la prolongación del brazo *en movimiento*. En cambio, la pintura y la talla domésticas, el vestido como adorno, la decoración de las armas y utensilios pertenecen al elemento tabú de la vida. En estos modelos y motivos ve el hombre primitivo una fuerza mágica. Las espadas germánicas de las invasiones llevaban adornos orientales y los castillos micenianos atesoraban trabajo del arte minoico. Así se diferencian la sangre y los sentidos, la raza y el idioma, la *política* y la *religión*.

Todavía no existe, pues —urgente problema para los investigadores futuros—, una historia universal de la casa y *sus razas*. Habría que hacerla con medios muy distintos de los que emplea la historia del arte. La casa del labriego, comparada con el curso de la historia del arte, resulta «eterna», como el labriego mismo. Hállase fuera de la cultura y, por lo tanto, fuera de la historia de la humanidad superior; no conoce sus limitaciones de lugar y de tiempo, y se conserva, en cuanto a la idea, inmutable a través de todas las transformaciones de la arquitectura *que se verifican junto a ella, pero no con ella*. La vieja choza redonda italiana era aún conocida en la época imperial^[88]. La forma de la casa romana rectangular, signo revelador de una segunda raza, se encuentra en Pompeya y hasta en los palacios imperiales del Palatino. Del Oriente toma el romano toda clase de adornos y estilos; pero a ninguno se le ocurre imitar, por ejemplo, la casa siria; como tampoco fue nunca alterada por los arquitectos urbanos del helenismo la forma del megaron de Tirinto y Micenas o la de la vieja casa griega rural, descrita por Galeno. La casa aldeana de Sajonia y de Franconia conservó intacto su núcleo esencial, desde el cortijo campesino hasta los palacios patricios del siglo XVIII, pasando por las casas burguesas de las viejas libres ciudades imperiales. Mientras tanto, los estilos gótico, renacimiento, barroco, imperio, fueron resbalando sobre las partes exteriores, dejando sus huellas en la fachada y en todas las habitaciones, desde el sótano al tejado; pero sin tocar al alma de la casa.

Otro tanto puede decirse de la *forma* de los muebles. Debería establecerse una cuidadosa distinción psicológica entre la forma del mueble y su elaboración artística. Particularmente, la evolución del asiento, en el mobiliario europeo septentrional —evolución que remata en el sillón de club—, es un trozo de la historia de la raza, no de la historia del estilo. Cualesquiera otros signos característicos pueden engañarnos sobre el sino de una raza. El nombre de los etruscos colocado entre los de los pueblos marítimos vencidos por Ramsés III; la misteriosa inscripción de Lemnos; las pinturas murales en los sepulcros de Etruria, nada de esto nos autoriza a establecer conclusiones seguras sobre la conexión corporal de esos hombres. A fines de la edad de piedra surgió y perduró en extensa región, al este de los Cárpatos, una ornamentación altamente significativa; sin embargo, es posible que en esta comarca se hayan sucedido diferentes razas. Nada sabríamos sobre el acontecimiento de las

invasiones si no poseyésemos en Europa occidental más restos que los de la cerámica en los siglos que van de Trajano a Clodoveo. Pero, en cambio, la aparición de una casa ovalada en la región egea^[89], la de otro tipo muy raro de casa ovalada en Rhodesia^[90], la coincidencia tan comentada entre la casa aldeana de Sajonia y la de las cabilas libias, nos revelan un trozo de la historia racial. Los ornamentos se propagan cuando una población hace suyo aquel otro idioma de las formas. Pero cada tipo de casa va unido a una raza. Si un ornamento desaparece, esto no significa nada más sino que ha habido un cambio de idioma. Pero si desaparece un tipo de casa, es que *una raza se ha extinguido*.

De aquí se deduce una necesaria rectificación de la historia del arte. Hay que distinguir cuidadosamente en su curso el aspecto racial y el idioma propiamente dicho. Al principio de una cultura se yerguen sobre la aldea rural, conjunto de edificios de raza, dos formas características de alto rango como expresión de la existencia e idioma de la vigilia: los *castillos* y las *iglesias*^[91]. En ellas la distinción entre tótem y tabú, anhelo y terror, sangre y espíritu, se exalta hasta llegar a un poderoso simbolismo. El viejo castillo egipcio, chino, antiguo, sudarábico, occidental, centro por donde pasan las generaciones se halla cercano a la casa del labrador. Ambos son copia de la vida real, de la generación y de la muerte, y, por tanto, ambos se hallan fuera de la historia del arte. La historia de los castillos alemanes pertenece a la *historia de la raza*. La ornamentación primitiva se adhiere a ellos y embellece aquí el artesonado, allá el portal o la escalera; pero puede ser elegida de uno u otro modo y puede también faltar en absoluto. No existe nunca una relación íntima y necesaria entre el cuerpo del edificio y la ornamentación. La catedral no es nunca ornamentada; es ella misma *un ornamento*. Su historia —como la del templo dórico y la de todos los edificios primitivos destinados al culto— coincide perfectamente con la del estilo gótico; de manera que aquí, como en todas las culturas primitivas, de cuyo arte sabemos todavía algo, es claro, aunque no lo ha comprendido nadie, que la arquitectura rigurosa, pura ornamentación de índole soberana, se limita exclusivamente al edificio destinado para el culto. Todas esas bellas construcciones que vemos en Gelnhausen, Goslar y en la Wartburg *proceden* del arte de las catedrales; son meros adornos; carecen de íntima necesidad. Un castillo, una espada, un vaso, pueden no tener la menor decoración, sin perder por ello su sentido, ni aun siquiera su figura. Pero en una catedral o en un templo egipcio piramidal, esto no cabe ni imaginarlo.

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

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

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

9

Si se prescinde de la expresión racial de la casa, se advierte al punto que es enormemente difícil aproximarse a la esencia de la raza. No me refiero a la esencia íntima, al alma, que de ella nos habla elocuente y clarísimo nuestro sentimiento y todos sabemos a primera vista lo que es un hombre de raza. Pero ¿cuáles son para nuestros sentidos, sobre todo para nuestros ojos, las notas por las cuales conocemos y distinguimos las razas? Sin duda, pertenece esto a la fisiognómica, como la clasificación de los idiomas pertenece a la sistemática. Pero ¿cuántas cosas

deberíamos tener a la vista y nos faltan, sin embargo! ¡Cuántos rasgos perdidos en la muerte, desaparecidos para siempre en la putrefacción! Un esqueleto —único resto que en el mejor de los casos queda del hombre prehistórico— no nos dice nada, en comparación con lo que nos deja ignorar.

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

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

En realidad, todos hemos comprobado en nuestra experiencia diaria, como conocedores de hombres, que el modo de hablar es uno de los más significativos rasgos raciales del hombre actual. Los ejemplos son innumerables y todo el mundo los conoce en abundancia. En Alejandría, un mismo idioma, el griego, era hablado de muy distintas maneras, según la raza. Todavía hoy lo notamos en la forma de escribir los textos. En Norteamérica todos los naturales del país se expresan lo mismo, ya sea inglés, ya alemán o incluso indio lo que estén hablando. ¿Cuáles son los rasgos raciales imputables al paisaje, en el habla de los judíos del Oriente europeo, esto es, los rasgos del habla rusa comunes a los judíos y los rusos? ¿Cuáles son, en cambio, los rasgos raciales imputables a la sangre, esto es, los que pertenecen a los judíos todos, al hablar sus «idiomas maternos» de Europa, independientemente de la comarca en que habitan? ¿Qué modos son los suyos de silabear, acentuar y construir?

Pero la ciencia no ha advertido siquiera que la raza de las plantas no es lo mismo que la raza de los animales. Las plantas arraigan en la tierra. Los animales se mueven.

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

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

Es bien claro que nadie tiene idea de lo que hay de caótico en el conjunto expresivo del cuerpo humano. Sin contar el olor, que, para los chinos, por ejemplo, constituye una nota característica de la raza; sin contar el sonido, que en el habla, y sobre todo en la risa, ofrece al sentimiento hondas diferencias, inaccesibles a los métodos científicos, la imagen visual es tan rica, tan colmada de particularidades visibles y, por decirlo así, sensibles para la mirada profunda, que es inútil pensar siquiera en reducirlas a unos cuantos puntos de vista. Y todos esos aspectos y rasgos de la imagen son independientes unos de otros y tienen cada uno su propia historia. Hay casos en que el esqueleto y, sobre todo, la forma del cráneo varía completamente sin que se altere la expresión de las partes carnosas, esto es, del rostro. Hermanos de una y la misma familia pueden muy bien presentar casi todas las notas diferenciales de Blumenbach, Müller y Huxley, y, sin embargo, ser idéntica su expresión viva de raza para cualquier observador. Más frecuente todavía es que los cuerpos de dos hombres tengan idéntica estructura, siendo totalmente distinta su expresión viviente. Bastará recordar la enorme diferencia que existe entre una raza genuinamente aldeana, como los frisonos o los bretones, y las razas genuinamente urbanas^[92]. Pero a la energía de la sangre, que imprime siglo tras siglo idénticos rasgos —los rasgos de familia— y al poder del suelo —«caracteres locales»— hay que añadir esa fuerza cósmica misteriosa que enlaza en un mismo ritmo a los que conviven estrechamente unidos. Los llamados «antojos» de las embarazadas no son más que una particularidad poco importante de uno de los más profundos y enérgicos principios morfogenéticos de toda raza. Todo el mundo ha observado que los cónyuges, tras larga e íntima convivencia, llegan a parecerse uno a otro de modo extraordinario. Sin embargo, la ciencia, con sus mediciones y cálculos, consigue quizás «demostrar» lo contrario. Nunca se exagerará bastante la energía morfogenética de ese ritmo vital, de

ese fuerte sentimiento íntimo de la percepción del tipo propio. El sentido de la belleza de la raza —por oposición al atractivo consciente que en los hombres urbanos ejercen los rasgos de la belleza individual y espiritual— es mucho más fuerte en los hombres primitivos y por eso mismo les pasa desapercibido. Pero ese sentimiento *contribuye a la génesis de la raza*. Es indudable que ha determinado *el ideal corpóreo* del guerrero y del héroe, en las tribus nómadas, de manera que no sería absurdo hablar del tipo racial del normando o del ostrogodo. Lo mismo sucede en toda nobleza rancia, que siente con intimidad y fuerza su carácter unitario y por lo mismo llega inconscientemente a constituirse un ideal corpóreo. El compañerismo cría razas. La nobleza francesa y la nobleza rural alemana son términos que designan realidades raciales. Esto precisamente es lo que ha creado el tipo del judío europeo, tipo de enorme energía racial, con mil años de existencia en el Ghetto. Esto es lo que una y otra vez convertirá en raza a toda la población, que, para vivir su sino, se una por largo tiempo en estrecha unión espiritual. Dondequiera que existe un ideal de raza —y tal ha sido el caso en toda altura primitiva, en la védica, en la homérica, en la época caballeresca de los Staufen— actúa poderosa la aspiración de una clase dominadora hacia ese ideal, la voluntad de ser así y no de otro modo; y esa aspiración, esa voluntad, independientemente de la elección de las mujeres, consigue realizar al fin el ideal anhelado. Además, hay que tener en cuenta un aspecto aritmético de la cuestión, aspecto que no ha sido suficientemente considerado. Cada uno de los hombres que hoy viven, tiene hacia el año 1300 un millón de antepasados y hacia el año 1000 mil millones. Este hecho significa que todo alemán de hoy tiene parentesco de sangre con todo europeo de las Cruzadas y que, cuanto más se estrechan los límites territoriales, más se intensifica ese parentesco, de manera que la población de un país, en el decurso de unas veinte generaciones, se convierte *en una sola familia*. Como la voz y elección de la sangre corre por las generaciones uniendo a los ejemplares de la raza, deshaciendo y rompiendo matrimonios, venciendo con astucia o violencia todos los obstáculos de la moral, así también ese hecho da lugar a innumerables acopiamientos que, por modo inconsciente, cumplen la *voluntad de la raza*.

Tales son los rasgos primarios, los rasgos vegetativos de la raza, los que constituyen la *fisonomía de la cosa*, prescindiendo por ahora del movimiento, los que *no* sirven para diferenciar el cuerpo animal vivo del cuerpo animal muerto, los que han de estar impresos incluso en las partes más rígidas del cuerpo. Hay, sin duda, cierta homogeneidad entre la línea de una encina o de un chopo italiano y la línea de un hombre —«esbelto», «grácil», «espigado»—. Igualmente el perfil dorsal de un dromedario y el dibujo de una piel de tigre o de cebra constituye una nota racial de carácter vegetativo. A este aspecto pertenecen también los efectos de ciertos movimientos que la naturaleza realiza con un ser o en un ser. Un abedul y un niño, que se mecen al viento, un roble con su copa extendida, el vuelo pacífico o el giro angustioso de los pájaros en la tormenta, todo esto pertenece al aspecto vegetativo de la raza. Pero ¿de qué parte se ponen estas notas cuando se trata de *la lucha entre la*

sangre y el suelo, aspirando ambas a producir la forma interna de una especie «transplantada» de animales u hombres? ¿Qué hay de vegetativo en la figura del alma, de las costumbres, de la casa?

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

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

nos habla en los rojizos ojos, en el breve cuerno torcido, en el pico del águila, en el perfil del ave de rapiña. Ningún idioma verbal podría comunicar eso valiéndose de recursos intelectuales. Sólo el idioma del arte es capaz de expresarlo.

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

En realidad, la expresión racial de una cabeza humana es compatible con cualquier forma de cráneo. Lo decisivo no son los huesos, sino la carne, la mirada, el gesto y ademán. Desde la época romántica viene hablándose de una raza indogermánica. Pero ¿existen *cráneos* arios y semitas? ¿Es posible distinguir los cráneos celtas y los cráneos francos o aun sólo los de los buros y los de los cafres? Si esto no es posible, ¿cómo hacer entonces una historia de las razas humanas, ya que la tierra no nos ha conservado más datos que los huesos de las tumbas? Hay un medio radical para convencerse de lo poco que significa el esqueleto en eso que los hombres superiores llaman raza. Elíjanse hombres que presenten notorias diferencias de raza y obsérvense todos a los rayos X. El observador que esté pensando en la idea de la «raza», sentirá de seguro una impresión ridícula y desconcertante, viendo a la luz de los rayos X que la «raza», de pronto, ha desaparecido por completo.

Y lo poco que en el esqueleto queda de característico es —insistamos sobre ello— un producto del suelo y no una función de la sangre. Elliot Smith, en Egipto, y von Luschan, en Creta han estudiado el enorme material óseo de las tumbas desde la edad de la piedra hasta hoy. Por estas comarcas han pasado innumerables corrientes humanas, desde los «pueblos marítimos» de mediados del milenio segundo antes de

Jesucristo, hasta los árabes y los turcos. Sin embargo, el esqueleto medio ha permanecido invariable. Las «razas» resbalaron, por decirlo así, en forma de carne sobre la osatura, inalterable producto del suelo. En la región alpina viven hoy «pueblos» germánicos, románicos y eslavos de las más distintas procedencias; y basta con mirar hacia atrás para descubrir en estas regiones otras muchas tribus —entre ellas etruscos y hunos—. Sin embargo, el esqueleto es siempre el mismo y no cambia hasta que llegamos a las tierras bajas, en donde las nuevas formas que aparecen son igualmente permanentes. Por eso ninguno de los famosos descubrimientos de huesos prehistóricos, desde el cráneo neandertalense hasta el «*homo aurignacensis*», demuestra nada respecto de la raza y las migraciones raciales del hombre primitivo. Prescindiendo de ciertas conclusiones que por las mandíbulas pueden sacarse acerca de la alimentación de aquellos hombres, los esqueletos prehistóricos presentan la forma fundamental del país, lo que hoy todavía se encuentra en la región.

Esta misma fuerza misteriosa del suelo puede rastrearse en todo ser vivo, tan pronto como se aplican, para descubrirla, características independientes de los métodos groseros de la época darwinista. Los romanos introdujeron la viña en la región del Rin. Esta planta se ha desarrollado en esta región sin sufrir cambios visibles, es decir, sin alteraciones botánicas. Sin embargo, la «raza» propia de la vid renana puede determinarse por otros medios. Existe una diferencia notoria, no sólo entre los vinos del Norte y los del Sur, no sólo entre los del Rin y los del Mosela, sino hasta entre los de los diferentes pagos. Otro tanto puede decirse de la fruta, del té, del tabaco. Ese aroma, genuino producto del paisaje, pertenece a las notas raciales que no pueden medirse y que son, por lo tanto, las más significativas. Las nobles razas de hombres se diferencian por los mismos medios espirituales que los vinos nobles. Hay un elemento idéntico, accesible tan sólo a las sensibilidades delicadas, un leve aroma que en todas las formas y bajo todas las culturas enlaza en Toscana a los etruscos con el Renacimiento y a orillas del Tigris a los sumerios de 3000 con los persas de 500 y con los otros persas de la época islámica.

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

Algunas de esas notas arraigan en una tribu y con ella emigran; otras se deslizan

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

10

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

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

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

Todos, sin saberlo, hablamos hoy aún esos idiomas. El niño habla mucho antes de haber aprendido a pronunciar la primera palabra; las personas mayores hablan con los

niños sin pensar para nada en la significación habitual de las palabras; lo cual quiere decir que los sonidos sirven aquí como de un idioma distinto del idioma verbal. Y esos otros idiomas también tienen sus grupos y dialectos. Pueden aprenderse, dominarse y ser mal entendidos. Son para nosotros tan indispensables, que el idioma verbal resultaría ineficaz si intentásemos emplearlo solo, sin completarlo y robustecerlo por los idiomas del sonido y de los gestos. La escritura misma, que es el lenguaje verbal de los ojos, sería casi ininteligible sin los gestos de la puntuación.

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

Pero también resultaría falsa la noción de un «comienzo del lenguaje animal». El habla está tan íntimamente unida a la existencia viviente del animal —por oposición a la existencia de la planta—, que ni siquiera pueden imaginarse sin lenguaje los seres monocelulares, aun cuando estén desprovistos de órganos sensibles. Ser un microcosmos en el macrocosmos es poder comunicarse con los demás. No tiene sentido hablar de un *comienzo* del idioma dentro de la historia animal. Pues es evidente que existe una *pluralidad* de seres microcósmicos. Pensar en otras posibilidades es un simple juego. Las fantasías darwinistas sobre generación primaria y primeros progenitores deben quedar relegadas para uso de los eternos retrasados. Pero los enjambres, en donde vive siempre un sentimiento interno del «nosotros», son también seres despiertos y aspiran a establecer entre si relaciones de conciencia vigilante.

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

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

Pero el fundamento de este hecho es el sentimiento humano del terror. La vigilia practica separaciones en el elemento cósmico; la vigilia tiende un espacio entre lo aislado, lo distinto. La sensación de soledad es la impresión primera del despertar diario. De aquí el afán primario de juntarse al otro en medio de ese mundo extraño; de aquí la tendencia a comprobar sensiblemente la proximidad del otro y a buscar con él un enlace consciente. El tú resuelve, extingue el terror de la soledad. El *descubrimiento del tú*, que consiste en destacar sobre el mundo de lo extraño otro ser que es como nuestro propio ser orgánico, *psíquico*, constituye el gran momento en la historia primitiva del animal. *Por eso hay animales*. Observad con paciencia y atención el mundo de una gota de agua al microscopio. Os convenceréis de que el descubrimiento del tú y con él, el del yo se ha verificado ya aquí en la forma más sencilla imaginable. Esos pequeños seres no sólo conocen *lo* otro, sino también *el* otro; no sólo tienen vigilia, sino también relaciones entre las distintas vigiliass de unos y otros; no sólo tienen expresión, sino también los elementos de un *idioma* de expresión.

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

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

familiar^[95], y el «idioma del traje»: vestidos, tatuajes, adornos, que poseen una significación *uniforme*. Los investigadores del siglo pasado se esforzaron en vano por derivar el traje del pudor o de motivos finalistas. Para comprenderlo bien hay que considerarlo como medio de un lenguaje de expresión. Lo es, en efecto, de grandiosa manera en todas las civilizaciones y aun hoy. Basta recordar la tiranía de la moda sobre la vida y tráfico públicos, los trajes de ritual que hay que vestir en todos los actos y fiestas importantes, los matices varios en la indumentaria social, el vestido de novia, el vestido de luto, el uniforme militar, el ornato sacerdotal; recordad las condecoraciones e insignias, la mitra y la tonsura, la peluca y el bastón, el polvo, los anillos, los tocados, las partes del cuerpo que significadamente se cubren o se descubren, el traje de los mandarines y de los senadores, de las odaliscas y de las monjas, la corte de Nerón, Saladino y Moctezuma, sin contar las particularidades del traje popular y el lenguaje de las flores, de los colores, de las piedras preciosas. Y no hay que citar el idioma de la religión, porque todo esto es religión.

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

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

Esta provisión fija de signos y motivos, con supuesta significación fija, tiene que ser estudiada y ejercitada por el que quiere tomar parte en la correspondiente comunidad de conciencias despiertas. *Al concepto de idioma —separado del habla— pertenece inevitablemente el concepto de escuela*. La escuela se halla perfectamente elaborada entre los animales superiores; y en toda religión cerrada, en todo arte, en

toda sociedad, constituye la base sobre la cual se adquiere la consideración de fiel, de artista o de hombre educado. Para ser miembro de una de estas comunidades hay que conocer su idioma, es decir, sus dogmas, sus costumbres, sus reglas. Ni en el arte del contrapunto ni en la religión católica bastan el sentimiento y la buena voluntad. Cultura significa una exaltación inaudita del idioma de las formas, tanto en profundidad como en rigor, exaltación que se verifica en todos los órdenes y constituye la cultura *personal*— religiosa, moral, social, artística —del individuo que pertenece a dicha comunidad—. El individuo, pues, llena su vida con el ejercicio y la educación necesarios para *esa* vida culta. Por eso, en todas las artes mayores, en las grandes iglesias, misterios y órdenes, en la alta sociedad de las clases distinguidas, el dominio de la forma llega a una maestría que constituye uno de los prodigios de la humanidad. Pero encumbrada a la cima de sus exigencias, esa maestría finalmente se destruye a sí misma. El término que indica esta quiebra interior de todas las culturas —dicho expresa o implícitamente— es siempre el «retorno a la naturaleza». Esa maestría, empero, se extiende también al idioma verbal. Junto a la sociedad distinguida en la época de los tiranos griegos y de los trovadores, junto a las fugas de Bach y a los vasos pintados de Exekias deben colocarse el arte oratorio de Atenas y la conversación francesa, que suponen ambos, como todo arte, una convención rigurosa y lentamente elaborada y, para el individuo, un largo y esforzado ejercicio.

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

Síguese de aquí, por último, que todos los idiomas son imperfectos y contradicen de continuo, en su aplicación, el propósito inicial del habla. Puede decirse que la mentira ingresa en el mundo cuando empieza a separarse el idioma del habla. Los signos son fijos, pero la significación no lo es. El hombre empieza por sentirlo, luego

lo sabe y por último se aprovecha de ello. Una experiencia remotísima nos ha enseñado que a veces quiere uno decir algo y le «fallan» las palabras, o se expresa uno mal diciendo en realidad cosa distinta de lo que pensaba, o se expresa uno bien y resulta mal entendido. Finalmente, surge el arte —extendido entre los animales, por ejemplo, los gatos— de emplear las palabras para ocultar los pensamientos. No se dice todo, o se dice otra cosa. Se habla formulariamente para decir poco o entusiásticamente para no decir nada. Otras veces se imita el lenguaje de otro. Algunas aves de rapiña imitan las estrofas de las pequeñas aves cantoras para atraerlas. Es ésta una astucia corriente de los cazadores; pero supone la existencia de motivos y signos fijos, como igualmente la supone la imitación de viejos estilos artísticos o la falsificación de una firma. Y todos esos rasgos, que encontramos en el porte, gesto y ademán como en la escritura y la pronunciación, reaparecen asimismo en el idioma de toda religión, de todo arte, de toda sociedad. Recordad los ejemplos del hipócrita, del beato, del hereje, el *cant* inglés, el sentido adjetivo de las palabras diplomático, jesuita, comediante, las máscaras y precauciones de la buena educación y por último la pintura moderna, que es toda falsedad y que en cada exposición nos ofrece las más variadas formas de expresión mendaz.

No se puede ser diplomático en un idioma que se balbucea. El que domina un idioma corre el peligro de convertir la relación entre los medios y la significación en nuevo medio para otros fines. Así nace el arte espiritual de *jugar* con la expresión. Los alejandrinos y los románticos dominan este arte; por ejemplo: en la lírica, Teócrito y Brentano; en la música, Reger; en la religión, Kirkegaard.

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

La mentira de las palabras se trasluce en los gestos indeliberados. La hipocresía de los gestos se desenmascara en el tono. Justamente porque el idioma rígido separa los medios del fin, no consigue engañar la mirada del buen conocedor. El buen conocedor lee entre líneas y cala a un hombre con sólo ver su porte o su letra. Por eso la comunidad de almas, cuanto más profunda e íntima es, más prescinde de los signos, más anula las relaciones basadas en la vigilia inteligente. El verdadero compañerismo se entiende con pocas palabras; la fe verdadera enmudece. El más puro símbolo de una compenetración superior al idioma es el viejo matrimonio aldeano que al atardecer se sienta delante de la casa y entabla una conversación

muda. Cada uno de esos dos seres sabe muy bien lo que el otro piensa y siente. Enmudece porque las palabras servirían de estorbo. Esta mutua inteligencia silenciosa hunde sus raíces profundamente en la historia primaria de la vida en movimiento, más allá todavía de las comunidades animales. Por momentos llega casi a anular la conciencia despierta.

11

De todos los signos rígidos ninguno ha llegado a ser tan fecundo en consecuencias como el que, en su estado actual, designamos con el término de «palabra». Pertenece, sin duda, a la historia del idioma humano. Pero la representación del «origen del idioma verbal», tal como ordinariamente se piensa y aplica, con todas las deducciones que de ella se derivan, es tan absurda como la idea de un principio del idioma en general. El idioma no tiene un comienzo, porque está dado con la esencia misma del microcosmos y contenido en ella. El idioma de palabras no tiene tampoco comienzo, porque supone ya otros idiomas de comunicación muy perfectos, los cuales, tras lento desarrollo, llegan a un estado en el que la palabra constituye un rasgo particular que poco a poco adquiere la preponderancia. Teorías tan contrarias como la de Wundt y la de Jespersen^[97] cometen el error de investigar el lenguaje de palabras como algo nuevo y substantivo, lo que les conduce a una psicología completamente errónea. El idioma verbal es en verdad algo muy tardío y diferenciado, último retoño en el tronco de los idiomas sonoros y no tallo joven y primerizo.

En realidad no existe un idioma puramente verbal. Nadie habla sin emplear, además de las palabras rígidas, otras formas de lenguaje como el acento, ritmo y gesto; y estas formas no verbales, mucho más primitivas, han ido perdiendo importancia con el uso del idioma verbal. Sobre todo hay que precaverse contra la idea de que el reino de los actuales idiomas verbales, muy complicado en su estructura, constituye una unidad interior, con historia uniforme. Cada uno de los idiomas verbales que conocemos posee muchos y muy diferentes aspectos, y cada uno de éstos tiene su propio sino en el curso de la historia. No hay sensación que haya sido insignificante para la historia del uso de las palabras. Hay que distinguir también muy estrictamente entre el lenguaje de sonidos y el lenguaje de palabras. El primero es usual entre las especies animales, aun las sencillas. El segundo es fundamentalmente distinto, y aunque esta diferencia se refiere a rasgos aislados, éstos son sin duda los más importantes. En todo lenguaje sonoro de los animales hay que distinguir también entre los motivos de expresión —gritos en la época del celo— y los signos de comunicación —gritos de aviso— y esta distinción es de seguro válida también para las palabras más primitivas. Ahora bien; el lenguaje de palabras, ¿*ha nacido* como idioma de expresión o como idioma de comunicación? ¿Fue en sus

estados primitivos relativamente independiente de los idiomas visibles, no sonoros, como el gesto, el ademán? A tales preguntas no es posible dar contestación, porque no tenemos la menor idea de las formas primitivas de la «palabra». La lingüística es harto ingenua al establecer conclusiones sobre el origen de las palabras, basándose en lo que hoy llamamos idiomas primitivos, los cuales no son sino imperfectas formas de estados lingüísticos muy tardíos ya y desenvueltos. La palabra, en esos idiomas, es un medio ya fijo, muy evolucionado y evidente. Y justamente estas cualidades son inaplicables a eso que se llama «origen».

Llamo *nombre* al signo con el cual se inicia, sin la menor duda, la posibilidad de que los futuros idiomas verbales se separen de los idiomas sonoros animales. Y entiendo por nombre una forma sonora que sirve para señalar en el mundo circundante algo que es sentido como un ente. Este ser así nombrado se transforma entonces en *numen*. ¿Cómo eran estos primeros nombres? Es inútil pensar siquiera en ello. Ninguno de los idiomas humanos, que nos son accesibles, nos ofrece base para inferirlo. Pero, contrariamente a lo que cree la investigación moderna, estimo que lo decisivo en este punto es lo siguiente: no se trata aquí de una variación en la laringe ni de una especial manera de formar el sonido, ni de nada fisiológico —que en realidad es carácter de raza—; ni tampoco se trata de una exaltación de la capacidad expresiva de los medios significantes, como, por ejemplo, el tránsito de la palabra a la frase (H. Paul)^[98], sino de una profunda transformación del alma.

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

sensible, en claro simbolismo y referencia a la posición de la cabeza, que el hombre siente a veces con dolorosa claridad, como el hogar de sus pensamientos. Ese mundo propone un fin al sentimiento primario del terror y abre perspectivas de liberación. Todo pensamiento filosófico, erudito, científico, de las épocas posteriores, depende hasta en sus últimos fundamentos de ese pensamiento religioso primigenio.

Debemos representarnos los primeros nombres como elementos aislados en la provisión de signos de que disponen los idiomas de sonidos y de ademanes, cuando han llegado ya a un gran desarrollo. Ya no tenemos idea de la capacidad expresiva que hubieron de poseer esos idiomas de sonidos y ademanes; porque el idioma de palabras ha reducido a su dependencia todos los demás recursos, imponiéndoles su propia evolución^[99]. Pero cuando el nombre hubo iniciado la gran transformación y espiritualización en la técnica de la comunicación, quedó afirmada al propio tiempo la supremacía de la vista sobre los demás sentidos. Desde este instante el hombre vive despierto en un espacio luminoso; su experiencia de la profundidad es una irradiación de la vista hacia los focos de luz y los obstáculos luminosos; el hombre siente su yo como un centro en el espacio luminoso. La alternativa entre lo visible y lo invisible domina toda esa intelección en que aparecen los primeros nombres.

Los primeros *numina* fueron quizá aquellas cosas del mundo luminoso que sentimos, oímos, observamos en sus efectos, *pero no vemos*. El grupo de los nombres, como todo lo que en el acontecer cósmico hace época, hubo de sufrir una rápida y poderosa elaboración. El mundo entero de la luz, en donde cada cosa posee las propiedades de posición y duración, fue muy pronto caracterizado, con todas las oposiciones entre causa y efecto, cosa y propiedad, cosa y yo, merced a numerosos nombres que afirmaban en la memoria dicha caracterización. Pues lo que hoy llamamos memoria es la facultad de conservar para la intelección, por medio del nombre, *las cosas nombradas*. Sobre el reino de las cosas vistas y entendidas se forma un reino más espiritual de denominaciones que comparten con el primero la propiedad lógica de ser puramente extenso, de estar ordenado en polaridades y dominado por el principio de causalidad. Todas las formas verbales que nacen mucho más tarde —los casos, los pronombres, las preposiciones— tienen un sentido causal o local respecto de las unidades nombradas. Los adjetivos y los verbos nacieron muchas veces en parejas contrapuestas. Sucede muchas veces —como el idioma ewe estudiado por Westermann— que al principio la misma palabra, según se pronuncie bajo o alto, significa grande o pequeño, remoto o próximo, pasivo o activo. Más tarde, este residuo del idioma de gestos se disuelve en la forma verbal, como claramente se ve en las palabras griegas μικρος; (pequeño) y μακρος, (grande) y en las U egipcias, usadas para indicar la pasividad. La manera de pensar por oposiciones parte de las parejas de palabras opuestas y constituye el fundamento de toda la lógica inorgánica, haciendo consistir toda investigación de verdades científicas en un movimiento por oposiciones de conceptos, en las cuales siempre la predominante es la oposición entre la creencia vieja —error— y una creencia nueva —verdad.

La segunda gran transformación consiste en el *nacimiento de la gramática*. Al nombre se añade la frase. Al signo verbal se adiciona el enlace de las palabras. Y entonces la reflexión —que es el pensar en relaciones de palabras después de haber percibido algo que posee designación verbal— se convierte en la actividad determinante de la conciencia humana despierta. Vano problema es el de si los idiomas de comunicación contenían ya verdaderas «frases» antes de la aparición de nombres auténticos. La frase, en el sentido *actual*, se ha desenvuelto, sin duda, por condiciones propias y con épocas peculiares dentro de dichos idiomas. Pero *presupone* la existencia de nombres. La mutación espiritual que se verifica al aparecer los nombres es la que hace posible las frases como relaciones de pensamientos. Y hemos de admitir que en los idiomas sin palabras, cuando estuvieron muy desarrollados, el uso continuo fue convirtiendo los rasgos primeros uno tras otro en formas verbales, incorporándolos así a una trama más o menos cerrada, trama que constituye la forma primaria de los idiomas actuales. La estructura interna de todos los idiomas verbales se sustenta, pues, sobre otras estructuras mucho más antiguas y *no* depende, en su posterior formación, del vocabulario y los destinos sufridos por éste. Lo contrario es justamente el caso.

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

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

hace un inglés de la materia no es la misma que la que hace un alemán.

No son las representaciones y los pensamientos, sino el pensar mismo, el modo de vivir, la *sangre*, los que en las lenguas primitivas, antiguas, chinas, occidentales determinan la delimitación típica de las unidades de oración o frase y con ella la relación *mecánica* de la palabra a la frase. Debiera situarse el límite entre la gramática y la sintaxis allí donde termina lo mecánico del idioma y comienza lo orgánico del habla: el uso, la costumbre, la *fisonomía* de la expresión. Y el otro límite se sitúa allí donde la estructura mecánica de la palabra confina con los factores orgánicos de la formación de los sonidos y de la pronunciación. Por la pronunciación de la *th* inglesa —rasgo racial del paisaje— se reconocen muchas veces a los hijos de los inmigrados. Sólo aquella esfera que se extiende entre los dos límites citados, sólo «el idioma» propiamente tal obedece a un sistema, es un medio técnico y, por tanto, puede inventarse, mejorarse, cambiarse, desecharse. Pero la pronunciación y la expresión arraigan en la raza. Identificamos una persona conocida sólo por la pronunciación, sin necesidad de verla. Reconocemos al que pertenece a una raza extraña, aunque hable en perfecto español. Los grandes desplazamientos de sonidos —como el alto alemán antiguo en la época carolingia y el alto alemán medio en la época del gótico posterior— tienen un límite geográfico y se refieren sólo al habla, no a la forma interna de frases y palabras.

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

La substitución progresiva de los gestos corporales o sonetos por los gestos gramaticales es, pues, lo decisivo para la formación de la frase. Pero esa substitución nunca termina de verificarse por completo. No existen puros idiomas verbales. La actividad de la expresión por palabras, cada día más rigurosamente destacada, consiste en que por medio del sonido de las palabras despertamos sentimientos de significación, los cuales, a su vez, por el sonido de los enlaces evocan otros sentimientos de relación. El aprendizaje del idioma nos ha enseñado a comprender en esa forma abreviada y alusiva tanto las cosas y las relaciones luminosas como las cosas y las relaciones intelectuales. Nombramos las palabras, no las empleamos conforme a su definición. Y el que escucha tiene que sentir lo que se le quiere decir. No hay otro modo de hablar. Por eso el ademán y el tono tienen más parte de lo que generalmente se cree en la inteligencia del habla actual.

El nacimiento del verbo es el último suceso importante en esta historia. Con él

llega en cierto modo a su término la formación del idioma de palabras. Presupone ya un alto grado de abstracción. En efecto; los substantivos son palabras que destacan para la reflexión las cosas circunscritas *perceptiblemente* en el espacio luminoso — también lo «invisible» está circunscrito—; pero los verbos designan los distintos *tipos* de mutación, que no son vistos, sino determinados y creados como conceptos, abstrayendo de la ilimitada movilidad del mundo luminoso los caracteres particulares de cada caso singular. Las palabras «piedra cayendo» constituyen una unidad de impresión. Pero en esta impresión distinguimos primero el movimiento y el objeto y luego el «caer», como una *especie* de movimiento que se diferencia de otras muchas —v. gr, *descender*, *volar*, *correr*, *resbalar*— entre las cuales existen innumerables tránsitos. La diferencia entre esas especies de movimiento no es «percibida», sino «conocida». Podemos aún imaginar quizá que haya animales que posean signos con funciones de nombre substantivo. Pero no signos con funciones de verbo. La diferencia entre huir y correr o entre volar y ser empujado por el viento, trasciende de toda impresión visual y sólo puede ser comprendida por una conciencia habituada al empleo de las palabras Hay en ella algo metafísico. Ahora bien; el pensar por verbos hace que la vida misma resulte accesible a la reflexión. De la impresión viviente sobre la conciencia, esto es, del proceso general —que el idioma de los gestos imita espontáneamente y que por lo tanto, permanece intacto— abstraemos sin notarlo los elementos singulares, es decir, la vida misma; lo que queda lo incorporamos luego al sistema de los signos, considerándolo como efecto de una causa (el viento sopla, el rayo cae, el aldeano ara) con propiedades extensivas. Si nos sumergimos bien en las rígidas diferencias que existen entre sujeto y predicado, activo y pasivo, presente y pretérito, veremos claramente cómo el intelecto domina sobre los sentidos y mata la realidad. En los nombres substantivos puede todavía considerarse la «cosa mental» como una *copia* o reproducción de la «cosa vista».

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

Con lo cual queda puesta esa dualidad que nos parece inseparable de la esencia del hombre y que no es sino la expresión en que se manifiesta su conciencia cuando está dominada por el idioma de palabras. Este medio de comunicación entre el yo y el tú, en su perfecto desarrollo, ha llegado a convertir la intelección animal de la sensibilidad en un pensamiento por palabras, en un pensamiento que se erige en director y tutor de la sensibilidad. Cavilar es conversar consigo mismo en el idioma de las palabras. Esa actividad sería imposible en cualquier otra forma de lenguaje. Pero cuando el idioma de palabras llega a su perfección, esa actividad caracteriza las

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

La lógica, como la ética, son para el espíritu sistemas de verdades absolutas y eternas. Pero justamente por eso la historia les arrebató ese carácter de verdades. En el remo de los pensamientos podrá la mirada interior triunfar absolutamente sobre la exterior. En el reino de los hechos, la fe en verdades eternas es un breve y absurdo espectáculo que se representa en algunas cabezas humanas. No puede haber un sistema verdadero de pensamientos, porque ningún signo substituye a la realidad. Los pensadores profundos y honrados llegaron siempre a la conclusión de que todo conocimiento viene de antemano predeterminado por su propia forma y no logra nunca alcanzar lo que la palabra quiere decir; salvo, como hemos dicho, la técnica, en donde los conceptos son medios y no fines. A este *ignorabimus* corresponde la convicción de todos los verdaderos sabios, de que los principios abstractos son en último término frases y nada más que frases, bajo cuyo uso habitual la vida fluye como siempre fluyó. A la postre, la raza es más fuerte que el idioma. Por eso, entre los grandes nombres, sólo han influido sobre la vida aquellos pensadores que fueron personalidades vivas y no sistemas ambulantes.

12

La historia interna de los idiomas verbales se nos ofrece, pues, en tres periodos. En el primero, aparecen los primeros nombres dentro de los idiomas de comunicación ya muy desarrollados, pero aún no formados de palabras. Esos nombres primarios surgen como elementos de un nuevo tipo de intelección. El mundo empieza a presentar un cariz de *misterio*. Se inicia el pensamiento religioso. En el segundo período va formándose poco a poco un lenguaje completo de comunicación en valores gramaticales. El gesto se convierte en frase y la frase transforma los nombres

en palabras. La frase, al mismo tiempo, representa la gran escuela de la inteligencia frente a la sensibilidad. El sentimiento de la significación se afina cada día más para las relaciones abstractas en el mecanismo de la frase y, por consecuencia, produce una riqueza exuberante de flexiones, que van a posarse sobre todo en el sustantivo y en el verbo, en la palabra del espacio y en la palabra del tiempo.

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

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

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

prueba de que la técnica de los signos se ha volatilizado en una técnica del pensamiento.

Los signos abreviados, pero llenos de contenido significativo, funcionan, por decirlo así, en meras alusiones que sólo comprende el iniciado en la comunidad del idioma correspondiente. Esta es la razón por la cual un europeo occidental no comprenderá jamás los libros sagrados de China, ni entenderá nunca los términos primarios de aquellos otros idiomas cultos —como el *λογος*, la *αρχη* de los griegos, el *atman* y *braman* del sánscrito— que aluden a una intuición del universo, en la cual hay que haber nacido para comprender sus signos.

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

Desde entonces ya no se ha producido ningún sistema gramatical. Los posteriores se han originado en transformación de los anteriores. Nada sabemos de esos idiomas *propriamente* primarios; ignoramos su estructura y su sonido. Por muy lejos que tendamos la mirada hacia atrás, siempre hallamos sistemas completamente formados que todos usan y los niños aprenden como algo natural. Parécenos increíble que pueda haber sido antaño de otro modo, que un profundo sentimiento de temor haya podido antaño acompañar la audición de esos idiomas raros y misteriosos —como en épocas históricas era y aún es el caso para la escritura—. Sin embargo, debiéramos contar con la posibilidad de que los idiomas verbales, al aparecer en un mundo de comunicaciones sin palabras, hayan sido al principio el privilegio de unos pocos, patrimonio secreto celosamente defendido por su poseedores. Mil ejemplos demuestran la propensión a semejante privilegio: el francés como idioma diplomático, el latín como idioma sabio, el sánscrito como idioma sacerdotal. Uno de los orgullos de los círculos raciales consiste en poder hablar sin ser entendidos por «los otros». El idioma de todos es ordinario. «Poder hablar con uno» es un privilegio o una pretensión. El uso de la lengua escrita entre las personas educadas, el desprecio del dialecto son señales del orgullo ciudadano. Sólo nosotros vivimos en una civilización en donde los niños aprenden a escribir con la misma naturalidad con que aprenden a hablar. Pero en todas las culturas anteriores, la escritura era un arte raro y no accesible a todos. Estoy convencido de que en muy remotas edades sucedió lo mismo con el lenguaje de palabras.

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

Todo esto ha determinado que los destinos de la gramática y del vocabulario sean diferentes. La gramática se relaciona con el espíritu. El vocabulario, con las cosas y los lugares. Sólo los sistemas gramaticales sufren un cambio íntimo natural. Pero las bases psicológicas del uso de las palabras exigen que, aunque varíe la pronunciación, se conserve fija la estructura interna mecánica de los sonidos, pues en ella se funda la esencia de la nominación. *Las grandes familias lingüísticas son exclusivamente familias gramaticales.* Las palabras, en ellas, carecen, por decirlo así, de patria y emigran de unas a otras.

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

Todos los nombres viven adheridos a las cosas que significan y comparten la historia de éstas. En griego los nombres de los metales son de origen extranjero. Las palabras ταυρος, χιτων, οινος, son semíticas. En los textos hetitas de Boghazkoi^[104] aparecen numerales indios que llegaron a esta comarca en términos profesionales relacionados con la cría del caballo. Expresiones de la administración romana penetraron en gran número en el Oriente griego^[105], como las de la administración prusiana en ruso, desde Pedro el Grande. Muchas palabras árabes se han conservado en la matemática, la química y la astronomía de Occidente. Los normandos, que eran

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

El sistema indogermánico es de seguro el más joven y, por lo tanto, el más espiritualizado. Los idiomas que se han derivado de él dominan hoy en toda la tierra. Pero ¿existía ya hacia el año 2000 como construcción gramatical peculiar? Es sabido que hoy se admite como verosímil la existencia de una forma inicial para el ario, el semítico y el camítico. Los más antiguos restos de escritura india fijan el estado de la lengua quizás hacia 1200. Los más antiguos restos de la escritura griega fijan el estado del griego quizás hacia 700. Pero en Siria y Palestina^[106] aparecen mucho antes nombres de personas y de dioses indios, unidos con la cría del caballo; y sus portadores fueron primeramente mercenarios, luego dominadores^[107]. Recuérdese el efecto que las armas de fuego españolas produjeron en los mejicanos. Acaso esos vikingos terrestres, esos primeros jinetes —hombres nacidos y educados entre caballos, hombres cuya impresión terrorífica se refleja en las leyendas de los centauros— llegaron a establecerse a la ventura hacia 1600 en las llanuras del Norte, trayendo el idioma y las divinidades de la caballería india. ¿Acaso trajeron también el ideal ario de las clases, de la raza y de la conducta en la vida? Según lo que hemos dicho antes sobre la raza, esto explicaría el ideal racial de las comarcas de lengua aria, sin necesidad de admitir las «emigraciones» de un «pueblo primitivo». No de otro modo fundaron los caballeros cruzados sus ciudades en el Oriente, justamente en el mismo sitio en que 2500 años antes los héroes de los nombres *mitanni*.

Acaso también ese sistema no fuera hacia 3000 más que un dialecto insignificante

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

13

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

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

La palabra pertenece al hombre en general. La escritura pertenece sólo al hombre culto. La escritura —por oposición al idioma de palabras— depende toda, y no sólo en parte, de los sinos políticos y religiosos por que atraviesa la historia universal. Todas las escrituras nacen en las culturas *particulares* y constituyen uno de sus símbolos más profundos. Pero todavía no tenemos una amplia historia de la escritura. Y en cuanto a la psicología de las formas y de las transformaciones de las formas, ni siquiera ha sido todavía intentada por nadie. *La escritura simboliza la lejanía*, esto es, no sólo la amplitud, sino también y sobre todo la duración, el futuro, la voluntad de eternidad. Se habla y se oye en la proximidad y en el presente. Pero la escritura nos permite dirigirnos a hombres que no hemos visto o que no han nacido. La voz de un

hombre resuena en la escritura siglos después de su muerte. La escritura es el primer síntoma de la vocación *histórica*. Por eso nada hay tan característico en una cultura como su relación interior con la palabra escrita. Si sabemos tan poco acerca de los indogermanos es porque las dos más viejas culturas cuyos hombres usaron ese sistema —la india y la antigua— por su disposición ahistórica, no crearon una escritura propia y hasta rechazaron la escritura ajena durante mucho tiempo. En realidad todo el arte de la prosa antigua está creado inmediatamente para el oído.

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

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

signos escritos son propiedad de la clase sacerdotal, en la cual debemos incluir al poeta y al sabio. La nobleza desprecia la escritura. Manda escribir a otros. La actividad de escribir ha tenido siempre cierto matiz espiritual y eclesiástico.

Las verdades intemporales lo son, cuando en vez de pronunciadas quedan escritas. Reaparece aquí la oposición entre el castillo y el templo. ¿Qué es lo que debe durar, la acción o la verdad? El documento conserva los hechos, el libro sagrado las verdades. Lo que allí es crónica y archivo, es aquí tratado doctrinal y biblioteca. Por eso el libro, como el edificio del culto, no es algo adornado con ornamentos, sino *que constituye por sí un ornamento*^[111]. La historia del arte, al estudiar las épocas primitivas, debiera ocuparse con preferencia de la escritura y sobre todo de la cursiva más que de la monumental. Aquí se puede conocer con ejemplar pureza lo que son el estilo gótico y el estilo mágico. No hay ornamento alguno que tenga la intimidad de una forma de letra o de una página escrita. El arabesco no se muestra en parte alguna tan perfecto como en los versículos, del Corán escritos sobre las paredes de una mezquita.

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

Cuando la duda se encumbra sobre la aldea, cuando la burguesía aparece junto a la nobleza y al sacerdocio, cuando el espíritu urbano asume la hegemonía, la escritura sufre una transformación. Ya no es la propagadora de las glorias aristocráticas y de las verdades eternas. Ahora se ha convertido en un medio de relación económica y científica. La cultura india y antigua rechazaron la escritura en aquella su primera función. Y hubieron de admitirla en este segundo sentido, importada, empero, de fuera. La escritura fue penetrando lentamente como instrumento despreciable, consuetudinario. Al mismo tiempo que esto sucedía —y con igual significación— introdujose en China el signo fonético hacia el año 800 y en Occidente inventóse la imprenta en el siglo xv. El símbolo de la duración y de la lejanía alcanza así su energía máxima. Finalmente, las civilizaciones han dado el último paso para proporcionar a la escritura una forma adecuada a su fin. Ya hemos dicho que la invención de la escritura por letras constituyó hacia 2000 en la civilización egipcia una innovación puramente técnica. En idéntico sentido Li Si, el canciller del Augusto chino, introdujo en 227 la escritura china unitaria. Por último, entre nosotros ha nacido una nueva especie de escritura cuya verdadera significación pocos han

reconocido. Que la escritura egipcia por letras no es algo definitivo y último lo demuestra la escritura taquigráfica, invención pareja a la del alfabeto. La taquigrafía no es solamente una escritura abreviada, sino que representa la *superación de la escritura por letras mediante un principio de comunicación nuevo y sumamente abstracto*. Es posible que en los siglos próximos las letras sean substituidas por formas escritas de esa especie.

14

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

La escritura pertenece a la duración, del mismo modo que los acuerdos verbales y la experiencia práctica se refieren al presente, mientras que la escritura y el pensamiento teórico caen en la duración. A esta oposición puede reducirse la mayor parte de la historia política interna de todas las postrimerías. Los hechos, con su eterna mudanza, oponen resistencia a la escritura. Pero *las verdades exigen la escritura*. Tal es la oposición histórica de dos partidos que en una u otra forma existen siempre en las grandes crisis de todas las culturas. Uno vive en la realidad. El

otro opone a la realidad un libro. Todas las grandes revoluciones presuponen literatura.

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

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

tenían el latín gótico para la Iglesia, el latín de los humanistas para la ciencia del barroco, el eslavo eclesiástico en Rusia y seguramente el sumérico en Babilonia.

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

El idioma de la cultura espiritual se orienta hacia los conceptos y los raciocinios. Su labor consiste en exaltar a su máxima potencia la utilidad dialéctica de las palabras y las formas oracionales. Así se produce una diferencia cada vez mayor entre el idioma escolástico y el cortesano, entre el uso intelectual y el uso social. Por encima de todos los límites que separan unas de otras las diferentes familias lingüísticas, hay algo de común en la manera de expresarse Plotino y Santo Tomás, o el Veda y la Mischna. Aquí se encuentra el punto de partida de todo idioma sabio que, en Occidente (sea alemán, inglés o francés), no ha borrado aún las últimas huellas de su ascendencia, el latín escolástico. Aquí se halla también el origen de las expresiones metódicas especializadas y de las formas oracionales del raciocinio. Esta oposición entre las maneras como se entienden los hombres en el gran mundo y en la ciencia, se prolonga hasta muy entradas las épocas postrimeras. El centro de gravedad de la historia del idioma francés reside resueltamente en el aspecto racial, en el habla, en la corte de Versalles y en los *salons* de París. Hasta aquí se ha transmitido el *esprit précieux* de las novelas de Artús, elevado al tipo de la conversación, arte clásico del habla, que domina todo el Occidente. Para la filosofía griega representó grandes dificultades el hecho de que la lengua jónico ática se hubiese formado en las cortes de los tiranos y en los banquetes. Resultaba más tarde casi imposible hablar de silogística en la lengua de Alcibíades. Por otra parte, la prosa alemana, que en la época decisiva del barroco no logró encontrar un punto central para elaborarse en perfección, vacila todavía hoy entre los giros franceses y los giros latinos —entre la cortesanía y la sabiduría— según quiere expresarse bien o expresarse con exactitud. Los clásicos alemanes proceden, en lo que al idioma se refiere, de dos orígenes: la cátedra, sagrada o profana, y los castillos o pequeñas cortes en donde fueron preceptores de príncipes y nobles. Esto les dio un estilo muy personal, que puede imitarse, pero que no ha logrado crear una prosa alemana específica y paradigmática.

A estos idiomas de clase agrega luego la ciudad una tercera y última forma, la

lengua de la burguesía, la lengua escrita propiamente tal, lengua inteligible, clara, adecuada a sus fines, prosa en el sentido estricto de la palabra. Vacila levemente entre los giros distinguidos y los giros sabios. Acoge las nuevas formas y términos de moda, pero al mismo tiempo se aterra a los conceptos preexistentes. Pero en su esencia es de naturaleza *económica*. Tiene de sí misma la idea de que es el signo de una clase social frente al habla ahistórica, eterna, del «pueblo», habla de que Lutero y otros se sirvieron con gran escándalo de sus refinados contemporáneos. Con la victoria definitiva de la ciudad, esos idiomas urbanos se apropian la lengua del mundo distinguido y la lengua de la ciencia. En las capas superiores de las poblaciones urbanas formóse una lengua común, una κοινὴ uniforme, inteligente, práctica, tan enemiga de los dialectos como de la poesía. Este idioma, que pertenece al simbolismo de toda civilización, es algo mecánico, preciso, frío, con gestos reducidos al mínimo necesario. Estas lenguas últimas, sin patria, sin raíces, pueden ser aprendidas por cualquier comerciante o por cualquier mozo de cuerda: el helenístico en Cartago y en el Oxus, el chino en Java, el inglés en Shanghái. Para su inteligencia, el «habla» es insignificante. ¿Quién es su verdadero creador? No es ni el espíritu de una raza, ni el espíritu de una religión. Es simplemente el espíritu de la economía.

PUEBLOS PRIMITIVOS, PUEBLOS CULTOS, PUEBLOS

FELAHS

15

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

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

Por lo general la comunión de lengua y de sangre no se define sino por métodos científicos. El individuo no tiene conciencia de dicha comunión. La palabra «indogermano» no es más que un concepto científico y más exactamente filológico. Alejandro fracasó en su intento de fundir los griegos y los persas. Justamente ahora percibimos bien clara la energía del sentimiento común anglogermano. Pero el pueblo es un nexo del que se *tiene conciencia*. Hay que tomar en consideración el uso corriente del idioma. Todo hombre designa la comunidad que le es más íntima —y

pertenece a muchas— con la voz «pueblo»^[114], en la que no deja de poner cierto patetismo. Y propende luego a aplicar a los nexos más varios ese concepto particular que nace de una emoción personal. Para César los Arvernos eran una *civitas*. Para nosotros los chinos son una «nación». Por eso no los griegos, sino los atenienses, eran un pueblo. Y sólo algunos de entre ellos, como Isócrates, tenían el sentimiento de ser *ante todo* helenos. De dos hermanos, uno puede llamarse suizo y el otro, con igual razón, alemán. Estos no son conceptos científicos, sino hechos históricos. Pueblo es un nexo entre hombres que se sienten formando un todo. Cuando ese sentimiento se extingue, cesa el pueblo de existir, aun cuando perdure el nombre y sigan existiendo las familias. En este sentido los espartanos se sentían pueblo y quizá también los dorios hacia 1100; pero de seguro *no* los dorios hacia 400. Los cruzados se constituyeron como un pueblo al jurar la cruzada en Clermont. Los mormones se sintieron pueblo cuando fueron expulsados de Missouri (1839)^[115]. Los mamertinos, mercenarios de Agatocles, despedidos por su jefe, se unieron formando un pueblo, por la necesidad de combatir Juntos para buscarse un refugio. ¿Fueron muy diferentes el principio que reunió en un solo pueblo a los jacobinos y el que juntó a los hycsos? ¿Cuántos pueblos no habrán surgido del séquito de un jefe o de una tropa de fugitivos? Un nexo semejante puede muy bien cambiar la raza; así los osmanes aparecieron en Asia menor como mongoles. Puede también cambiar el idioma, como los normandos sicilianos; puede asimismo cambiar el nombre, como los acayos o danaos. Mientras dura el sentimiento de la comunidad existe el pueblo como tal pueblo.

Debemos distinguir entre el sino de los pueblos y el sino de los *nombres* de los pueblos. Muchas veces el nombre es lo único de que tenemos noticia. Pero ¿podemos de un nombre sacar conclusiones sobre la historia, la procedencia, el idioma o aun sólo sobre la identidad de los que lo llevan? Los investigadores cometen un error al concebir la relación entre ambos, no en sentido teórico, sino en sentido simplemente práctico, como, por ejemplo, la que media hoy entre las personas y sus nombres. ¿Se han dado cuenta del número de posibilidades que aquí existen? El acto de dar un nombre es ya infinitamente grave en los estadios primitivos. Con el nombre, un grupo humano se destaca con plena consciencia y adquiere una especie de grandeza sacramental. Pero aquí puede suceder que coexistan los nombres sacros y los nombres guerreros; o que otros nombres sean hallados en el país o heredados; o que el nombre de la tribu se cambie por el nombre de un héroe, como en los osmanes; o, finalmente, que surjan en las fronteras del país numerosos nombres desconocidos acaso para una parte de la comunidad. Si hasta nosotros no ha llegado más que uno de estos nombres, entonces casi puede decirse que toda conclusión acerca de los que lo llevaran ha de ser necesariamente falsa. Los nombres indudablemente sagrados de los francos, alemanes y sajones eliminaron los innumerables nombres de la época de la batalla de Varo. Si no lo supiéramos, estaríamos convencidos de que un cierto número de viejas tribus fueron expulsadas alquiladas por otras nuevas inmigrantes. Los

nombres de romano y quírite, de espartano y lacedemonio, de cartaginés y punio coexisten juntos; era, pues, posible admitir la existencia simultánea de los pueblos en Roma, Esparta y Cartago. Nunca sabremos la relación que mediaba entre los nombres de los pelasgos, los aqueos, los danaos ni los hechos que les servían de base. Si no supiéramos más que dichos nombres, la investigación habría aceptado desde hace tiempo la hipótesis de que cada uno representa un pueblo distinto, con su propio idioma y su propia raza. ¿No se ha querido fijar el curso de la invasión dórica por la denominación Doris que llevan ciertas comarcas? ¿Cuántas veces no habrá sucedido que un pueblo cambie su nombre por el de una comarca y se lleve éste consigo? Tal es el caso en la actual denominación de Prusia y también en los nombres de los modernos parsis, judíos y turcos. El caso inverso sucede en Borgoña y Normandía. El nombre de heleno aparece hacia 650, sin que por ello se encuentre en relación con un movimiento de pueblos. La Lorena recibió su nombre de un príncipe insignificante, a consecuencia no de una invasión, sino de un reparto de herencia. Los alemanes se llamaban en París en 1814 alemanes; en 1870, prusianos, y en 1914, boches. En otros tiempos hubiéranse descubierto bajo dichos nombres tres pueblos diferentes. En Oriente llaman francos a los europeos occidentales y españoles a los judíos. Esto obedece a circunstancias históricas. Pero ¿qué no hubiera podido inferir un filólogo de las denominaciones *escuelas*?

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

Diríase que Carlomagno venció a los sajones en el Weser, que los sajones entonces emigraron a la comarca de Dresde, mientras que los hanoveranos, a juzgar por los nombres de las dinastías, abandonaban su solar primitivo para establecerse junto al Támesis. Los historiadores han escrito no la historia de los pueblos, sino la historia de los nombres. Pero los nombres tienen sus destinos propios y ni ellos ni los idiomas, con sus migraciones, sus cambios, sus victorias y sus derrotas demuestran nada, ni siquiera la existencia de pueblos correspondientes. Este es un error que comete sobre todo la investigación indogermánica. Sí en época histórica han emigrado los nombres de Pfalz y de Calabria; si el hebreo ha pasado de Palestina a Varsovia y el pérsico del Tigris a la India, ¿qué conclusiones validas pueden sacarse del nombre de los etruscos y de la supuesta inscripción «tirrena» de Lemnos? ¿O es que los franceses y los negros de Haití, puesto que hablan el mismo idioma, tienen una ascendencia común? En la comarca entre Budapest y Constantinopla se hablan hoy dos idiomas mongólicos, uno semítico, dos «antiguos» y tres eslavos; y estas comunidades de idioma se sienten cada una como un pueblo^[116]. Si se quisiera

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

16

Nos hallamos ante el concepto predilecto del moderno pensamiento histórico. Cuando un historiador tropieza con un pueblo que ha producido algo, al punto le plantea la pregunta: ¿de dónde viene? Es cuestión de honra para un pueblo el proceder de alguna parte y tener un solar originario. Y casi significa un insulto el admitir que un pueblo pueda ser oriundo del lugar mismo en donde se le encuentra. Las migraciones constituyen un motivo predilecto en las leyendas de la humanidad primitiva. Pero en la investigación seria ese motivo se ha convertido casi en manía. Nadie se pregunta *si* los chinos penetraron en China ni *si* los egipcios penetraron en Egipto. Ello parece hartamente evidente. Lo que los historiadores se preguntan es *cuándo* penetraron y *de dónde* venían. Antes que renunciar al concepto de patria originaria, los historiadores harían venir a los semitas de Escandinavia y a los arios de Canaán.

Sin duda está demostrado que las poblaciones primitivas gozan de una gran movilidad. El problema de los libios oculta de seguro un misterio migratorio. Los libios o sus antepasados hablaban el camítico, pero eran de cuerpo —como lo demuestran los viejos relieves egipcios— altos, rubios, con ojos azules; procedían, pues, sin duda del Norte europeo^[118]. En Asia menor hay por lo menos tres capas de emigración desde 1300 y acaso tengan relación con los ataques de los «pueblos marítimos» a Egipto. Algo semejante se ha demostrado también en el mundo mejicano. Pero no sabemos nada sobre la esencia de tales movimientos y desde luego no es posible hablar de invasiones y migraciones en el sentido en que se las representa el historiador moderno, esto es, en el sentido de unos pueblos compactos que surcan las comarcas en grandes masas, combatiéndose, empujándose unos a otros, hasta establecerse por fin en un lugar determinado. No es, pues, la variación en sí, sino la representación que de ella tienen los historiadores, la que ha viciado nuestras opiniones sobre la esencia de los pueblos. Los pueblos no emigran, en el sentido que hoy se da a esta palabra. Hay que tener mucho cuidado cuando se quiere dar un nombre a los sujetos de las migraciones antiguas y no siempre será posible usar para ellos el mismo nombre. Pero también el motivo por el cual se explican continuamente esas migraciones es mezquino y digno del pasado siglo. Ese motivo no es otro que la necesidad material. Pero el hambre hubiera dado lugar a muy otros intentos y es de seguro el último de los motivos que empujaron a los hombres de raza

a abandonar sus nidos —aunque se comprenderá fácilmente que haya sido el más frecuentemente empleado cuando esas masas de pronto chocan contra un obstáculo militar—. En aquellos hombres fuertes y sencillos actuaba sin duda el afán primario y microcósmico del movimiento en el amplio espacio, la tendencia profunda a buscar aventuras, la alegría de las expediciones audaces, el disparo del destino, la afición a la prepotencia y el botín, el luminoso deseo de realizar hazañas, que ya no podemos ni imaginar siquiera, la afición a la alegre matanza y la fascinación de una muerte heroica.

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

Pero hay que formarse también una idea de la situación en las comarcas recorridas. Esas expediciones fueron siendo continuamente distintas y no sólo por el diferente espíritu de los invasores, sino cada día más por la diferente esencia de la población sedentaria que, al fin, era superior en número. Es claro que en los territorios casi despoblados, lo más corriente fue la sumisión pura y simple del más débil.

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

Los vencedores se hallan en minoría y de aquí resultan situaciones completamente nuevas. Pueblos de forma interior muy enérgica se superponen sobre otras poblaciones mucho más numerosas, pero informes, y la ulterior transformación de pueblos, idiomas, razas depende de particularidades muy complicadas. Desde las investigaciones decisivas de Beloch^[119] y de Delbrück^[120] sabemos que todos los pueblos migradores —y en este sentido eran pueblos migradores los persas de Ciro, los mamertinos y los cruzados, como los ostrogodos y los «pueblos marítimos» de las inscripciones egipcias— eran muy pequeños con relación a las poblaciones de los territorios ocupados, unos cuantos millares de guerreros que superaban a los

indígenas por su decisión, su resolución de ser ellos mismos un sino, en lugar de padecerlo. La comarca adquirida no es ya sólo habitable, sino habitada; con lo cual la relación entre las dos poblaciones se convierte en cuestión de clases, la inmigración de los recién llegados toma el aire de una expedición militar y el establecimiento definitivo se torna acción política. Aquí, pues, la victoria de una pequeña tropa de guerreros trae consigo la expansión del nombre y del idioma de los vencedores. Este hecho, visto en la lejanía de la historia, aparece fácilmente, hartamente como una «migración de pueblos». Es, pues, necesario repetir la pregunta anterior: ¿Qué es lo que puede emigrar?

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

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

Podríamos preguntar igualmente si los ostrogodos eran alemanes. Confieso que no comprendo tales preguntas.

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

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

Y sin embargo es lícito unir el concepto de pueblo con el de raza. Pero no en el sentido darwinista de la raza, tan extendido en nuestra época. Ningún pueblo ha podido mantenerse unido por la mera unidad de procedencia corporal; esta forma no se hubiera conservado ni siquiera diez generaciones. Nunca se insistirá bastante en que esa procedencia fisiológica sólo existe para la ciencia y nunca para la conciencia popular. Ningún pueblo se ha entusiasmado nunca por ese ideal de la «sangre pura». Tener raza no significa tener una misma determinada materia. La raza es algo cósmico, una dirección, la sensación de unos sinos concordantes, la marcha por la historia con igual curso y los mismos pasos. Una mala inteligencia de ese ritmo metafísico es la que da origen al odio de razas que no es menos fuerte entre franceses y alemanes que entre alemanes y judíos. Y de una idéntica pulsación nace el amor real —que tiene cierta afinidad con el odio— entre el hombre y la mujer. El que no tiene raza no conoce ese peligroso amor. Si una parte de la masa humana que emplea hoy lenguas indogermánicas se acerca mucho a cierto ideal de raza, esto manifiesta la fuerza metafísica de ese ideal, que ha actuado como principio educador pero no tiene nada que ver con un pueblo primario, por el estilo del que suponen los científicos. Es de la mayor importancia el observar que ese ideal no se halla nunca impreso en el conjunto de la población, sino en el elemento principalmente guerrero y, ante todo, en

la nobleza auténtica, es decir, entre aquellos hombres que viven sumidos en un mundo de hechos, bajo el imperio del devenir histórico, hombres entregados al sino, hombres que saben querer y osar; y por otra parte, en los tiempos primitivos, era fácil el ingreso en la clase de los señores para un extraño de alto rango interior y exterior, cuanto más que las mujeres eran elegidas por su «raza» y seguramente no por su procedencia. En cambio, donde más débiles se observan los rasgos de raza es precisamente en las naturalezas de tipo sacerdotal y científico^[122] —como puede comprobarse aún hoy— aun cuando tengan con las anteriores acaso la máxima afinidad de sangre. Un ánimo vigoroso educa el cuerpo y hace de él una obra de arte. Los romanos formaron una raza de la más rigurosa unidad interna en la maraña confusa de las tribus itálicas; y en esa unidad de la raza romana vinieron a fundirse hombres de las más distintas procedencias. La raza romana no es ni etrusca ni latina ni «antigua», sino específicamente romana^[123]. En los bustos romanos de la época final republicana puede contemplarse, como en ningún otro ejemplo, la fuerza de esa unidad popular.

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

Pero ante todo: ¿es el persa un idioma hermano del indio, procedente de un común idioma anterior, o es *solamente un dialecto indio*? Entre el antiguo védico de los textos indios y las inscripciones de Darío en Behistun median 700 años de desarrollo no escrito, en que la lengua, por tanto, se transforma con gran rapidez. No es mayor la distancia entre el latín de Tácito y el francés del juramento de Estrasburgo (842). Ahora bien; las cartas de Amarna y el archivo de Boghazköi nos dan a conocer numerosos nombres «arios» de personas y dioses de la mitad del milenio segundo, esto es, de la época de los caballeros védicos; y dichos nombres aparecen en Siria y Palestina. Por otra parte, Ed. Meyer^[124] observa que esos nombres son indios y no persas; y otro tanto puede decirse de los numerales descubiertos ahora^[125]. De los persas, pues, no se sabe nada y menos aún de un «pueblo» en el sentido que le dan a esta palabra nuestros historiadores. Fueron héroes indios los que cabalaron hacia Oeste; y con su arma incomparable, el caballo, con su afán de hazañas, significaron una fuerza grande en el mundo babilónico, que caminaba ya hacia la vejez.

A partir del año 600 aparece en ese mundo la pequeña comarca de Persia con una población labradora y bárbara, pero políticamente unificada. Dice Herodoto que sólo tres de sus tribus son propiamente de nacionalidad persa. ¿Conservóse el idioma de aquellos caballeros en esta montaña, siendo «persa» un *nombre de comarca* trasladado después a un pueblo? Los medos, muy semejantes a los persas, llevan

también el nombre de una comarca, cuyas capas guerreras superiores empezaron a sentirse en unidad merced a grandes éxitos políticos. En los documentos asirios de Sargón y sus sucesores (hacia 700) encontramos, junto a ciertos toponímicos no arios, patronímicos «arios», siempre aplicados a personajes importantes. Pero Tiglat Pileser IV (745-727) dice que el pueblo tiene cabellos negros^[126]. El «pueblo persa» de Ciro y Darío puede haberse formado desde ahora con hombres de la más distinta procedencia, pero unidos fuertemente por la comunidad de vida. Mas cuando los macedonios, unos dos siglos después, perdieron su poderío, ¿existían aún los persas en esa forma? ¿Existía en Italia hacia 900 realmente un pueblo lombardo? Es seguro que el idioma del imperio persa, idioma muy extendido, y la repartición de los pocos millares de hombres adultos oriundos de Persia en un enorme círculo de labores militares y administrativas, hubo de disolver bien pronto la unidad popular. En vez de ésta fue una capa superior, la que, sustentando el nombre pérsico, se sintió unida en unidad *política*. De esa capa pocos eran los que procedían realmente de Persia. Es más; ni siquiera existe una comarca que pueda señalarse como el teatro de la historia persa. Lo que sucede desde Darío hasta Alejandro, sucede unas veces en la Mesopotamia septentrional, esto es, en una población de lengua aramea, otras veces en el viejo Sinear; pero desde luego no en Persia, en donde los edificios suntuosos iniciados por Jerjes no llegaron nunca a terminarse. Los partos eran una tribu mongólica que había adoptado un dialecto persa e intentaba encarnar el sentimiento nacional persa en medio de esa población.

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

Yahwé y Beelzebub están entre si en la misma relación que Ahura Mazda y Ahriman, en esta religión de labriegos nacida de un sentimiento cósmico que se cualifica en sentido moral y dualista del universo. Ed. Meyer ha señalado^[128] exactamente la diferencia entre la concepción india y la concepción «iránica» del universo; pero a consecuencia de los falsos supuestos en que se apoya, no ha podido conocer el origen de dicha diferencia. *Zaratustra sigue el mismo camino que los profetas israelitas*, los cuales transformaron en el mismo sentido y en el mismo tiempo la fe popular mosaico-cananea. Es bien característico el hecho de que toda la

escatología constituya un bien común de la religión persa y de la religión judía y de que los textos del Avesta fueran escritos primitivamente en arameo, en la época de los partos, siendo luego traducidos al pehlewí^[129].

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

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

17

Queda, pues, así establecida, finalmente, la base para una *morfología de los pueblos*. Tan pronto como se conoce su esencia se descubre asimismo un orden interior en el torrente de los pueblos que cruzan por la historia. Los pueblos no son ni unidades lingüísticas, ni unidades políticas, ni unidades zoológicas, sino unidades espirituales. Pero precisamente sobre la base de tal sentimiento, distingo yo entre los *pueblos antes de una cultura, en una cultura y después de una cultura*. Siempre ha sido profundamente sentido el hecho de que los pueblos cultos son algo más definido que los otros pueblos. Lo que antecede a un pueblo culto lo llamo yo *pueblo primitivo*. Me refiero a esos lazos de unión fugaces y variadísimos que sin regla cognoscible se forman y se deshacen en el transcurso de las cosas y que, por último, con el presentimiento de una cultura nonnata aún, por ejemplo, en la época prehomérica, precristiana y germánica, condensan la población en grupos y capas de tipo cada vez más preciso, sin alterar apenas el temple de los hombres. Una serie de éstos es la que conduce de los cimbras y teutones pasando por los marcomanos y los

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

En el siglo x despierta de pronto el alma fáustica y se manifiesta en innumerables formas. Entre éstas, junto a la ornamentación y la arquitectura, aparece claramente estampada una cierta forma de pueblos. Los pueblos del imperio carolingio —sajones, suabios, francos, visigodos, lombardos— se convierten de pronto en alemanes, franceses, españoles, italianos. Toda la investigación histórica ha concebido hasta ahora —a sabiendas y premeditadamente o no— estos pueblos cultos como algo dado, como algo primario y la cultura misma como un producto de ellos. Indios, griegos, romanos, germanos han pasado por ser unidades absolutas, creadoras de la historia. La cultura griega era —según la historiografía— obra de los helenos, los cuales, por lo tanto, debían existir como tales helenos desde mucho antes y haber emigrado a Grecia. Otra representación del nexo entre creador y creación parecía inimaginable.

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

En cada una de esas culturas, en la mejicana *como en* la china, en la india como en la egipcia —llegue o no hasta ese punto nuestro saber— *hay un grupo de grandes pueblos con un mismo estilo*. Este grupo de pueblos nace al iniciarse la cultura en cuestión, crea Estados, sustenta la historia y, en el curso de la evolución, conduce a un fin la forma en él impresa. Esos pueblos son entre si muy distintos. Parece que no se puede imaginar oposición más enérgica que la que existe entre atenienses y espartanos, alemanes y franceses, tsin y tsu; la historia de la guerra reconoce en el odio nacional el medio más eficaz para establecer decisiones históricas. Pero tan pronto como un pueblo extraño a la cultura aparece en el contorno, despierta por doquiera un poderoso sentimiento de afinidad psíquica. El concepto de bárbaro, en el

sentido del hombre que *no* pertenece interiormente a una cultura, está tan netamente forjado entre los pueblos de Egipto y en el mundo de los Estados chinos, como entre los antiguos. La energía de la forma es tanta que trasciende a los pueblos vecinos, imprimiéndose en ellos. Así los cartagineses constituyen un pueblo de estilo semiantiguo en la historia romana y los rusos forman un pueblo de estilo occidental en nuestra historia, desde Catalina la Grande hasta la caída del zarismo.

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

Los pueblos primitivos y los pueblos *felahs* viven en esos altibajos zoológicos ya citados; su vivir es un acontecer sin plan, en el cual, sin fin propio, sin duración fija, ocurren muchas cosas y, sin embargo, en sentido profundo, no ocurre nada. Sólo las naciones son pueblos históricos, pueblos cuya existencia es *historia universal*. Entiéndase bien lo que esto quiere decir. Los ostrogodos padecieron un gran sino y no tuvieron —interiormente— historia. Sus batallas, sus establecimientos carecían de necesidad y fueron por tanto, episódicos. Su fin fue insignificante. Los hombres que hacia 1500 vivían en Micenas no eran *todavía* nación. Los que por esa época vivían en la Creta minoica no eran *ya* nación. Tiberio fue el último jefe que intentó conducir más allá, en la historia, una *nación* romana, el último que intentó *salvar* para la historia una nación romana. Marco Aurelio, en cambio, es el defensor de una población romana para la cual existían sucesos, pero no historia. No se puede determinar a través de cuántas generaciones perdurara un pueblo medo o aqueo, o huno, ni en qué clase de unidades vivieran las generaciones antecedentes y subsiguientes. Esto no depende de regla alguna. En cambio, la duración vital de una nación *está* determinada, como igualmente el paso y el ritmo de su historia. El número de las generaciones desde el comienzo de la dinastía Chu hasta el gobierno de Chi-Hoang-Ti, desde los sucesos que sirven de base a la leyenda troyana hasta Augusto, desde la época de los Tinitas hasta la dinastía XVIII, es aproximadamente el mismo. Las épocas posteriores de las culturas, de Solón a Alejandro, o de Lutero a Napoleón, abrazan unas diez generaciones no más. En estas medidas cronométricas se cumplen los sinos de los pueblos cultos y con ellos los de la historia universal. Los romanos, los árabes, los prusianos son naciones que han nacido en las postrimerías. ¿Cuántas generaciones de Fabios y Junios habían vivido con calidad de *romanos* cuando se libró la batalla de Cannas?

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

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

Y hubo una época en que Roma y el Senado eran realmente lo mismo. Con las ciudades, la burguesía llega a ser el sustentáculo de lo nacional, o mejor dicho, de la *conciencia* nacional —a causa de la creciente espiritualización— que recibe de la nobleza y conduce a su cumbre. Siempre son círculos particulares los que, en innumerables gradaciones, viven, sienten, obran y saben morir *en nombre*, del pueblo. Pero esos círculos se hacen más grandes. En el siglo XVIII nació el *concepto* occidental de nación, el cual declaró la pretensión —y en ocasiones intento realizarla con gran energía— de ser representado por todos sin excepción. En realidad, como es sabido, los emigrantes, e igualmente los jacobinos, estaban convencidos de que eran el *pueblo*, los representantes de la nación francesa. Un pueblo culto, en donde la noción de pueblo coincida con «todos», no existe. Esto es posible solamente en los pueblos primitivos y en los pueblos felahs, en una existencia popular sin hondura, sin rango histórico. Cuando un pueblo es realmente nación, cuando un pueblo cumple el sino de una nación, existe en él una minoría que, en nombre de todos, representa y realiza su historia.

18

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

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

otra especie de «nación». Todavía hoy, como en el siglo XVIII, se habla de «los griegos y los romanos». Pero esta es una expresión falsa. No existió «pueblo» griego en el sentido que nosotros damos a esta palabra. Es un concepto ese que los griegos no conocieron. El nombre de helenos, que aparece hacia 650, no designa un pueblo, sino el conjunto de los pueblos cultos antiguos, la *suma* de las naciones^[135] por oposición al nombre de bárbaros. Y los romanos, pueblo netamente de estilo ciudad, no pudieron «pensar» su imperio sino en forma de innumerables puntos nacionales, *civitates*, en las cuales disolvieron, en efecto, jurídicamente, todos los pueblos primitivos de su imperio. Pero en el momento en que el sentimiento nacional perdió *esa forma*, llegó a su término la historia antigua.

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

Una nación de estilo mágico es la comunidad de los fieles, el lazo que une a todos los que conocen el camino recto de la salvación y se sienten unidos interiormente por el *idioma*^[136] de esa fe. A una nación antigua se pertenece cuando se tiene el derecho de ciudadanía. A una nación mágica se pertenece cuando se ha verificado el acto sacramental —la circuncisión entre los judíos—, cierta y determinada especie de bautismo entre los mandeos o los cristianos. Lo que para un pueblo antiguo significa el ciudadano de un Estado extraño, eso mismo es para un pueblo mágico el infiel. Con él no hay trato ni matrimonio. Y esta exclusividad llega tan lejos que en Palestina se formaron uno junto a otro un dialecto judíoarameo y otro cristianoarameo^[137]. Una nación fáustica guarda relación con cierta especie de religiosidad, pero no está necesariamente unida con determinada confesión. Una nación antigua no posee relaciones exclusivas con ningún culto determinado. *En cambio la nación mágica coincide absolutamente con el concepto de Iglesia.*

La nación antigua va unida a una ciudad. La nación occidental está íntimamente relacionada con un paisaje. La nación árabe no conoce ni patria ni lengua materna. Una expresión de su sentimiento cósmico es solamente la escritura, y cada «nación», en el momento de nacer, desarrolla una escritura propia. Pero justamente por eso, el sentimiento nacional de estilo *mágico* —en el pleno sentido de esta palabra— es tan interior y tan sólido que produce en nosotros —hombres fáusticos, que echamos de menos en él la noción de patria y hogar— una emoción misteriosa y desapacible. Esa callada y evidente conexión —por ejemplo, la que une a los judíos actuales a pesar de vivir bajo pueblos diferentes— ha pasado como concepto de la persona jurídica al derecho romano «clásico»^[138] *construido por arameos*. La persona jurídica no quiere decir otra cosa que una comunidad mágica. La comunión judaica posterior al destierro era una persona jurídica, mucho antes de que hombre alguno descubriera el concepto.

Los pueblos primitivos que preceden a esta evolución son principalmente

comunidades de tribus. Entre ellas están desde los comienzos del milenio 1 antes de Jesucristo los mineos de Sudarabia, cuyo nombre desaparece hacia el 100 antes de Jesucristo; los caldeos, que aparecen igualmente hacia 1000 como grupo de tribus con un idioma arameo y que entre 625 y 539 gobiernan el mundo babilónico; los israelitas, antes del destierro^[139]; y los persas de Ciro^[140]. Y esta forma es tan fuerte en el sentir de la población, que los sacerdotes, al desenvolverse ampliamente desde Alejandro, conservan los nombres de tribus extintas o ficticias. Entre los judíos y los sabeos de Sudarabia se llaman levitas; entre los medos y persas, magos —por el nombre de una tribu médica extinta—; entre los secuaces de la religión neobabilónica, caldeos, por el nombre de la tribu desaparecida. Pero aquí, como en todas las demás culturas, la energía del sentimiento común nacional acabó por superar completamente la antigua división de esos pueblos primitivos. Así como el *populus romanus* sin duda alguna conservó en su seno fragmentos de pueblos de muy distinta procedencia; así como la nación francesa admitió indistintamente a los francos salios y a los indígenas románicos y celtas, así también la nación mágica prescindió de la procedencia como nota distintiva. Esta transformación se llevó a cabo muy poco a poco. Entre los judíos de la época de los Macabeos, como entre los primeros sucesores de Mahoma, la tribu desempeña todavía un papel importante. Pero entre los pueblos cultos ya maduros de este mundo mágico, como los judíos de la época talmúdica, la tribu no significa nada. Quien sustenta la misma fe pertenece a la misma nación; fuera criminal el reconocer otra nota característica. El príncipe de Adiabene^[141] se convirtió al judaísmo con todo su pueblo en la época del cristianismo primitivo y quedaron todos incorporados a la *nación* judía. Otro tanto puede decirse de la nobleza armenia y hasta de las tribus caucásicas que por entonces se convirtieron en gran número al judaísmo. E igualmente, por otra parte, de los beduinos de Arabia, hasta el Sur remoto y aun más allá, hasta las tribus africanas que lindan con el lago Tchad. Pruébanlo hoy todavía los *falascha*, judíos negros de Abisinia. Y manifiestamente se ha conservado el sentimiento de la unidad de la nación, a pesar de tales diferencias de raza. Se asegura que todavía hoy los judíos distinguen entre sí a primera vista las razas más diferentes y que en los ghettos de la Europa oriental se reconocen claramente «las tribus» en el sentido del Antiguo Testamento. Pero esto no significa una diferencia de *nación*. Entre los pueblos caucásicos, que no pertenecen al judaísmo, hállase muy extendido, según von Erckert^[142], el tipo del judío europea occidental. En cambio ese tipo no existe apenas, según Weissenberg^[143] entre los judíos de la Arabia del Sur, que tienen la cabeza alargada. Las cabezas de los sabeos, que vemos en la plástica de los sepulcros de Arabia meridional, presentan un tipo humano que casi se podría calificar de romano o de germánico. De este tipo proceden los judíos que han ingresado en la comunión judía, al menos desde el nacimiento de Cristo.

Pero esta disolución de los pueblos primitivos que primero se dividían en tribus y luego fueron a constituir las naciones mágicas —persas, judíos, mandeos, cristianos,

etc.— ha debido verificarse en gran escala y con notable extensión. Ya he puesto de manifiesto el hecho decisivo de que los persas, mucho antes de la era cristiana, constituían ya una comunidad meramente religiosa; y es seguro que su número aumentó infinitamente gracias a las conversiones a la fe mazdeita. La religión babilónica desapareció por entonces; sus fieles se convirtieron, pues, unos en «judíos» y otros en «persas». Pero existe una religión astral —vástago de la antigua babilónica— que en esencia es una religión nueva y posee grandes afinidades tanto con la persa como con la judía. Esta religión astral lleva el nombre de los caldeos y sus fieles constituyen una verdadera nación, con idioma arameo. De esta población aramea, repartida en las naciones caldea, judía y persa, han nacido no solo el Talmud babilónico, la gnosis y la religión de Mani, sino también en la época del Islam —cuando casi toda la población pertenecía ya a la nación árabe— el sufismo y la *chia*.

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

Del mismo modo los cristianos, desde el principio, se sintieron como nación de estilo mágico. Y no de otro modo fueron considerados por los demás, tanto por los griegos («paganos») como por los judíos. Los judíos estimaron consecuentemente su

salida del judaísmo como una traición y los griegos consideraban la propaganda cristiana en las ciudades antiguas como una agresión o conquista. Los cristianos daban a los infieles el nombre de $\tau\alpha\ \epsilon\theta\nu\eta$. Cuando los monofisitas y los nestorianos se separaron de los ortodoxos, estas nuevas iglesias fueron otras tantas naciones nuevas que surgieron. Los nestorianos son gobernados desde 1450 por el Mar-Schamun, que es a la vez príncipe y patriarca del pueblo y, frente al sultán, adopta la misma posición que antaño poseía el Resch Galuta judío en el imperio persa. Para comprender las posteriores persecuciones contra los cristianos hay que tener presente siempre este tipo de conciencia nacional, que nace de un determinado sentimiento cósmico y, por lo tanto, se manifiesta con absoluta evidencia. El Estado mágico va unido inseparablemente con el concepto de la fe religiosa. Califato, nación e iglesia forman una unidad íntima. El *Estado* de Adiabene se convirtió al judaísmo, como Osroene ya en 200 se pasó del helenismo al cristianismo, y Armenia, en el siglo VI, del helenismo al monofisismo. En todo caso se expresaba la idea de que el Estado era idéntico a la comunidad de los fieles como persona jurídica.

Sin duda en el Estado islamita vivían cristianos; en el persa, nestorianos, y en el bizantino, judíos. Pero, siendo infieles, no pertenecían al Estado y por eso estaban exentos de la ley común y sujetos a su legislación propia (véase pág. 99 y ss.). Si en algún momento por su número o por su proselitismo ponían en peligro la identidad entre el Estado y la Iglesia, entonces era deber nacional el perseguirlos y exterminarlos. Por eso en el imperio persa fueron perseguidos primero los ortodoxos («griegos»), luego los nestorianos. Diocleciano que, como califa —*dominus et Deus*— había unido la Iglesia pagana al imperio, se sentía jefe de esos fieles y no podía sustraerse a la obligación de perseguir la otra Iglesia. Constantino cambió la «verdadera» Iglesia, esto es, *cambió la nacionalidad del imperio bizantino*.

A partir de este momento, el nombre «griego» se traslada poco a poco, insensiblemente, a la nación cristiana y más exactamente a aquella que el emperador, como jefe de los creyentes, reconocía y mandaba representar en los grandes concilios. Así se explica lo incierto y vacilante del cuadro histórico que ofrece el imperio bizantino. Este imperio se organiza hacia 290 en la forma del imperio antiguo, y, sin embargo, es desde el principio un Estado nacional de estilo mágico, que poco después (en 312) cambia de nación sin cambiar de nombre. Bajo el nombre de «griegos» combatió primero el paganismo como nación contra los cristianos y más tarde el cristianismo como nación contra el Islam. En su defensa contra la nación «árabe», ha ido acentuándose la nacionalidad griega de manera que los griegos actuales son un producto de la cultura mágica, desarrollado primero por la Iglesia cristiana, luego por el sacro idioma de esta Iglesia y al fin por el nombre de esta Iglesia. El Islam tomó el nombre de «árabes» de la patria de Mahoma y lo adoptó como designación de su unidad nacional. Es un error identificar esos «árabes» con las tribus beduinas del desierto. Esta nueva nación, con su alma apasionada y llena de carácter, fue creada por el *consensus* de la nueva fe. Como la cristiana, la judía y la persa, esta nación

árabe no constituye ni una unidad de raza ni una unidad de patria. No puede decirse, por tanto, que haya «emigrado». Su formidable expansión fue debida al hecho de que la mayor parte de las naciones mágicas ingresaron en su seno. A fines del primer milenio estas naciones decaen todas y adoptan la forma de pueblos felahs. En esa forma han vivido desde entonces los cristianos de los Balkanes bajo la dominación turca, los parsis en la India y los judíos en Europa occidental.

Las naciones de estilo fáustico aparecen desde Otón el Grande en formas cada vez más determinadas y bien pronto disuelven los pueblos primitivos de la época carolingia^[146]. Hacia el año 1000 los hombres más importantes se sienten ya dondequiera alemanes, italianos, españoles o franceses. Seis generaciones antes, sus abuelos se sentían, en lo profundo de sus almas, francos, lombardos o visigodos.

La forma que adoptan los pueblos en la cultura occidental posee, como la arquitectura gótica y el cálculo infinitesimal, una propensión hacia el infinito, tanto del espacio como del tiempo. El sentimiento nacional comprende por una parte un horizonte geográfico que, para tan remotos tiempos y tan escasos medios de comunicación, bien puede calificarse de enorme. Desde luego no tiene par en ninguna otra cultura. La patria como *ámbito*, como una comarca cuyos límites el individuo apenas ha vislumbrado nunca y por la cual, sin embargo, está dispuesto a morir, he aquí algo que en su profundidad, en su poder simbólico ningún hombre de otras culturas puede comprender. La nación mágica no tiene patria terrenal. La nación antigua tiene por patria un punto, en el que se halla condensada. Pero ya en la época gótica los hombres de Etschtal y los de los castillos de Lituania se sentían miembros de *una* misma unión. Esto es inimaginable en la vieja China y en el antiguo Egipto. Esto constituye la contradicción más abierta a Roma o Atenas, donde todos los miembros del demos se contemplaban en cierto modo unos a otros de continuo.

Pero aún es más fuerte el pathos de la distancia en sentido *temporal*. Ha creado, sobre la idea de la patria como existencia nacional, otra idea que es la que propiamente *produce* las naciones fáusticas. Me refiero a la idea *dinástica*. Los pueblos fáusticos son pueblos históricos, comunidades que se sienten unidas no por el lugar o por el *consensus*, sino por la historia. Y como símbolo y sustento del sino común aparece visible la casa reinante. Para los chinos y los egipcios la dinastía era un símbolo de muy distinta significación. *Aquí* significa el tiempo, por cuanto actúa y quiere. En la existencia de una sola estirpe se contemplaba lo que la nación había sido y lo que quería ser. Este sentido era tan hondamente percibido que la indignidad personal de un regente no llegaba a conmover el sentimiento dinástico; la idea, y no la persona, era lo importante. Y por la idea fueron miles de hombres a la muerte en luchas genealógicas. La historia antigua para los antiguos era una cadena de azares que se sucedían de instante en instante. La historia mágica, para los hombres de la cultura mágica, era la progresiva realización de un plan universal, trazado por Dios, plan que se extendía desde la creación al fin del mundo y que se realizaba en los pueblos y por los pueblos. La historia fáustica es para nosotros una gran voluntad

única, llena de lógica consciente, en cuyo cumplimiento los pueblos aparecen conducidos y representados por sus reyes. Es éste un rasgo de la raza. No puede fundamentarse. Así se ha sentido siempre en Occidente y la fidelidad al jefe de las épocas germánicas se perpetúa en la adhesión feudal del goticismo, en la lealtad monárquica del barroco y aun en el sentimiento nacionalista del siglo XIX, que sólo en apariencia es adinástico. No nos engañemos sobre la hondura y rango de esos sentimientos, al considerar la inacabable serie de perjuros en vasallos y pueblos, y el eterno espectáculo de las intrigas cortesanas y del servilismo vulgar. Todos los grandes símbolos son patrimonio del alma y sólo en sus formas superiores pueden ser comprendidos. La vida privada de un Papa no tiene la menor relación con la idea del Pontificado. Justamente la caída de Enrique el León demuestra, en una época de formación nacional, cuán hondamente un rey importante sentía en sí incorporado el sino de «su» pueblo. Lo representa ante la historia y, en ocasiones, le debe el sacrificio de su honor.

Todas las naciones de Occidente tienen orígenes dinásticos. En la arquitectura románica y pregótica se expresa el alma de los pueblos primitivos carolingios. No hay un goticismo francés y otro alemán, sino un goticismo salio-franco, renano-franco, suavio; como igualmente el románico es visigodo (comprendiendo a la España septentrional y a la Francia meridional), lombardo y sajón. Pero sobre esta capa primera se extiende ya la minoría de los hombres de raza que sienten su pertenencia a una nación en el sentido de una gran misión histórica. Ellos organizan las cruzadas, en las cuales realmente existen ya caballeros alemanes y caballeros franceses. Es característico de los pueblos fáusticos el tener conciencia de la dirección de su historia. Esta dirección, empero, va unida a la serie de las generaciones. El ideal racial es de naturaleza *genealógica*— en este sentido el darwinismo, con sus teorías de la herencia y de la ascendencia, es casi una caricatura de la heráldica gótica—; y el universo como historia, en cuyo cuadro vive el individuo, no contiene sólo el *árbol genealógico de la familia particular*, sobre todo de la reinante, sino también el de los pueblos, como forma fundamental de todo acontecer. Hay que considerar las cosas muy atentamente para advertir que el principio fáustico genealógico, con los conceptos eminentemente históricos de igualdad de nacimiento y de pureza de sangre, es tan extraño a los egipcios y a los chinos como a la nobleza romana y al imperio bizantino. En cambio, sin esas ideas, no podemos imaginar siquiera nuestra clase aldeana ni el patriciado de las ciudades. El concepto erudito de pueblo, que antes he analizado, procede esencialmente de la sensibilidad genealógica de la época gótica. La idea de un árbol genealógico de los pueblos es la que ha producido el orgullo de los italianos, que se precian de ser los herederos de los romanos, y la solidaridad de los alemanes, con sus antepasados germánicos. Esto es bien distinto de la creencia antigua en el origen intemporal de héroes y dioses. Por último, cuando desde 1789 el idioma materno vino a sumarse al principio dinástico, la idea genealógica dio una nueva forma a la ficción del primitivo

pueblo indogermánico, convirtiendo lo que al principio fue una mera fantasía científica en una genealogía de la «raza aria». La palabra raza, aquí, casi se ha convertido en el nombre del sino.

Pero las «razas» de Occidente no son las creadoras de las grandes naciones, sino *sus consecuencias*. Ninguna de ellas existía en la época carolingia. El ideal de clase que los caballeros contemplan en Alemania como en Inglaterra, Francia y España, ha actuado como norma de educación y crianza en diferentes direcciones y ha logrado realizar en gran medida eso que hoy, dentro de las naciones, se considera y siente como pura raza. En esto se fundan, como ya hemos dicho, los conceptos *históricos* —por tanto ajenos a la cultura antigua— de pureza de sangre e igualdad de nacimiento o pairía. La sangre de la estirpe dominante encarna el sino, la existencia de toda la nación; por eso el sistema político del barroco tiene una estructura genealógica y la mayor parte de las grandes crisis adoptaron la forma de guerras de sucesión. La catástrofe de Napoleón, que dio al mundo por un siglo su división política, se verificó en la forma de un aventurero que se atrevió a desalojar con su propia sangre la sangre de las viejas dinastías. Este ataque a un símbolo secular dio a la resistencia contra Napoleón la consagración histórica. Porque todos esos pueblos eran la *consecuencia* de los sinos dinásticos. Si existe un pueblo portugués y, por lo tanto, un Estado portugués —Brasil— en medio de la América española, es por consecuencia del matrimonio del conde Enrique de Borgoña (1095). Si existen suizos y holandeses es por consecuencia de una sublevación contra la casa de Habsburgo. Si existe el nombre de Lorena, sin que exista un pueblo que lo lleve, es porque Lotario II no tuvo hijos.

La idea del emperador es la que fundió en nación alemana un sinnúmero de pueblos primitivos de la época carolingia. Alemania e Imperio son conceptos inseparables. La caída de los Staufen significó la substitución de una gran dinastía por un puñado de dinastías pequeñas y mínimas. Quebrantó interiormente la nación alemana de estilo gótico, aun antes de iniciarse el barroco, justamente en el momento en que las ciudades principales —París, Madrid, Londres, Viena— veían elevarse el sentimiento nacional a un estadio más espiritualizado. La guerra de los Treinta años no aniquiló la flor de Alemania; por el contrario, el que transcurriera dicha guerra en tan míseras formas confirmó y demostró que la ruina estaba consumada mucho tiempo antes. Tal fue la última consecuencia que tuvo la caída de los Hohenstaufen. Acaso no haya prueba más decisiva de que las naciones fáusticas son unidades dinásticas. Los Salios y los Staufen han creado —por lo menos en idea— la nación italiana con los elementos romanos, lombardos y normandos. Esta nación podía saltar por encima del Imperio y reanudar su relación con la época romana. Y aunque el poder extranjero provocó la protesta y resistencia de la burguesía y dividió las dos clases primarias, adhiriéndose la nobleza al partido imperial y la Iglesia al ciudadano; aunque en esa lucha entre gibelinos y güelfos la nobleza perdió pronto su importancia y el Papado, sostenido por las ciudades antidinásticas, llegó a adquirir predominio

politice; aunque, por último, sólo quedó un caos de pequeños Estados-bandidos, cuya política «renacimiento» se contrapuso al espíritu universalista del goticismo imperial, con la misma animosidad con que antaño Milán se opuso a la voluntad de Barbarroja; sin embargo, el ideal de Italia una, por el que Dante sacrificó la paz de su existencia, fue una creación dinástica de los grandes emperadores alemanes. El Renacimiento, con su horizonte histórico de patriciado ciudadano, impidió la realización de la nación italiana y rebajó el país, durante la época barroca, a la categoría de objeto, que se disputaban las casas reinantes en Europa. El romanticismo de 1800 fue el que despertó de nuevo el sentimiento gótico, y con tal fuerza, que pudo tener la eficacia de una potencia política.

El pueblo francés fue creado como unidad nacional por sus reyes, que fundieron en uno los pueblos francos y visigodos. En 1214, en Bouvines, empezó a sentirse un todo. Pero aún más importante es la creación de la casa Habsburgo. Los Habsburgo crearon la nación austríaca con una población que no estaba unida ni por el idioma, ni por la tradición, ni por las costumbres populares. Esta nación hizo sus pruebas —las primeras y las últimas— en la defensa de María Teresa y en la lucha contra Napoleón. La historia política del barroco es, en lo esencial, la historia de las casas Borbón y Habsburgo. El encumbramiento de los Wettinos en lugar de los Welfos fue la causa de que «Sajonia» estuviera en 800 Junto al Weser y esté hoy junto al Saale. Acontecimientos dinásticos y la intervención últimamente de Napoleón han sido la causa de que la mitad de Baviera haya tomado parte en la historia de Austria y de que el Estado bávaro se componga en su mayor parte de francos y suavios.

La última nación de Occidente es la nación prusiana, creación de los Hohenzollern, como los romanos fueron la última creación del sentimiento antiguo de la Polis y los árabes la última creación de un *consensus* religioso. En Fehrbellin se legitimó la joven nación; en Rossbach venció para Alemania. Fue Goethe quien, con su infalible visión de las épocas históricas, caracterizó Minna de Barnhelm —entonces publicada— como la primera producción alemana de contenido específicamente nacional. De pronto, Alemania vio reflorecer su idioma poético. ¡Profundo testimonio del carácter dinástico de las naciones occidentales! Con la ruina de los emperadores Staufen llegó a su término la literatura alemana de estilo gótico. Lo que se produjo esporádicamente en los siglos siguientes —época grande de todas las literaturas occidentales— no merece ese nombre. Pero con la victoria de Federico el Grande comienza una nueva poesía; de Lessing a Hebbel, es decir, de Rossbach a Sedán. Si por entonces se intentó reanudar las relaciones perdidas, buscando nexo con los franceses primero, con Shakespeare y la poesía popular más tarde, y por medio de los románticos finalmente con la poesía de la época caballeresca, estos ensayos tuvieron por lo menos la consecuencia de provocar el fenómeno único de una historia artística que se compone casi toda de fragmentos geniales, pero sin haber llegado nunca a un fin verdadero.

A fines del siglo XVIII se verifica ese cambio espiritual tan extraño, en el cual la

conciencia nacional quiere emanciparse del principio dinástico. Aparentemente fue este el caso de Inglaterra unos cuantos siglos antes. Algunos pensarán en la Magna Charta de 1215. Pero otros verán claramente que ese reconocimiento de la nación por sus representantes dio al sentimiento dinástico una profundidad y una finura espontáneas, que ignoraron los pueblos del continente. El inglés moderno es el hombre más conservador del mundo, aunque no lo parezca; y a consecuencia de esto la política inglesa resuelve lo necesario calladamente, por el tacto nacional, sin ruidosas discusiones. Estas virtudes, que confieren a la política inglesa su superior eficacia, se explican por esa pronta *emancipación del sentimiento dinástico*, que dejó de expresarse en el poder monárquico.

En cambio la Revolución francesa significa, en la misma dirección, un triunfo del racionalismo. Libertó más bien el concepto de la nación que la nación misma. El principio dinástico ha echado raíces en la sangre de las razas occidentales. Por eso mismo resulta escandaloso para el espíritu. Una dinastía representa la historia. Una dinastía es la historia de un país convertida en carne. En cambio el espíritu es intemporal y ahistórico. Todas las ideas de la Revolución son «eternas» y «verdaderas». Los derechos del hombre, la libertad y la igualdad son literatura, pura abstracción y no hechos. Llámese, si se quiere, republicanismo; pero es lo cierto que fue una minoría la que, en nombre de todos, intentó hacer entrar el nuevo ideal en el mundo de los hechos. Convirtiéndose en una potencia; pero a costa del ideal. En realidad, ha substituido el sentimiento de la dependencia por la convicción patriótica del siglo XIX, por un nacionalismo civilizado, que sólo es posible en nuestra cultura, por un nacionalismo que, aun hoy y en la misma Francia, es inconscientemente dinástico, por el concepto de la *patria como unidad dinástica*, que surgió primero en la sublevación de España y de Prusia contra Napoleón y más tarde en las luchas—*dinásticas*— de Italia y Alemania por conquistar su unidad. La oposición entre raza e idioma, entre sangre y espíritu, exige igualmente una contraposición entre la idea genealógica y el ideal —también específicamente occidental— del idioma materno; hubo en los dos países algunos soñadores que creyeron posible substituir el poder unificador de la idea imperial y real por un estrecho vínculo entre República y Poesía.

Había en esto un como retroceso de la historia a la naturaleza. Las guerras de sucesión han sido substituidas por guerras de idioma, en las cuales una nación intenta imponer a los fragmentos de otra su idioma y con él su nacionalidad. Pero nadie dejará de ver que el concepto racionalista de la nación, como unidad de idioma, si bien puede prescindir del sentimiento dinástico, no puede, empero, anularlo; como un griego del helenismo no puede superar en su interioridad la consciencia de la polis, ni un judío moderno el *idjma* nacional. El «idioma materno» es ya un producto de la historia dinástica. Sin los Capetos no habría lengua francesa, sino una lengua romano-franca en el Norte y provenzal en el Sur. El italiano escrito se debe a los emperadores alemanes, sobre todo a Federico II. Las naciones modernas son en primer término la población de antiguos distritos dinásticos. Sin embargo, el segundo

concepto de la nación, el concepto lingüístico, ha aniquilado la nación austríaca y quizá creado la americana en el curso del siglo XIX. Desde entonces hay en todos los países dos partidos que representan la nación en dos sentidos opuestos, como unidad dinástico-histórica y como unidad espiritual —partidos de la raza y del idioma—. Pero estas consideraciones entran ya en los problemas de la política (cap. IV).

19

En el campo sin ciudades, la nobleza fue la primera que representó a la nación en sentido elevado. Los aldeanos, sin historia, «eternos», eran pueblo *antes* de iniciarse la cultura: siguen siendo pueblo primitivo en rasgos muy esenciales y sobreviven a la forma de nación. La «nación», como todos los grandes símbolos de la cultura, es posesión íntima de pocos hombres. Hay que nacer para ello, como se nace para el arte y la filosofía. Hay en esto algo que corresponde a la diferencia entre creador, aficionado y lego; y lo hay tratándose de la polis antigua, como tratándose del *consensus* judaico o de un pueblo occidental. Cuando una nación se enciende en entusiasmo para luchar por su libertad y su honra, siempre es una minoría la que «entusiasma» a la multitud, en el propio sentido de la palabra. —¡El pueblo despierta!—. Estas palabras son mucho más que un tópico habitual. Manifiéstase ahora realmente la vigilia del conjunto. Todos esos individuos que ayer aún andaban presos en un confuso sentimentalismo aplicado a la familia, a la profesión, quizá a la aldea natal, son hoy, de repente, ante todo hombres de su pueblo. Su sentir y su pensar, su yo y con él el conjunto unitario en ellos, se ha transformado profundamente; se ha hecho *histórico*. Entonces es cuando el aldeano inhistórico se torna miembro de la nación; para él despunta ahora una época en que vive la historia y no se limita a verla pasar.

En las ciudades mundiales es donde, junto a una minoría que tiene historia, que vive en sí la nación, que siente en sí representada la nación y quiere dirigirla, se produce otra minoría de hombres literarios sin tiempo, sin historia, hombres de razones y causas, no del sino, hombres que, ajenos ya por dentro a la sangre y a la existencia, son pura conciencia vigilante, y no ven en el concepto de nación ningún contenido «racional». Y es la verdad que estos hombres ya no pertenecen a una nación. Todo «pueblo culto» es una corriente de existencia; pero el cosmopolitismo es mera asociación de «inteligencias». Hay en todo cosmopolitismo odio al sino y sobre todo a la historia como expresión del sino. Todo lo nacional es racial, hasta el punto de no encontrar lengua expresiva; y en todo lo que exige pensamiento manifiéstase inhábil y desamparado. *El cosmopolitismo es literatura*: fuerte en argumentos y muy débil cuando ha de defenderse no con argumentos, sino con la sangre.

Precisamente por eso, esta minoría espiritualmente superior combate con las

armas del espíritu, porque las ciudades mundiales son puro espíritu, sin raíces, posesiones mostrencas del hombre civilizado. Los «ciudadanos del mundo», los entusiastas de la paz universal y unión de los pueblos —en la China de los imperios en lucha, como en la India budista, como en el helenismo y como en la actualidad— *son los directores espirituales del felahismo*. ¡Panem et circenses! *He aquí la otra fórmula del pacifismo*. En la historia de todas las culturas ha habido siempre un elemento antinacional, aunque no tengamos noticia de él. El pensamiento puro, orientado hacia si mismo, ha sido siempre enemigo de la vida, y, por tanto, hostil a la historia, antiguerrero, sin raza. Recordad el humanismo y el clasicismo, los sofistas de Atenas, Buda y Laotsé. Y no hablemos del apasionado menosprecio que los grandes defensores de las cosmogonías sacerdotales y religiosas sintieron siempre hacia toda ambición nacional. Muy distintos, sin duda, son estos ejemplos entre si. Pero todos concuerdan en reprimir el sentimiento cósmico de la raza, el sentido político y, por tanto, nacional de los hechos —*¡right or wrong, my country!*— la decisión de ser sujeto y no objeto de la evolución histórica —pues no hay más que esas dos actitudes posibles— en suma, la voluntad de poderío, substituyéndola por una propensión o tendencia, cuyos directores son muchas veces hombres sin instintos originarios y por lo mismo esclavos de la lógica, hombres que viven en un mundo de verdades, de ideales, de utopías, hombres librescos que creen poder reemplazar la realidad por la lógica, la fuerza de los hechos por una justicia abstracta, el sino por la razón. Esto empieza con los hombres del eterno miedo, los que se apartan de la realidad y se retiran a los claustros, a los cuartos de trabajo, a las comunidades espirituales y declaran que la historia universal es indiferente; y termina en toda cultura con los apóstoles de la paz universal. Cada pueblo en el curso de su historia llega a tal punto de decadencia. Las cabezas mismas forman ya un grupo fisiognómico aparte. Ocupan dichos hombres un lugar eminente en la «historia del espíritu» —entre ellos hay una larga serie de nombres ilustres—; pero, desde el punto de vista de la historia real, su valor es mínimo.

El sino de una nación, sumergida en los acontecimientos de su mundo, depende de la fortuna con que la raza logre hacer históricamente inocuo ese fenómeno. Acaso pueda demostrarse hoy todavía que, en el mundo de los Estados chinos, consiguió hacia 250 antes de Jesucristo la victoria final el imperio Tsin, porque su nación fue la única que se había conservado libre de los sentimientos taoístas. Desde luego, si el pueblo romano venció a todos los demás de la antigüedad, fue porque supo aprovechar para su política los instintos felahs del helenismo.

Una nación es una humanidad reducida a forma viviente. El resultado práctico de las teorías que aspiran a mejorar el mundo es, por lo regular, *una masa informe y, por lo tanto, ahistórica*. Todos los apóstoles cosmopolitas, sépanlo o no, defienden ideales felahs. *Su éxito significa la anulación de la nación en la historia, para provecho, no de la paz eterna, sino de otros hombres*. La paz universal es siempre una resolución unilateral. La *pax romana* no tuvo para los soldados imperiales y los

reyes germánicos más que un sentido práctico; el convertir una informe población de cien millones en objeto sobre qué ejercitarse la voluntad de poderío de los pequeños enjambres guerreros. Esta paz hizo tantas víctimas pacíficas, que, a su lado, se reducen a la nada las de la batalla de Cannas. Los mundos babilónico, chino, indio y egipcio pasaron de las manos de un conquistador a las de otro y pagaron la lucha con su propia sangre. Tal fue su paz. Cuando en 1401 los mongoles conquistaron Mesopotamia levantaron un monumento conmemorativo con cien mil cráneos de los habitantes de Bagdad, que se entregaron sin resistencia. Sin duda, con la extinción de las naciones, surge un mundo de felahs que es superior a la historia, un mundo definitivamente civilizado, un mundo «eterno».

Vuelve, en el reino de los hechos, a un estado de naturaleza que oscila entre larga paciencia y efímeros estallidos, sin que los torrentes de sangre —que la paz universal no disminuye— cambien nada en absoluto. Antes sangraron para sí; ahora sangran para otros y aún muchas veces para su solo mantenimiento. Esta es la diferencia. Un jefe de puño firme que reúna diez mil aventureros puede hacer lo que le venga en gana. Suponiendo que el mundo entero fuese un imperio único, ¿qué habría pasado? Que esos audaces conquistadores dispondrían para sus hazañas del máximo espacio imaginable.

Antes muerto que esclavo, dice un viejo proverbio aldeano de Frisia. Lo contrario justamente es el lema de toda civilización postrera. Y todos hemos podido experimentar lo que cuesta.

CAPÍTULO IV

PROBLEMAS DE LA CULTURA ARÁBIGA

PSEUDOMORFOSIS HISTÓRICAS

1

En una roca están enclavados cristales de un mineral. Prodúcense grietas y fisuras. Chorra agua que va lavando los cristales, de manera que sólo quedan sus cavidades. Más tarde sobrevienen fenómenos volcánicos que rompen la montaña; masas incandescentes se precipitan en el interior, se solidifican y cristalizan a su vez. Pero ya no pueden cristalizar en su forma propia; han de llenar las formas que aquellas cavidades les ofrecen; y así resultan formas mendaces, cristales cuya estructura interior contradice la construcción externa, especies minerales que adoptan apariencias ajenas. Los minerólogos llaman a esto pseudomorfosis.

Pseudomorfosis históricas llamo yo aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llegar al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia. Toda la savia que asciende de las profundidades del alma primigenia va a verterse en las cavidades de la vida ajena. Sentimientos jóvenes cuajan en obras caducas y en vez de erguirse con propia energía morfogenética, crece el odio al lejano poder en proporciones gigantescas.

Es el caso de la cultura arábica. Su historia primaria cae en el dominio de la antiquísima civilización babilónica^[147], que desde hacía dos mil años venía siendo botín de sucesivos conquistadores. Su «época merovingia» está caracterizada por la dictadura del minúsculo grupo de tribus persas^[148], pueblo primitivo, como el de los ostrogodos, cuya dominación casi irresistible en dos siglos, supone un infinito cansancio en aquellos pueblos felahs. Pero desde 300 antes de Jesucristo un gran despertar sacude a los pueblos jóvenes de este mundo, cuyo idioma arameo se extiende del Sinaí hasta el Zagros^[149]. Una nueva relación del hombre con Dios, un sentimiento cósmico enteramente nuevo penetra, como en la época de la guerra de Troya y de los emperadores sajones, todas las religiones existentes entonces, llámense de Ahura Mazda, de Baal o de Jahwé. Por todas partes va a irrumpir una creación nueva. Pero justamente en ese instante, cuando no era imposible que llegase a cuajar un vínculo interior —pues el poder de los persas descansaba en supuestos psicológicos que habían desaparecido precisamente entonces— aparecen los macedonios, quienes, vistos desde Babilonia, eran otro enjambre de aventureros como los anteriores; y los macedonios extienden una fina capa de civilización antigua sobre todos los países hasta la India y el Turquestán. Los reinos de los diadocos hubieran podido convertirse insensiblemente en Estados de espíritu prearábigo; el

imperio seleúcida, que coincidía con los territorios de lengua aramea, éralo ya hacia el año 200. Pero, desde la batalla de Pydna, fue poco a poco absorbido en su parte occidental por el imperio antiguo, quedando así sometido a la poderosa acción de un espíritu, cuyo centro de gravedad estaba en remota lejanía. Aquí se prepara la pseudomorfosis.

La cultura mágica es, por lo que a geografía e historia se refiere, la que ocupa el punto medio en el grupo de las culturas superiores; es la única contigua a casi todas las demás en tiempo y espacio. Por eso, la estructura del conjunto histórico, en nuestro cuadro del mundo, depende íntegramente de que se reconozca la forma interior de la cultura mágica, falseada por su forma externa. Y justamente sucede que los prejuicios filológicos y teológicos y más todavía el fragmentarismo de la investigación moderna, han impedido hasta ahora que esa forma peculiar interior sea reconocida. La investigación occidental se ha fraccionado desde hace tiempo, no sólo por su materia y método, sino también por el pensamiento, en sinnúmero de esferas especializadas, cuya absurda delimitación ha impedido no ya sólo tratar, pero ni aun percibir siquiera las grandes cuestiones. El «especialismo» ha sido fatal para los problemas del mundo arábigo. Los historiadores propiamente dichos se atuvieron a la esfera de interés de la filología clásica; pero su horizonte terminaba en los límites orientales de los idiomas antiguos. Por eso no advirtieron nunca la profunda unidad de evolución allende y aquende esas fronteras, que no tenían realidad espiritual alguna. El resultado fue la perspectiva de Edad antigua, Edad media, Edad moderna, limitada y vinculada *por el uso de la lengua grecolatina*. Axum, Saba y el imperio sassánida resultaron inaccesibles para el conocedor de los idiomas antiguos — siempre atenido a sus «textos»— y, por lo tanto, punto menos que inexistentes. Los investigadores de la literatura, filólogos también, confundieron el espíritu del idioma con el espíritu de las obras. Todo lo que en territorio arameo estaba escrito en griego o se había conservado en griego, fue incorporado a una literatura griega «posterior», ocupando un periodo de esta literatura. Los textos escritos en otros idiomas, no formando parte de su «especialidad», fueron agregados artificialmente a otras historias literarias. Pero aquí justamente es donde se encuentra el ejemplo más claro y patente que prueba que ninguna historia literaria del mundo coincide con un determinado idioma^[150]. Hay aquí un grupo cerrado de literaturas nacionales de tipo mágico, con un mismo espíritu, pero escritas en diferentes *idiomas*, entre los cuales se hallan los idiomas antiguos. La nación de estilo mágico no tiene idioma materno. Existe una literatura *nacional* talmúdica, maniquea, nestoriana, judaica y hasta neopitagórica; pero no una literatura helénica o hebrea.

La ciencia de las religiones, por su parte, dividió su trabajo en especialidades, según las confesiones de la *Europa occidental*. Para la teología cristiana fue y sigue siendo normativo el «límite de los filólogos» por Oriente. El estudio de los persas cayó en manos de la filología iránica. Los textos del Avesta no fueron compuestos, pero sí propagados, en un dialecto ario; de donde resultó que el gran problema que

plantean vino a ser considerado como una cuestión accidental para los indólogos y desapareció de la perspectiva de la teología cristiana. Para la historia del judaísmo talmúdico, en fin, no se constituyó ninguna investigación especializada, porque la filología hebrea, junta con la investigación del Antiguo Testamento, formaba *una sola* disciplina. Ha resultado así que todas las grandes historias de las religiones que yo conozco toman en cuenta la más mínima religión primitiva de negros —porque existe una ciencia especializada de la etnografía— y la más pequeña secta india, y en cambio *olvidan* por completo el judaísmo talmúdico. Tal es la preparación científica del mayor problema que se plantea hoy a la investigación histórica.

2

El mundo romano de la época imperial vislumbró su situación. Los escritores posteriores se quejan de despoblación y desierto espiritual en África, España, Galia, y sobre todo, en los dos comarcas originarias de la antigüedad: Italia y Grecia. En cambio, las provincias que pertenecen al mundo mágico quedan, por lo general, excluidas de esa ojeada lamentable. La Siria, sobre todo, tiene una población densa y, como la Mesopotamia parthica, florece en cuerpo y espíritu. La superioridad del Oriente joven es para todos perceptible y, finalmente, hubo de tomar forma política. Las guerras revolucionarias entre Mario y Sila, César y Pompeyo, Antonio y Octavio, consideradas desde este punto de vista, constituyen un trozo de historia superficial, tras de la cual aparece con claridad el afán del Oriente por emanciparse del Occidente, que iba haciéndose inhistórico, la tendencia de un mundo nuevo, recién despierto a la vida, a separarse de un viejo mundo de felahs. La traslación de la capital a Bizancio fue un gran símbolo. Diocleciano había elegido Nicomedia. César pensó en Alejandría o Ilion. Antioquia hubiera sido, en todo caso, la más acertada situación. Pero este acto se verificó tres siglos más tarde de lo necesario; esos tres siglos fueron decisivos en el período primero del alma mágica.

La pseudomorfosis comienza con la batalla de Actium. *Hubiera debido vencer Antonio*. No significaba Actium la lucha decisiva entre romanismo y helenismo; esta competencia había quedado resuelta en Cannas y en Zama por la derrota de Aníbal, cuyo trágico destino fue que hubo de luchar no por su patria realmente, sino por el helenismo. En Actium encontráronse frente a frente la nonnata cultura arábiga y la vieja civilización antigua. Tratábase de decidir entre el espíritu apolíneo y el espíritu mágico, entre los Dioses y *el* Dios, entre el principado y el califato. La victoria de Antonio hubiese dado libertad al alma mágica. Su derrota extendió sobre el paisaje mágico las formas rígidas de la época imperial. El resultado sería comparable a las consecuencias de la batalla de Tours y Poitiers (732), si en éstas los árabes hubiesen salido vencedores, convirtiendo el «Frankistán» en un califato septentrional. El idioma árabe, la religión y la sociedad árabes habrían entonces dominado en una capa

superior; ciudades gigantescas como Granada y Cairuán habrían surgido a orillas del Loira y del Rin; el sentimiento gótico se habría visto forzado a expresarse en las formas ya rígidas de la mezquita y el arabesco; y en lugar de la mística alemana tendríamos una especie de sufismo. Algo de esto le sucedió efectivamente al mundo arábigo, y ello fue porque la población sirio-persa no produjo un Carlos Martel que, con Mitrídates, Bruto y Cassio o Antonio, llevara la guerra a Roma.

Ante nuestros ojos tenemos hoy una segunda pseudomorfosis: la Rusia petrínica. La leyenda heroica rusa de los cantos de Bylina llega a su cúspide en el ámbito de las leyendas de Kiev, el príncipe Wladimiro (hacia 1000) con su tabla redonda y el héroe popular Ilia de Murom^[151]. La insondable diferencia entre el alma rusa y el alma fáustica se revela ya en la diferencia entre estos cantares y los «correspondientes» de las leyendas del rey Artus, de Ermanarico y de los Nibelungos, de la época de las migraciones, en la forma del cantar de Hildebrando y de Walthari. La época «merovingia» de los rusos comienza con la caída del dominio tártaro por Iván III (1480) y pasando por los últimos Ruriks y los primeros Romanovs, llega hasta Pedro el Grande (1689 - 1725). Corresponde exactamente a la época de Clodoveo (481 - 511) hasta la batalla de Testri (687) con la cual los carolingios consiguen de hecho el predominio. Léase la historia franca de Gregorio de Tours (hasta 591). Y véanse en seguida los capítulos correspondientes del patriarca Karamsin, sobre todo los que tratan de Iván el Terrible, Boris Godunov y Chuiski. La semejanza no puede ser mayor. Tras esta época moscovita de los grandes boyardos y patriarcas, con su partido viejo ruso, que combate de continuo a los amigos de la cultura occidental, sigue la fundación de Petersburgo (1703) y con ella la pseudomorfosis, que obliga al alma rusa primitiva a verse en las formas ajenas del alto barroco, de la ilustración y del siglo XIX. Pedro el Grande ha sido fatal para el alma rusa. Figuraos la gran figura correspondiente de la cultura occidental, Carlomagno, ocupado con regularidad y energía máximas en realizar y desarrollar justamente lo que Carlos Martel con su victoria había impedido: el predominio del espíritu moro bizantino. Cabía tratar el mundo ruso de dos maneras distintas: o como los carolingios o como los seleucidas, esto es, o al estilo viejo ruso o al estilo «occidental». Los Romanovs se decidieron por este último, como los Seleucidas, que querían tener en torno suyo a helenos, no a arameos.

El zarismo primitivo de Moscú es la única forma que, aún hoy, concuerda con el alma rusa. Pero Petersburgo lo falseó, convirtiendo lo en la forma dinástica de la Europa occidental. La marcha hacia el *sagrado* Sur, hacia Bizancio y Jerusalén, que arraigaba en lo más hondo de las almas creyentes, transformóse en una diplomacia mundana, con la vista puesta en el Occidente. El incendio de Moscú, grandioso hecho simbólico de un pueblo primitivo que siente el odio de los macabeos contra todo lo extranjero en alma y creencias, fue seguido por la entrada de Alejandro en París, la Santa Alianza, el ingreso en el concierto de las grandes potencias occidentales. Un pueblo cuyo destino era seguir viviendo sin historia todavía algunas generaciones, fue

forzado a penetrar en una historia artificial y falsificada, cuyo espíritu había de ser incomprensible para el alma rusa. Fueron trasladadas a Rusia artes y ciencias de una cultura vieja, la ilustración, la ética social, el materialismo urbano, aunque en esta época, que para el alma rusa es época primitiva, la religión es el único idioma adecuado para comprenderse y comprender al mundo. En el campo sin ciudades y poblado de una humanidad aldeana primitiva, fueron enquistadas urbes de estilo extraño, como úlceras, ciudades falsas, antinaturales, inverosímiles hasta en su interior mismo. «Petersburgo es la ciudad más abstracta y artificial que existe» —dice Dostoyevski—. Aunque nacido en la capital, Dostoyevski tenía la sensación de que Petersburgo podía disiparse una buena mañana, como la niebla al sol. Así también, fantasmales, increíbles, se alzaban las urbes helenísticas en el campo arameo. Así las vio Jesús en su Galilea. Así debió sentir San Pedro cuando contempló la Roma imperial.

Todo lo que surgió alrededor fue percibido, desde entonces, por el verdadero ruso, como ponzoña y mentira. Alzase en Rusia un odio verdaderamente apocalíptico contra Europa. Y «Europa» es todo lo que no es ruso; es Roma y Atenas. No de otro modo que, para el hombre mágico, el viejo Egipto y Babilonia eran también antigüedad, paganismo y obra del demonio. «La primera condición para que el sentimiento popular ruso encuentre libre expresión, es odiar a Petersburgo con el alma entera y todo el corazón», escribe Aksakov en 1863 a Dostoyevski. Moscú es sagrado. Petersburgo es Satán. Pedro el Grande aparece como el Anticristo en una leyenda popular muy extendida. Así también hablan todas las apocalipsis de la pseudomorfosis aramea, desde el libro de Daniel y Henoch, en época de los macabeos, hasta la revelación de San Juan, Baruch y las IV Esra, después de la destrucción de Jerusalén, contra Antíoco el Anticristo, contra Roma la ramera babilónica, contra las ciudades del Oeste con su espíritu y su pompa, contra toda la cultura antigua. Todo cuanto se produce allí es mentira e impureza: la sociedad mal acostumbrada, las artes impregnadas de espíritu, las clases sociales, el Estado ajeno, con su diplomacia civilizada, su derecho, su administración.

No hay oposición mayor que la que separa al nihilista ruso del occidental, al judeo cristiano del antiguo decadente: aquél odia lo extraño porque envenena la nonnata cultura en el seno materno de la tierra, y éste siente asco de la propia cultura, cuya perfección le hastía. Al principio de la historia impera el profundo sentimiento religioso, la súbita iluminación, el estremecimiento de terror ante la conciencia naciente, el ensueño y anhelo metafísico. Al final de la historia, en cambio, luce la claridad espiritual con luz cruda y dolorosa. En las dos citadas pseudomorfosis mézclanse ambas emociones. «Todos andan, por plazas y mercados, cavilando sobre la fe», dice Dostoyevski. Otro tanto hubiera podido decirse de Jerusalén y Edessa.

Esos jóvenes rusos de antes de la guerra, sucios, pálidos, excitados, sentados en los rincones, siempre ocupados de metafísica, considerándolo todo con los ojos de la fe, aun cuando la conversación aparentemente se desenvuelva en torno a temas como

el derecho electoral, la química o el feminismo, esos son los judíos y cristianos primitivos de las grandes urbes helenísticas, a quienes los romanos miraban con burla, repulsión y secreto terror. En la Rusia zarista no había burguesía; no había en realidad verdaderas clases, sino sólo aldeanos y «señores», como en el reino franco. La «sociedad» constituía un mundo aparte, producto de una literatura occidental; era algo extraño y pecaminoso. No había ninguna ciudad rusa. Moscú era un burgo —el Kremlin— en torno del cual se extendía un mercado gigantesco. La aparente ciudad que allí se alza y todas las demás ciudades sobre el suelo de la madrecita Rusia, son instrumentos de la corte, de la administración, de los comerciantes; pero lo que en ellas vive es, arriba, una literatura hecha carne, la «inteligencia», con sus conflictos y sus problemas «leídos» y, abajo, en lo profundo, aldeanos desarraigados, con todo el pesar, la angustia y la miseria metafísicas que Dostoyevski ha sentido, con la constante añoranza de la dilatada tierra, con el odio amarguísimo hacia ese caduco mundo de piedra, en donde el Anticristo les ha inducido a entrar.

Moscú no poseía alma propia. La sociedad alentaba en un espíritu occidental y el pueblo vivía con el alma de la tierra. Entre esos dos mundos no había inteligencia alguna, no había comunicación; no se perdonaban uno a otro. Quien quiera comprender a los dos grandes portavoces y víctimas de la pseudomorfosis, considere a Dostoyevski como el aldeano y a Tolstoi como el hombre de la sociedad occidental. Aquél no pudo jamás desprenderse íntimamente del campo; éste no logró jamás encontrar el campo, a pesar de sus desesperados esfuerzos.

Tolstoi es la Rusia del pasado. Dostoyevski es la Rusia del porvenir. Tolstoi está adherido a Occidente con toda su alma. Es el gran portavoz del petrinismo, aun cuando lo niega; siempre resulta occidental su negación. También la guillotina fue hija legítima de Versalles. El odio poderoso de Tolstoi se manifiesta y habla contra Europa; pero no puede jamás desprenderse de europeísmo. Odia a Europa en si mismo; se odia a si mismo. Por eso es el padre del bolchevismo. Toda la impotencia de ese espíritu y de «su» revolución de 1917 se expresa en las escenas póstumas: «La luz luce en las tinieblas». Dostoyevski no conoce ese odio. Ha envuelto lo occidental en un amor igualmente apasionado. «Dos patrias tengo, Rusia y Europa». Para él nada de eso tiene ya realidad, ni el petrinismo ni la revolución. Desde su futuro contempla el mundo como desde una lejanía y tiende su vista por encima de todo eso. Su alma es apocalíptica, añorante, desesperada, pero segura de ese futuro. «Me voy a Europa —dice Iván Karamasov a su hermano Aliocha—; ya sé que me voy a un cementerio; pero sé también que es el más querido de todos los cementerios. Alta están sepultados muertos queridísimos. Las lápidas de sus tumbas hablan de una vida pretérita tan cálida, de una fe tan apasionada en las propias hazañas, en la propia verdad, en la propia lucha, en el propio conocimiento, que, lo sé de antemano, me prosternaré sobre el suelo y besaré esas piedras, regándolas con mi llanto».

Tolstoi es una gran inteligencia, un hombre «ilustrado», con sentimientos «sociales». Todo cuanto contempla en su derredor adopta para él la forma occidental

posterior, cosmopolita, de un problema. Dostoyevski no sabe lo que son problemas. Aquél es un acontecimiento en la civilización europea. Ocupa el punto medio entre Pedro el Grande y el bolchevismo, que no han visto la tierra rusa. Lo que combaten es de nuevo reconocido por la forma en que lo combaten. No es apocalipsis, sino oposición espiritual. Su odio contra la propiedad tiene su fundamento en la economía nacional; su odio contra la sociedad es de naturaleza éticosocial; su odio contra el Estado es una teoría política. Así se explica la impresión enorme que produce en Occidente. Todo eso se relaciona en cierto modo con Marx, Ibsen y Zola. Sus obras no son Evangelios, sino literatura posterior y espiritual. Dostoyevski, en cambio, no se refiere a nadie, con nadie se relaciona, a no ser con los apóstoles del cristianismo primitivo. Sus «Endemoniados» fueron criticados por conservadores por la inteligencia rusa. Pero Dostoyevski no percibe esos conflictos. Para él no hay diferencia entre conservador y revolucionario; ambos conceptos son occidentales.

Un alma semejante deja resbalar la vista por encima de todo lo social. Las cosas de este mundo le parecen tan insignificantes que no da valor alguno a su mejoramiento. Ninguna religión verdadera hay que quiera mejorar el mundo de los hechos. Dostoyevski, como todo ruso que lo es profundamente, no advierte los hechos, que viven en otra dimensión metafísica, allende la primera. ¿Qué relación puede tener con el comunismo la tortura de un alma? Una religión que se preocupa de problemas sociales deja de ser religión. Pero Dostoyevski vive ya en la realidad de una creación religiosa inminente. Su Aliocha resulta incomprensible para la crítica literaria, incluso la rusa. Su Cristo —que siempre quiso escribir— hubiera sido un verdadero Evangelio, como los Evangelios del cristianismo primitivo, que están fuera de todas las formas literarias antiguas y judaicas. Tolstoi, empero, es un maestro de la novela occidental —Anna Karenina no ha sido alcanzada siquiera por nadie— como, en su blusa de aldeano, sigue siendo siempre un hombre de sociedad.

Aquí se encuentran juntos principio y fin. Dostoyevski es un santo, Tolstoi es un revolucionario. De Tolstoi, legítimo sucesor de Pedro el Grande, sale el bolchevismo, que no es lo contrario, sino la última consecuencia del petrinismo, la extrema anulación de lo metafísico por lo social, y, por lo mismo, una nueva forma de pseudomorfosis. Si la fundación de Petersburgo fue la primer hazaña del Anticristo, la destrucción de la sociedad formada por Petersburgo ha sido la segunda; así es como debe sentirlo íntimamente el aldeano ruso. Pues los bolchevistas no son el pueblo, ni siquiera una parte del pueblo. Constituyen la capa más profunda de la «sociedad». Son algo extraño, extranjero, occidental, como la «sociedad»; pero no habiendo sido reconocidos por dicha sociedad sienten el odio del inferior. Todo esto es cosa de gran urbe y civilización: la política social, el progreso, la inteligencia, la literatura rusa toda, que empieza romántica y luego se entusiasma por libertades y mejoras económicas. En efecto; todos sus lectores pertenecen a la «sociedad». El verdadero ruso es un secuaz de Dostoyevski, aunque no lo lea, aunque y *aún porque* no puede leerlo. El verdadero ruso es un trozo de Dostoyevski. Si no fueran tan

estrechos de espíritu los bolchevistas, que consideran a Cristo como uno de los suyos, como un simple revolucionario social, hubieran reconocido en Dostoyevski su enemigo propio y peculiar. Lo que ha dado fuerza a esta revolución no ha sido el odio a la inteligencia, sino el pueblo que, *sin odio*, sólo por el afán de curarse de una enfermedad, destruyó el mundo occidental barajando las cartas y acabará por destruir éstas; ha sido el pueblo sin ciudades que anhela realizar su forma propia de vida, su propia religión, su propia historia futura. El cristianismo de Tolstoi fue una equivocación. Tolstoi hablaba de Cristo y entendía por Cristo a Marx. El cristianismo de Dostoyevski es el del próximo milenio.

3

Formas de una verdadera época caballerescas pugnan por revelarse, al margen de la pseudomorfosis, y con tanta mayor fuerza cuanto que es más tenue la capa de espíritu antiguo extendida sobre el país. Escolástica y mística, feudalismo, lírica amorosa, entusiasmo de cruzados —todo esto existe en los primeros siglos de la cultura arábiga—. Pero hay que saber encontrarlo. Todavía después de Séptimo Severo siguen las legiones llamándose legiones; pero en Oriente parecen el séquito de un duque. Siguen nombrándose funcionarios; pero en realidad son condes a quienes se les ha conferido la investidura. Mientras en Occidente el título de César cae en manos de los caudillos, en Oriente se convierte en un califato anticipado, que guarda la más extraordinaria semejanza con el Estado feudal de la época gótica. En el imperio sassánida, en Haurán, en la Arabia meridional surge una verdadera caballería andante. Un rey de Saba, Schamir Juharisch, vive en la leyenda árabe, por sus hazañas heroicas, como Roldan y el rey Artús, y esa leyenda lleva su nombre por Persia hasta China^[152]. El imperio de Maan, en el primer milenio precristiano, subsistía junto al israelita y sus restos son comparables a los de Micenas y Tirinto; los rastros llegan hasta muy dentro de África^[153]. En toda la Arabia meridional y aun en las montañas de Abisinia florece el feudalismo^[154]. En Axum se alzan, en época cristiana primitiva, poderosos castillos y tumbas regias con los monolitos más grandes del mundo^[155]. Detrás de los reyes viene una nobleza feudal, los condes (*kail*), los gobernadores (*kabir*), vasallos de dudosa fidelidad, cuyas grandes posesiones limitan continuamente el poderío de los reyes. Las interminables guerras cristianojudías entre la Arabia meridional y el imperio de Axum^[156] tienen un carácter caballeresco y se convierten a menudo en guerras privadas de los barones en sus castillos.

En Saba reinan los Hamdánidas —más tarde cristianizados—. Detrás de ellos se encuentra el imperio cristiano de Axum, que estuvo en relación con Roma y que hacia 300 se extendía desde el Nilo blanco hasta las costas Somalís y el golfo Pérsico

y que en 525 destruyó a los Himjaritas judíos. En 542 tuvo aquí lugar el congreso de príncipes de Marib, al que enviaron representantes Bizancio y Persia. Todavía hoy yacen por doquiera en el país innumerables ruinas de grandes castillos. En la época islámica no podía pensarse de ellos sino que habían sido construidos por espíritus. El burgo de Gomdan era una fortificación de veinte pisos^[157].

En el imperio sassánida dominaban los caballeros Dinkane, y la brillante corte de esos «emperadores Staufen» del Oriente primitivo, fue en todos sentidos un modelo para la corte bizantina desde Diocleciano. Mucho más tarde, los abbassidas, en su nueva residencia de Bagdad, no supieron hacer cosa mejor que imitar en grandes proporciones el ideal sassánida de vida cortesana. En la Arabia septentrional, en las cortes de los Ghassánidas y los Lachmidas desenvolvióse una verdadera poesía de trovadores y de canciones amorosas; y en la época de los padres de la Iglesia, los poetas-caballeros combatían en torneos de «palabras, lanzas y espadas». Entre ellos estaba también un judío, Samuel, señor de Al Ablaq, que por cinco preciosas corazas sostuvo un famoso asedio contra el rey de El Hira^[158]. Con respecto a esta lírica, represéntala lírica árabe posterior, que floreció hacia 800, sobre todo en España, lo mismo que el romanticismo, es decir, guarda con aquel viejo arte árabe la misma relación que Uhland y Eichendorff con Walter von der Vogelweide.

Ni los investigadores de la antigüedad ni los teólogos han sabido mirar este mundo de los primeros siglos cristianos. Ocupados con la situación de Roma al final de la república y durante el Imperio, ven aquí tan sólo acontecimientos primitivos e insignificantes. Pero aquellos enjambres de jinetes parthos, que una y otra vez acometían a las legiones romanas, eran mazdaítas, poseídos de entusiasmo caballeresco. En sus ejércitos imperaba un sentimiento de cruzada. Lo mismo hubiera sucedido al cristianismo, si no hubiese sucumbido por entero a la pseudomorfosis. También aquí existía ese estado de ánimo. Tertuliano hablaba de la *militia Christi* y el sacramento era calificado de juramento a la bandera. En las posteriores persecuciones contra los paganos, Cristo era el héroe por quien salía al campo su séquito. Pero de vez en cuando, en lugar de caballeros y condes cristianos, surgían los legados romanos, y en lugar de castillos y torneos veíanse del lado acá de las fronteras romanas campamentos y ejecuciones. A pesar de todo, la guerra que en 115 estalló, bajo Trajano, fue una verdadera cruzada de los judíos y no una guerra de parthos. En ella y como venganza por la destrucción de Jerusalén, fue muerta la población entera de Chipre, que era toda ella infiel —«griega»— y ascendía al parecer a 240.000 almas. Nisibis fue por entonces defendida por judíos, que sostuvieron un asedio muy admirado. La guerrera Adiabene era un Estado judío. En todas las guerras de los parthos y persas contra Roma, los contingentes de aldeanos y caballeros, enviados por los judíos de Mesopotamia, combatieron en primera línea.

Ni siquiera Bizancio pudo sustraerse al espíritu del feudalismo árabe. Bajo una capa de formas administrativas antiguas, formóse, sobre todo en Asia menor, un verdadero sistema feudal. Había allí poderosas familias, cuya fidelidad y vasallaje no

eran muy de fiar y que tenían todas el orgullo y pretensión de apoderarse del trono bizantino. «Al principio vivían en la capital, no pudiendo salir de ella sin permiso del emperador. Pero luego esa nobleza trasladó su residencia a sus grandes posesiones de provincia, y desde el siglo IV formó una aristocracia provinciana, una verdadera clase que en el curso del tiempo reclamó cierta independencia frente al poder imperial.»^[159]

El «ejército romano» en Oriente se transformó en menos de dos siglos. Dejó de ser un ejército moderno y se convirtió en un amasijo de andantes caballeros. La legión romana desapareció hacia el año 200 por las disposiciones de los Severos^[160]. En Occidente descendió a la categoría de horda. En Oriente se produjo en el siglo IV una caballería andante, algo tardía pero muy genuina. Mommsen emplea ya la expresión, sin conocer su importancia^[161]. El joven noble recibía una educación cuidadosa en esgrima, equitación, arco y lanza. El emperador Galieno, amigo de Plotino y constructor de la Porta Nigra, uno de los representantes más característicos y desventurados del tiempo de los soldados emperadores, formó hacia 260 con germanos y moros una nueva especie de tropas a caballo, un séquito de fieles. Es bien significativo el hecho de que, en la religión del ejército romano, retroceden las viejas deidades del Estado y, bajo los nombres de Marte y Hércules, ocupan el primer puesto los dioses germánicos de los héroes personales^[162].

Los *palatini* de Diocleciano no substituyen exactamente a los pretorianos, suprimidos por Séptimo Severo; forman un pequeño cuerpo de caballeros, bien disciplinados, mientras que los *comitatenses* constituyen la gran mesnada y se agrupan por banderas. La táctica es la de todas las épocas primitivas, que sienten el orgullo del valor personal. El ataque se verifica en la forma germánica del orden cuadrado («cabeza de jabalí»). Bajo Justiniano está ya constituido el sistema de los «lansquenets», que corresponde exactamente al tiempo de Carlos V. Esos «lansquenets» son reclutados por condotieros^[163] por el estilo de Frundsberg y forman entre sí corporaciones. La expedición de Narsés es narrada por Procopio^[164] enteramente como las grandes levadas de Wallenstein.

Pero junto a todo esto surge también en esos siglos primeros una suntuosa escolástica y mística de estilo mágico, cuyo hogar propio son las famosas escuelas de toda la comarca aramea: las persas de Ctésifon, Resain, Chondisabur; las judías de Sura, Nehardea y Pumbadita; las de las otras «naciones» en Edessa, Nisibis, Kinesrin. Florecen en estas sedes la astronomía, la filosofía, la química y la medicina. Pero en el Oeste estos productos quedan infectados por la pseudomorfosis. Todo lo que se origina en el espíritu mágico, adopta las formas de la filosofía griega y de la ciencia jurídica romana en Alejandría y Beirut; se escribe en idiomas antiguos, en formas literarias extrañas y de tiempo atrás anquilosadas, y así queda todo falseado por la vetusta ideología de una civilización muy diferente. Entonces —y no con el Islam— es cuando comienza la ciencia árabe. Pero nuestros filólogos no han descubierto sino

lo que apareció en Alejandría y Antioquía bajo las formas de la civilización antigua decadente, sin sospechar lo más mínimo de la enorme riqueza que atesora la época primitiva de la cultura arábiga, sin reconocer cuál era el verdadero centro de su investigación y contemplación. Por eso pudo manifestarse la opinión absurda de que los «árabes» son epígonos espirituales de la antigüedad. Pero en realidad todo o casi todo lo que, mirando desde Edessa, aparece, allende el límite de los filólogos, como fruto del espíritu antiguo, en su época postrera, es reflejo de la intimidad prearábica. Y así llegamos a la pseudomorfosis de la religión mágica.

4

La religión antigua vive en un sinnúmero de *cultos particulares* que, en esa forma, resultan naturales y evidentes para el hombre apolíneo, pero que, en su propio ser, le aparecen al extraño como arcanos incomprensibles. Al surgir cultos de esta especie empezó a existir la cultura antigua. Pero tan pronto como en la época romana posterior transformaron su esencia, ya el alma de esa cultura había llegado a su término. Nunca los cultos antiguos vivieron una vida auténtica fuera del paisaje antiguo. Lo divino hállase siempre *adherido a un lugar determinado* y circunscrito a él. Ello corresponde al sentimiento estático y euclidiano del universo. La relación entre el hombre y la deidad adopta la forma de un culto también restringido a cierto lugar, de un culto cuyo sentido reside en la *imagen* del acto ritual y no en una significación dogmática trascendente. Así como la población se pulveriza en innumerables puntos nacionales, así también la religión se fragmenta en esos cultos minúsculos cada uno de los cuales es completamente independiente de los demás. Son cultos que *no pueden extenderse sino sólo multiplicarse*. Es ésta la única forma de crecimiento en la religión antigua, que excluye por completo toda «misión». Los antiguos practican esos cultos, pero no pertenecen a ellos. No hay «iglesias» en la antigüedad. Si, más tarde, el pensamiento ateniense acepta algo general en lo divino y en el culto, ello significa un rasgo no de religiosidad, sino de filosofía, rasgo que queda limitado al pensamiento de unos cuantos, sin influir lo más mínimo en la sensibilidad de la nación, esto es, de la *polis*.

La forma visible de la religión mágica contrasta rigurosamente con la de la religión antigua. La forma de la religión mágica es la iglesia, la comunidad de los fieles, que no conoce patria ni límites terrenales. A la deidad mágica pueden aplicarse las palabras de Jesús: «Si dos o tres se reúnen en mi nombre, yo estoy entre ellos». Se comprende fácilmente que para cada fiel no puede haber más que un Dios verdadero y bueno; los otros dioses son falsos y malos^[165]. La relación entre este Dios y el hombre no descansa en la expresión, sino en la fuerza oculta, en la magia de ciertas acciones simbólicas. Para que estas acciones sean eficaces hay que conocer su forma y sentido exactamente y realizarlas en consonancia. El conocimiento de este sentido

es empero posesión de la iglesia —es la iglesia misma como comunidad de los que conocen—; por eso el centro de toda religión mágica no se encuentra en el culto, sino en la doctrina, en la *confesión*.

Mientras la antigüedad mantuvo viva su alma, consistió la pseudomorfosis en el hecho de que todas las iglesias de Oriente fueron inducidas a practicar cultos de estilo occidental. Esto constituye un aspecto esencial del sincretismo. La religión pérsica penetra en forma de culto a Mithra; la caldeo-siria, en los cultos de los dioses estelares y los Baales (Júpiter Dolichenus, Sabazios, Sol invictus, Atargatis) el judaísmo en forma de un culto a Jahwé, pues no de otra manera pueden caracterizarse las comunidades egipcias en época de los Ptolomeos^[166]; y el mismo cristianismo primitivo aparece cual culto a Jesús, como lo demuestran claramente las epístolas de San Pablo y las catacumbas romanas. Y aunque todos esos cultos, que desde Adriano aproximadamente relegan a segundo término los dioses típicos de las ciudades antiguas, manifiestan a las claras la pretensión de ser revelaciones de la única Verdadera fe —Isis se llama *deorum dearumque facies uniformis*—, sin embargo, todos ellos presentan los rasgos del culto particular antiguo: multiplican su número hasta el infinito; cada comunidad existe por si y se localiza; todos esos templos, catacumbas, mitreas, capillas domésticas son lugares de culto a los que la deidad se halla adherida si no expresamente, pero al menos según el sentimiento. Y, sin embargo, hay una sensibilidad mágica en todas esas prácticas piadosas. Los cultos antiguos *eran practicados* en número indefinido; en cambio, los fieles de estos cultos nuevos *no pertenecen más que a uno solo*. En el culto antiguo es imposible el misionero. En estos nuevos resulta en cambio evidente, y el sentido de los ejercicios religiosos se desvía visiblemente hacia el aspecto doctrinal.

Cuando en el siglo II desaparece el alma apolínea y florece el alma mágica, la relación se invierte. Sigue la pseudomorfosis; pero ahora ya son los cultos occidentales *los que se convierten en una nueva iglesia oriental*. La reunión de los cultos particulares se desenvuelve en la forma de una comunidad de los que creen en esos dioses y en esas prácticas. Y, siguiendo el modelo de los persas y judíos, aparecen ahora los griegos como una nueva nación de estilo mágico. Las formas cuidadosamente establecidas para los actos singulares, en sacrificios y misterios, se convierten en una especie de dogma sobre el sentido general de esos actos. Los cultos pueden representarse unos por otros; propiamente no cabe decir ya que se ejerzan o practiquen; más bien diríamos que no «se adhiere» a ellos. Y la *divinidad local* se convierte —sin que nadie se dé cuenta de la importancia de esta mutación— en *la deidad presente, en el local*.

Aunque el sincretismo es desde hace años objeto de detenidas investigaciones, no se ha conocido bien el rasgo fundamental de su desarrollo: primero, la transformación de las iglesias orientales en cultos occidentales, y luego, con tendencia contraria, la aparición de iglesias para celebrar *el culto*^[167]. No puede entenderse de otra manera la historia religiosa de los años primeros del cristianismo. La lucha entre Cristo y

Mithra, como deidades culturales en Roma, adopta allende Antioquia la forma de una lucha entre la iglesia p[er]sica y la iglesia cristiana. Pero la guerra m[as] dura que el cristianismo hubo de sostener cuando, caído victima de la pseudomorfosis y cubierto con el antifaz de su desarrollo espiritual, se orientó hacia Oriente, no fue contra la religión realmente antigua, que apenas conoció y cuyos cultos p[ub]licos estaban ya interiormente muertos hacía mucho tiempo y sin el menor ascendiente sobre las almas, sino contra el paganismo o helenismo, convertido ahora *en una nueva y poderosa iglesia*, oriunda del mismo espíritu que el cristianismo. Por último, en el Oriente del imperio no hubo una sola iglesia, sino dos, y si una de ellas consistía sólo en comunidades de Cristo, la otra estaba formada por comunidades que bajo mil nombres distintos adoraban conscientemente uno y el mismo principio divino.

Mucho se ha hablado de la tolerancia antigua. La manera m[as] clara de conocer la esencia de una religión es indagar cuáles sean los límites a donde llega su tolerancia. También para los cultos p[ub]licos de las antiguas ciudades existían tales limites. La pluralidad pertenecía a su propia esencia, y por tanto, el consentirla no constituía tolerancia. Pero se suponía que todo individuo sentía respeto hacia la forma del culto como tal. Quien como algunos filósofos o partidarios de religiones extrañas negara ese respeto en sus palabras o en sus acciones, conocía al punto el límite de la paciencia antigua. Pero las persecuciones de las iglesias mágicas unas contra otras significan algo muy diferente; aquí se manifiesta el deber henoteísta hacia la propia fe, que prohíbe el reconocimiento de la fe falsa. Los *cultos* antiguos hubiesen admitido el culto de Jesús como uno más. La *iglesia* antigua no tenía m[as] remedio que combatir a la iglesia de Jesús. Todas las grandes persecuciones de cristianos —a las que corresponden exactamente las posteriores persecuciones de paganos— parten de la iglesia pagana y no del Estado «romano»; y si tenían también un sentido político es porque, entonces, la iglesia pagana era a un tiempo mismo nación y patria. Se advertirá que bajo el disfraz de la adoración al emperador se ocultan *dos* usos religiosos: en las ciudades antiguas del Oeste —Roma la primera— nació el culto particular del *divus* como expresión última de aquel sentimiento euclidiano, según el cual había un tránsito jurídico, y, por lo tanto, también sacral, del *soma* del ciudadano al de un dios; en Oriente el culto del *divus* se convirtió en confesión del emperador como salvador y Dios-hombre, como Mesías de todos los sincretistas, como centro que reúne en forma nacional la iglesia sincretística. El *sacramento* principal de esta iglesia es el sacrificio al emperador, que corresponde enteramente al Bautismo cristiano; y se comprende bien el sentido simbólico que la exigencia y negación de estos actos habían de tener en las épocas de persecución. *Todas* esas iglesias poseen sacramentos: comidas y bebidas sagradas, como la bebida del Haoma entre los persas, el passah de los judíos, la sagrada cena de los cristianos e igualmente en el culto de Attis y Mithra y los ritos bautismales de los mandeos, de los cristianos, de los sectarios de Isis y Cibeles. Los cultos particulares de la iglesia pagana podrían caracterizarse casi como sectas y órdenes; lo cual sería un notorio adelanto en la

inteligencia de sus mutuas luchas escolásticas y de su afanoso proselitismo.

Todos los misterios genuinamente antiguos —como los de Eleusis y los que fundaron los pitagóricos hacia 500 en las ciudades de la Italia meridional— están adheridos a un lugar y se caracterizan por una acción o representación simbólica. Pero con la pseudomorfosis esos misterios se desprenden del lugar; pueden celebrarse dondequiera que estén reunidos los iniciados y tienen por objeto ahora la consecución del éxtasis mágico y de una vida ascética; los peregrinos de los santuarios misteriosos forman una orden para la celebración de los misterios. La comunidad de los neopitagóricos, fundada hacia 50 de Jesucristo y estrechamente afín a los eseos judíos, no tiene nada que ver con las antiguas escuelas filosóficas; es una verdadera orden monástica; y no es la única que dentro del sincretismo anticipa los ideales de los ermitaños cristianos y los derviches islámicos. Esta iglesia pagana tiene sus solitarios, sus santos, sus profetas, sus conversiones milagrosas, sus libros sagrados, sus revelaciones^[168]. En la significación de la imagen divina para el culto, verificase una mutación muy notable y apenas estudiada todavía. El más grande de los sucesores de Plotino, Jámblico, estableció finalmente, hacia 300, el ingente sistema de una teología ortodoxa y jerarquía eclesiástica con riguroso ritual para la iglesia pagana; y su discípulo Juliano dedicó su vida entera, llegando hasta el sacrificio de ella, a la obra de edificar esta iglesia para toda la eternidad^[169]. Quiso incluso establecer claustros de hombres y mujeres dedicados a la meditación e introducir una penitencia eclesiástica. Esta labor fue sostenida por un enorme entusiasmo, que se sublimó hasta llegar al martirio y perduró aun después de la muerte del emperador. Existen inscripciones que casi no tienen otra traducción que la siguiente: «Sólo hay un Dios y Juliano es su profeta»^[170]. Diez años más, y esta iglesia hubiera llegado a ser un hecho histórico de larga duración. Por último, el cristianismo heredó su fuerza y no sólo su fuerza, sino también su forma y contenido en puntos importantes. No es enteramente exacto lo que suele decirse de que la iglesia romana se apropió la estructura del imperio romano. En realidad la estructura del imperio *constituía ya* una iglesia. Hubo una época en que ambas se tocaron. Constantino el Grande fue el promotor del Concilio de Nicea y al mismo tiempo pontífice máximo. Sus hijos, celosos cristianos, le declararon *divus* y le tributaron el culto prescrito. San Agustín se atrevió a enunciar la idea audacísima de que antes de aparecer el cristianismo, la religión verdadera existía en la forma de la antigua^[171].

5

Para comprender el judaísmo, desde Ciro hasta Tito, hay que recordar siempre tres hechos que la investigación científica conoce, a pesar de su parcialidad filológica y teológica, pero que no considera con suficiente atención; 1.º Los judíos constituyen una «nación» sin territorio, un *consensus* que existe en un mundo de *naciones*

semejantes; 2.º Jerusalén es una Meca, un centro santo, pero no la patria, ni el *centro espiritual* del pueblo; 3.º Por último, si los judíos constituyen un fenómeno único en la historia universal es porque de antemano se les trata como tal fenómeno incomparable. Sin duda, los judíos posteriores al destierro son —como ya advirtió Hugo Winckler— un pueblo de nueva índole, bien distinto de los «israelitas» antes del destierro. Pero esto no les sucede a ellos solos. El mundo arameo comenzó por entonces a desmembrarse en un gran número de pueblos semejantes, entre los cuales se encuentran los persas y los caldeos^[172]; todos ellos vivían en el mismo territorio y, sin embargo, permanecían rigurosamente separados unos de otros y acaso ya usaban el modo de vida del ghetto, que es tan puramente árabe.

Los primeros precursores del alma nueva son las *religiones proféticas*, que aparecieron hacia 700 con grandiosa interioridad y que combatieron los usos rancios del pueblo y de sus jefes. Cuanto más pienso en Amos, en Isaías, en Jeremías y seguidamente en Zaratustra, más afinidad encuentro entre ellos. Lo que más parece separarlos no es su nueva fe, sino el estado de cosas que combaten: aquéllos combaten la salvaje religión del antiguo Israel, religión que, en realidad, era un haz de religiones^[173], con su creencia en piedras y árboles santos, con sus innumerables dioses locales en Dan, Bethel, Hebron, Sichem, Beerseba, Gilgal, con su Jahwé (o Elohim), cuyo nombre servía a designar multitud de diferentes *numina*, con su culto de los antepasados y sus sacrificios humanos, sus danzas de derviches y su prostitución sacra, todo ello mezclado con tradiciones oscuras de Moisés y Abraham y multitud de usos y leyendas del mundo babilónico posterior, que en Canaán habían decaído y se habían petrificado desde hacía mucho tiempo en formas aldeanas. Zaratustra combate la vieja fe védica, las no menos groseras creencias de tipo heroico y wikingo, que necesitaban la repetición continua de los encomios al buey sagrado y su crianza para recordar la realidad. Zaratustra vivió hacia 600, a veces en la miseria, perseguido, desoído, murió anciano en guerra contra los infieles^[174]. Fue contemporáneo del desventurado Jeremías, a quien el pueblo odió por sus profecías, a quien el rey mandó prender y, después de la catástrofe, le llevó a Egipto, donde el profeta murió sacrificado. Pero yo creo que esta gran época produjo además una tercera religión profética.

Puede aventurarse la sospecha de que también la religión «caldea», con su profunda astronomía y esa intimidad que sorprende a todo el que la estudia, nació entonces merced igualmente al esfuerzo de personalidades creadoras, del rango de un Isaías, que la formaron con los restos de la vieja religión babilónica^[175]. Los caldeos eran hacia 1000, como los israelitas, un grupo de tribus de idioma arameo, al sur de Sinear. Todavía hoy se indica a veces con el nombre de caldeo el idioma materno de Jesús. En época de los Seleucidas designa el nombre una extensa comunidad religiosa y en particular a sus sacerdotes.

La religión caldea es una religión astral, cosa que *no* fue la babilónica —antes de Hammurabi—. Representa la más profunda interpretación que se ha dado del espacio

cósmico, tal como lo piensa el alma mágica, esto es, de la cueva cósmica con el Kismet que la rige. Por eso ha seguido siendo, hasta las épocas últimas, el fundamento de la especulación islámica y judaica. Ella, y no la cultura babilónica, es la que desde el siglo VII crea la astronomía como ciencia exacta, esto es, como técnica sacerdotal de la observación, con admirable vigor y penetración^[176]. Substituyó la semana lunar babilónica por la semana planetaria. La figura más popular de la vieja religión había sido Ishtar, diosa de la vida y de la fecundidad. Ahora es un planeta. Tammuz, el dios de la vegetación, que muere y resucita en primavera, es ahora una estrella fija. Por último, anunciase el sentimiento henoteístico. Para el gran Nabucodonosor es Marduk el único y verdadero dios de la misericordia, y Nabu, el viejo dios de Borsippa, es su hijo o mensajero entre los hombres. Reyes caldeos han dominado el mundo durante un siglo; pero también han sido los pregoneros de la religión nueva. Ellos mismos han puesto ladrillos en los templos. Conocemos la oración de Nabucodonosor —contemporáneo de Jeremías— a Marduk, en el día de su coronación como rey. En profundidad y pureza no le cede a los mejores trozos de la poesía profética israelita. Los salmos penitenciales caldeos tienen una estrecha afinidad incluso en ritmo y estructura con los salmos judaicos; conocen la culpa de que el hombre no tiene consciencia y el sufrimiento que puede remediarse por confesión y arrepentimiento ante el dios colérico. Es la misma confianza en la misericordia divina que en las inscripciones del templo a Baal de Palmita ha logrado igualmente una expresión en verdad cristiana^[177].

El núcleo de la doctrina profética es ya mágico. Existe *un* verdadero Dios, principio del bien, llámese Jahwé, Ahura Mazda o Marduk-Baal; las restantes deidades son impotentes o malas. A ese Dios se refiere la esperanza mesiánica, muy clara en Isaías, pero que despunta por doquiera con íntima necesidad en los siglos siguientes. Es la idea mágica fundamental, con la hipótesis de una lucha histórica entre el bien y el mal, preponderando el mal en la Edad media y venciendo definitivamente el bien en el Juicio final. Esta moralización de la historia universal es común a los persas, a los caldeos, a los judíos.

Con ella empero queda anulado el concepto del pueblo territorial y preparado el nacimiento de las naciones mágicas, sin patria terrenal, sin límites geográficos. Surge el concepto de pueblo elegido^[178]; pero se comprende fácilmente que los hombres de raza fuerte y ante todo las grandes estirpes, rechazaran íntimamente estas ideas harto espirituales y volvieran el rostro a las robustas viejas creencias de la tribu, oponiéndose así a los profetas. Según las investigaciones de Cumont, la religión de los reyes persas era politeísta y no tenía el sacramento del Haoma, es decir, no coincidía enteramente con la de Zaratustra. Otro tanto sucede con la mayor parte de los reyes israelitas, y, según toda probabilidad, con el último caldeo Naboned, quien, justamente por su desvío a la religión de Marduk, fue vencido por Piro, ayudado en esto por el mismo pueblo caldeo. La circuncisión y el sábado —caldeo— adquieren el sentido de sacramentos a consecuencia del destierro.

Pero el destierro babilónico había creado entre los judíos y los persas una diferencia enorme, que se refiere no a las últimas verdades de la conciencia religiosa, pero sí a los hechos de la vida real y, por tanto, a los sentimientos más hondos ante esta vida. Los sectarios de Jahwé *habían sido autorizados* a regresar y los partidarios de Ahura Mazda *les habían concedido* ese permiso. Eran los persas y los judíos dos pequeños grupos de tribus, que doscientos años antes poseían quizá igual número de guerreros; sin embargo, el uno había conquistado al mundo y cuando Darío, por el Norte, pasaba el Danubio, su poder se extendía por el Sur sobre toda la Arabia oriental, hasta la isla Sokotra, en la costa Somali^[179]; el otro, en cambio, se había convertido en objeto insignificante de la política ajena. Esta es la causa de que aquella religión sea tan señorial y ésta tan sumisa. Leed a Jeremías y leed luego la inscripción de Darío en Behistun. ¡Qué orgullo el del rey por su Dios vencedor! Y ¡qué desesperadas son las razones con que los profetas de Israel intentan salvar en sus almas la imagen de su Dios! Aquí, en el destierro, donde, por causa de la victoria persa, los ojos de todos los judíos se dirigían hacia la doctrina de Zaratustra, transfórmase el profetismo puro (Amos, Oseas, Isaías, Jeremías) en profetismo *apocalíptico* (Deutero-Isaías, Ezequiel, Zacarías). Todas las nuevas visiones del hijo del hombre, de Satán, del Arcángel, de los siete cielos, del Juicio final *son formas pérsicas del común sentimiento cósmico*. En Isaías, 41, aparece Ciro mismo celebrado como el Mesías. ¿Recibió el gran creador del segundo Isaías su iluminación de un secuaz de Zaratustra? ¿Es posible que los persas mismos, sintiendo la íntima afinidad de ambas doctrinas, autorizasen el regreso de los judíos a su patria? Lo cierto es que ambos pueblos compartieron las representaciones populares de las cosas últimas y sintieron igual odio hacia los infieles de la religión babilónica y de la religión antigua y lo expresaron contra todas las formas de las creencias ajenas; pero no se odiaron ni se combatieron entre sí.

Pero ese «retorno» hay que considerarlo también desde Babilonia. La gran masa de los judíos, población fuerte y dura, percibía muy en la distancia esa idea del regreso, que era para ella sólo una idea y como un sueño. La población judía constituía sin duda un conjunto de sólidos agricultores y artesanos, con un comienzo de aristocracia rural que permanecía tranquilamente en sus posesiones. *Vivía bajo el imperio de un príncipe propio*, el Resch Galuta, que tenía su residencia en Nehardea^[180]. Los que regresaron fueron una minoría: los testarudos, los celosos. Con mujeres y niños no sumaban más de cuarenta mil. Este número no significa ni la décima, ni la vigésima parte del total. Y quien confunda estos colonos y su destino con el judaísmo en general^[181] se incapacita para comprender el sentido profundo de todos los acontecimientos subsiguientes. *El pequeño mundo judío llevó una vida espiritual separada, vida que la nación judía toda respetó, pero que no compartió*. En Oriente floreció suntuosa la literatura apocalíptica, heredera de la profética. Aquí arraigó una genuina poesía popular, de la que se ha conservado una obra maestra, el libro de Job, con su espíritu islámico y no judaico^[182], mientras que multitud de

cuentos y leyendas, entre otros Judith, Tobit, Achikar fueron propagándose como motivos por todas las literaturas del mundo «arábigo». En Judea sólo prosperó la ley; el espíritu talmúdico aparece primero en Ezequiel^[183] y se encarna desde 450 en los eruditos (Soferim) con Esra a la cabeza. Desde 300 hasta 200 de Jesucristo los Tannaim han comentado la Tora y, por tanto, desenvuelto la Mischna. Ni la aparición de Jesús ni la destrucción del Templo lograron interrumpir esta ocupación abstracta.

Jerusalén llegó a ser la Meca de los creyentes estrictos. Un código fue reconocido y admitido como Corán; y se le añadió poco a poco toda una historia primitiva con motivos caldeo-persas, pero reelaborados en forma farisea^[184]. Pero en estos círculos no había hueco para un arte profano, para una poesía y una ciencia profanas. Todo lo que hoy en el Talmud de astronomía, medicina y derecho procede íntegramente de Mesopotamia^[185]. Es lo más verosímil que *ya durante el destierro* se iniciase en Mesopotamia esa tendencia caldeo-persa-judaica a formar sectas, tendencia que comienza al principio de la cultura mágica y progresa hasta llegar a la fundación de grandes religiones, alcanzando su cumbre en la doctrina de Mani. La ley y los profetas —*ésta es poco más o menos, la diferencia que existe entre Judea y Mesopotamia*—. En la teología persa posterior y en todas las demás teologías mágicas, ambas direcciones van unidas. Sólo aquí se han separado *topográficamente*. Las decisiones de Jerusalén fueron por doquiera reconocidas. Pero la cuestión es saber si efectivamente fueron seguidas. Ya Galilea era sospechosa a los fariseos. En Babilonia no podía consagrarse ningún rabino. Del gran Gamaliel, maestro de San Pablo, se dice que sus prescripciones eran obedecidas por los judíos «incluso en el extranjero». Los documentos recientemente hallados en Elefantina y Asuan^[186] demuestran la independencia con que vivían los judíos de Egipto. Hacia 170 pide Onias permiso al rey para erigir un templo «según las medidas del de Jerusalén», y funda su petición en que los numerosos templos que existen contrarios a la ley despiertan continuas disputas entre las comunidades.

Pero hay que tener en cuenta, además, que el judaísmo, como el persismo, creció enormemente después del destierro por conversiones. *Esta es la única forma de conquista que le queda a una nación sin territorio: es, pues, natural y evidente para las religiones mágicas*. El judaísmo penetró pronto hacia el Norte, por el Estado judaico de Adiabene, hasta el Cáucaso; por el Sur, probablemente a lo largo del golfo Pérsico, hasta Saba; en el Oeste, preponderaba en Alejandría, Cyrene y Chipre. La administración de Egipto y la política del imperio parto hallábanse en gran parte en manos de los judíos.

Ahora bien; este movimiento arranca exclusivamente de Mesopotamia. Lleva en su nervio el espíritu apocalíptico, no el espíritu talmúdico. En Jerusalén la ley inventa cada día nuevas trabas para estorbar el ingreso de los no creyentes. No les basta a los judíos de Jerusalén renunciar a las conversiones; exigen además que no exista un pagano entre los antepasados del buen creyente. Un fariseo se permite interpelar al rey Hyrkan (135 - 106), amado por todos, pidiéndole que renuncie al cargo de sumo

sacerdote, porque su madre se encontró una vez en poder de los infieles^[187]. Es la misma estrechez que se manifiesta en las comunidades primitivas de los cristianos de Judea, oponiéndose a toda misión en tierra de paganos. En Oriente no se le hubiera ocurrido a nadie poner límites a la propaganda; ello habría sido contradecir el concepto de la nación mágica. *De aquí se deriva justamente la superioridad del vasto Oriente*. Por mucha e indiscutida que fuese la autoridad religiosa del Synedrion de Jerusalén, mayor era, en sentido político y, por lo tanto, histórico, la potencia del Resch Galuta. Esto es lo que no ven ni la investigación cristiana ni la investigación judía. Nadie, hasta donde a mí se me alcanza, ha puesto atención al importante hecho siguiente: la persecución de Antíoco Epifanes no se dirigió contra el judaísmo en general, sino contra Judea. Y la consideración de este hecho nos conduce a un conocimiento de mucha mayor importancia todavía.

La destrucción de Jerusalén hirió a una muy pequeña parte de la nación y justamente a *la parte menos importante en el sentido político y espiritual*. No es verdad que el pueblo Judío haya vivido «disperso» desde entonces. Hacía ya varios siglos que vivía —y no él solo, sino también el pueblo persa y otros— sin asiento en un territorio determinado. Se interpreta erróneamente la impresión que esa guerra produjo sobre el judaísmo propiamente dicho, el cual era considerado y tratado por la Judea como un apéndice o dependencia. Sin duda la victoria del pagano y la destrucción del Templo tuvieron profundas resonancias en el alma judía^[188] que en la cruzada de 115 tomó cruel venganza. Pero ello se refiere al ideal judaico, no al Judeo, no al de la Judea. El «sionismo» fue entonces, como antes bajo Ciro y como hoy, el ideal de una minoría muy escasa y limitada espiritualmente. Si se hubiera sentido la desgracia realmente cual «pérdida de la patria» —tal como nos la representamos en nuestro sentimiento occidental— la reconquista hubiese sido cien veces posible a partir de Marco Aurelio. Pero esto era contrario al sentimiento mágico de la nacionalidad. La forma ideal de la nación era la «synagoga», el puro *consensus*, como la «Iglesia visible» de los católicos primitivos y como el Islam. Precisamente esa forma de la nación es la que se *realiza* plenamente por la destrucción de Judea y el aniquilamiento del espíritu de tribu que en Judea predominaba.

La guerra de Vespasiano, dirigida exclusivamente contra Judea, fue una liberación del judaísmo. Primero: porque anuló la pretensión de los que habitaban ese minúsculo territorio, a ser ellos la nación propiamente dicha y quedó, por tanto, deshecha la identificación entre su mezquina espiritualidad y la vida psíquica del conjunto. La investigación erudita, la escolástica y la mística de las grandes escuelas orientales recobró sus derechos. El gran juez Karna recopiló en la escuela de Nehardea el primer derecho civil, casi al mismo tiempo que actuaban Ulpiano y Papiniano^[189]. Y segundo: porque salvó a esta religión de los peligros de la pseudomorfosis, a los que sucumbió el cristianismo en la misma época. Desde 200 antes de Jesucristo existía una literatura de judíos semihelenísticos. El predicador Salomón (Koheleth) muestra tendencias pirronísticas. Síguenle la sabiduría de Salomón, el segundo libro de los

Macabeos, Theodoto, la carta de Aristeas y otros. Hay obras, como la colección de sentencias de Menandro, de las que no puede decirse si son griegas o Judías. Hacia 160 hubo grandes sacerdotes que, por espíritu helenístico, combatieron la religión Judía, y reyes como Hircano y Heredes —que intentaron lo mismo por medios políticos—. Este peligro desapareció definitivamente en el año 70.

En tiempos de Jesús hubo en Jerusalén tres direcciones que pueden *considerarse como universalmente arameas*: los fariseos, los saduceos y los esenios. Aun cuando los nombres y los conceptos son vacilantes y muy varias las opiniones de la investigación, tanto cristiana como judaica, puede sin embargo, afirmarse lo siguiente:

La primera dirección aparece con máxima pureza en el judaísmo; la segunda, en el caldeísmo; la tercera, en el helenismo^[190]. Esea es la aparición, en el Asia menor oriental, del culto a Mithra, en forma de órdenes religiosas. Fariseo es, en la iglesia pagana, el sistema de Porfirio. Los saduceos, aunque en Jerusalén mismo se presentan como un pequeño círculo de gente distinguida —Josefo los compara con los epicúreos— son arameos por sus sentimientos apocalípticos y es cato lógicos, por tendencias que, en esta época primitiva, podrían parangonarse con el espíritu de Dostoyevski. Entre los saduceos y los fariseos hay la misma relación que entre la mística y la escolástica, entre San Juan y San Pablo, entre el Bundehesch y el Vendidad de los persas. La apocalipsis es popular y, en muchos puntos, constituye un bien común de todo el mundo arameo. El fariseísmo del Talmud y del Avesta es exclusivista y trata de apartarse, tan radicalmente como ello sea posible, de toda religión diferente. Lo importante para él no es la creencia y las visiones, sino el rito riguroso que debe aprenderse y practicarse estrictamente; de suerte que, en su opinión, el lego no puede ser piadoso porque no conoce la ley.

Los esenios aparecen en Jerusalén en forma de orden monástica; como los neopitagóricos. Tenían libros secretos^[191]; son, en amplio sentido, los representantes de la pseudomorfosis y por eso desaparecen por completo del judaísmo en el año 70; en el momento justamente en que la literatura cristiana se hacía griega pura, entre otras razones porque el judaísmo occidental helenizado fue abandonando el judaísmo oriental y pasándose poco a poco al cristianismo.

Pero también la apocalíptica, forma expresiva de la humanidad antiurbana, llegó bien pronto a su fin dentro de la sinagoga, después de haber revivido una maravillosa fecundidad bajo la impresión de la catástrofe^[192]. Cuando hubo quedado resuelto que la doctrina de Jesús crecía en forma de nueva religión y no de reforma del judaísmo, y cuando hacia 100 fue establecida la fórmula diaria de maldición contra los judeocristianos, ya la apocalíptica, para el poco tiempo que le restaba de vida, quedó vinculada a la joven religión.

El valor incomparable que eleva al cristianismo joven por encima de todas las religiones de esta fecunda primavera, es la figura de Jesús. No hay nada, en las grandes creaciones de aquellos años, que pueda ponerse a su lado. Quien, por entonces, oyera y leyera la historia de la pasión, acaecida poco antes —la última venida a Jerusalén, la última trágica cena, la hora de la desesperación en Getsemaní, la muerte en la cruz— había de considerar como harto vacuas y mezquinas todas las leyendas y sacras aventuras de Mithra, de Attis y Osiris.

Aquí no hay filosofía ninguna. Las sentencias, que algunos de los discípulos conservaban palabra por palabra en la memoria, son las de un niño en medio de un mundo extraño, decadente, enfermo. Nada de consideraciones sociales, nada de problemas ni de sutilezas. Como una isla de paz y bienaventuranza, la vida de esos pescadores y artesanos a orillas del lago de Jenezaret flota en medio de su época, la época del gran Tiberio, lejos de toda historia universal, sin la menor sospecha de los negocios de la realidad, rodeada del fulgor que destellan las ciudades helenísticas con sus templos y teatros, con la refinada sociedad occidental, las distracciones numerosas de la plebe, las cohortes romanas y la filosofía griega. Cuando los amigos y acompañantes llegaron a edad senil y el hermano del crucificado presidía el círculo de Jerusalén, formóse con los dichos y las narraciones que circulaban por la pequeña comunidad un cuadro de conjunto tan íntimamente conmovedor que hubo de crearse para él una forma propia de exposición, sin precedentes ni en la cultura antigua ni en la cultura arábiga: el Evangelio. El cristianismo es la única religión de la historia universal, en la cual una vida humana del presente inmediato llegó a ser símbolo y centro de la creación entera.

Una excitación extraordinaria, como la que conoció hacia el año 1000 el mundo germánico, conmovía entonces toda la comarca aramea. Despertaba el alma mágica. Lo que en las religiones proféticas era como un presentimiento, lo que en tiempos de Alejandro se bosquejaba en contornos metafísicos, cumplíase ahora. Y este cumplimiento provocó con indecible fuerza el sentimiento primario del terror. Uno de los últimos enigmas de la humanidad, de la vida toda en movimiento, es esa ecuación entre el nacimiento del yo y el surgimiento del terror cósmico. Cuando ante el microcosmos se descorre el macrocosmos amplio, prepotente, como una sima de realidades y actividades extrañas y bañadas de luz, encógese y recógese en sí mismo, temeroso, el débil y solitario yo. Nunca el adulto, ni aun en las horas más sombrías de su vida, vuelve a sentir aquel terror de la propia conciencia vigilante, aquel terror que a veces sobrecoge a los niños. Ese terror mortal se extendía por entonces sobre la naciente cultura mágica. En este orto de la conciencia mágica, todavía temerosa, oscura, incierta de sí misma, fue la mirada a posarse sobre el próximo final del mundo.

Es ésta la primera idea con que, hasta ahora, todas las culturas han llegado a adquirir conciencia de sí mismas. Todo espíritu algo profundo se sintió sobrecogido

por un estremecimiento de revelaciones, de portentos, de últimas perspectivas en el arcano de las cosas. Pensábase y vivíase en imágenes apocalípticas. La realidad tomábase apariencia. Hablábase en secreto de rostros extraños y horribles; leíanse libros enmarañados y confusos que al punto eran comprendidos con inmediata certidumbre. De comunidad en comunidad, de aldea en aldea iban esos libros, que no puede decirse que pertenezcan a una religión determinada^[193]. Tienen matices pérsicos, caldeos, judaicos; pero recogen en realidad todo cuanto interesaba a los espíritus de entonces. Los libros canónicos son nacionales; los libros apocalípticos son internacionales en el más riguroso sentido. Existen y no parece haberlos escrito nadie. Su contenido flota mostrenco y suena hoy distinto que ayer. Pero tampoco son «poesía»^[194]. Semejan esas terribles figuras que hay en los pórticos de las catedrales románicas francesas, que no son «arte», sino terror petrificado. Todo el mundo conocía esos ángeles y demonios, esas ascensiones al cielo, esos descensos al infierno de seres divinos, el hombre primario o segundo Adán, el enviado de Dios, el Salvador de los últimos días, el hijo del hombre, la ciudad eterna, el Juicio final^[195]. En las ciudades extranjeras y en las sedes del sacerdocio pérsico y judaico, las doctrinas diferenciales eran sin duda objeto de estudio y discusión. Pero en el pueblo, casi no había una religión determinada, sino una general religiosidad mágica, que llenaba las almas y que estaba formada por perspectivas y cuadros de los más varios orígenes. Se aproximaba el fin del mundo. Se le esperaba. Sabíase que «El» había de aparecer ahora, Aquel de quien hablaban todas las revelaciones. Surgían los profetas. Formábanse cada día nuevas comunidades y círculos, en la convicción o de conocer mejor la religión nativa o de haber encontrado al fin la verdadera. En esta época de tensión formidable, de tensión creciente, próximo el nacimiento de Jesús, se originaron innumerables comunidades y sectas y entre ellas la religión mandea de la salvación, cuyo fundador u origen ignoramos. Al parecer, hallábase muy próxima a la creencia popular del judaísmo sirio, a pesar de su odio contra el judaísmo de Jerusalén y su predilección por concepciones pérsicas referentes a la idea de la salvación. Ahora van descubriéndose uno por uno los fragmentos de sus libros maravillosos.

Por doquiera el término de la esperanza es «El», el hijo del hombre, el salvador enviado a las profundidades, el salvador que ha de ser también salvado. En el libro de Juan habla el Padre, erguido en la morada de la perfección, envuelto en luz, a su hijo: Hijo mío, sé mi mensajero —baja al mundo de las tinieblas, en donde no hay rayo de luz—. Y el hijo exclama: Padre grande, ¿en qué he pecado, que me envías a lo profundo? Y por último: Sin defecto he ascendido y no habrá en mí defecto ni falta alguna^[196].

En la base de todo esto se encuentran todos los rasgos de las religiones proféticas y el tesoro de las profundas sabidurías y figuras que se había reunido desde entonces en la apocalíptica. Ni un soplo de pensamiento y sentimiento antiguo ha penetrado en este submundo de lo mágico. Los comienzos de la religión nueva se hallan,

indudablemente, perdidos para siempre. Pero hay *una* figura histórica del mandeísmo que aparece con sorprendente claridad, figura trágica en su querer y su morir, como el mismo Jesús: es Juan el bautista^[197]. Casi desprendido del judaísmo y rebosante de odio profundo al espíritu de Jerusalén —esto corresponde exactamente al odio de los rusos netos contra Petersburgo—, predica Juan el fin del mundo y la proximidad del Barnasha, del hijo del hombre, *que ya no es el prometido Mesías nacional de los judíos, sino el que trae el incendio del mundo*^[198]. A Juan fue Jesús y se hizo su discípulo^[199]. Tenía treinta años cuando el despertar iluminó su pecho. El mundo de las ideas apocalípticas y sobre todo mandeas llenó desde entonces su conciencia. El otro mundo, el mundo de la realidad histórica, yacía en torno suyo como mera apariencia, como algo ajeno e insignificante. Sentía la certidumbre inmensa de que El iba a venir y a poner término a esa realidad irreal. Y defendió y propagó esta convicción, como su maestro Juan. Todavía los más viejos Evangelios recogidos en el Nuevo Testamento nos dejan vislumbrar esa época, en la cual Jesús no tenía conciencia de ser otra cosa que un profeta^[200].

Pero hay un momento de su vida en que le sobreviene primero un vislumbre y luego la suprema certeza: tú eres Él. Fue un secreto que al principio casi no se confesaba a si mismo. Luego se lo dijo a sus íntimos y acompañantes, los cuales recogidamente compartieron con él la sacra embajada, hasta que se atrevieron a manifestar la verdad ante el mundo entero en el viaje fatal a Jerusalén. No hay prueba más convincente de la pureza y sinceridad absoluta de sus pensamientos que la duda, una y otra vez sentida, de si quizá no se habría engañado; sus discípulos más tarde han referido puntualmente esas vacilaciones. Llega a su tierra. Acude todo el pueblo. Reconocen todos al antiguo carpintero que ha abandonado su trabajo; y se indignan. La familia, la madre, los numerosos hermanos y hermanas se avergüenzan de él y quieren sujetarlo. Allí, cuando él ve todos los rostros conocidos mirándole, se confunde, vacila y la fuerza mágica se debilita en su alma (Marcos, 6). En Getsemaní se mezclan las dudas sobre su misión con el terror indecible^[201] del porvenir; y todavía en la cruz se oye la quejumbrosa llamada y queja de que Dios le ha abandonado.

Aún en estas últimas lloras vive sumido por completo en las imágenes de su mundo apocalíptico. No ha percibido nunca realmente otras en torno suyo. La realidad que los soldados romanos, sus guardianes, veían, era para él objeto de incesante admiración y extrañeza, una apariencia engañosa que podía de pronto deshacerse. Era su alma el alma pura y genuina del campo sin urbes. La vida de las ciudades, el espíritu en sentido urbano le eran por completo ajenos. ¿Vio realmente y comprendió en su esencia histórica Jerusalén, ciudad semiantigua, en donde entró como hijo del hombre? Esto es lo que tienen de conmovedor los últimos días, ese encuentro y choque de los hechos con las verdades, de los dos mundos que nunca han de entenderse. No supo nunca lo que le pasaba.

Así anduvo predicando y anunciando por su país. Pero este país era Palestina.

Había nacido en el imperio antiguo y vivía ante los ojos del judaísmo de Jerusalén; y tan pronto como su alma se desviaba un tanto de la contemplación interior y del sentimiento de la misión, para mirar en torno, tropezaba su mirada con la realidad del imperio romano y del fariseísmo. La repugnancia que le inspiraba ese ideal rígido y egoísta, repugnancia que compartía con todo el mandeísmo y, sin duda, con el pueblo judío de Oriente, es el carácter primero y más permanente de todas sus predicaciones. Sentía horror de ese fárrago de fórmulas intelectualistas, que se jactaban de ser única vía de salvación. Sin embargo, era sólo otra clase de religiosidad, que con lógica rabínica disputaba el derecho a su convicción.

Era la ley frente a los profetas. Pero cuando Jesús fue conducido a presencia de Pilatos, *si mundo de los hechos y el mundo de las verdades se enfrentaron sin remedio ni avenencia posibles*, con tan terrible claridad y gravedad simbólica, que ninguna otra escena de la historia universal es más impresionante. La discrepancia esencial que ya existe en el principio y raíz de toda vida en movimiento, sólo por *serlo*, sólo por ser existencia y conciencia, recibe aquí la forma más alta imaginable de la tragedia humana. En la famosa pregunta del procurador romano: ¿qué es la verdad? —única frase del Nuevo Testamento que tiene «raza»— *está encerrado el sentido todo de la historia*, la exclusividad de los hechos, la preeminencia del Estado, el valor de la sangre, de la guerra, la omnipotencia del éxito, el orgullo de un destino grande. A esto no contestó la boca de Jesús; pero su silencioso sentimiento replicó con la otra pregunta, con la pregunta decisiva de toda religiosidad: *¿qué es la realidad?* Para Pilatos la realidad lo era todo; para Jesús, nada. No puede ser otra la contraposición de la religiosidad a la historia y sus potencias. La religión no puede juzgar de otro modo la vida activa y, si lo hace, es que ha dejado ya de ser religión y ha caído en el espíritu de la historia.

Mi reino no es de este mundo —he aquí la última palabra, la que no admite ulteriores interpretaciones. Por ella puede cada cual saber de fijo donde, por nacimiento, se halla adscrito: a la existencia que se sirve de la conciencia o la conciencia que subyuga a la existencia; al acto o a la tensión; a la sangre o al espíritu; a la historia o a la naturaleza; a la política o a la religión. Aquí no hay más que: o esto o lo otro y no cabe honrado acomodamiento. Un hombre de Estado puede ser profundamente religioso; un hombre piadoso puede caer por su patria; pero tienen que saber uno y otro de qué parte están en realidad. El político nativo desprecia las consideraciones supramundanas de ideólogos y éticos, en medio de su mundo efectivo —y tiene razón. Para el creyente, la ambición y el éxito del mundo histórico son pecaminosos, carecen de eterno valor— y también tiene razón. Un príncipe que quiera mejorar la religión en el sentido de fines políticos, prácticos, es un loco. Un predicador que quiera asentar la verdad, la justicia, la paz, la concordia en el mundo de la realidad es también un loco. No ha habido fe que cambie el mundo, como no hay hecho que pueda refutar una creencia. No existe conciliación entre el tiempo dirigido y la eternidad intemporal, entre el curso de la historia y la predominancia de

un orden divino, en cuya estructura las palabras «decreto de Dios» significan la máxima causalidad. *Tal es el sentido último de aquel momento en que Jesús y Pilatos se encuentran frente a frente.* En el mundo histórico, el romano dejó crucificar al Galileo —era su sino—. En el otro mundo, Roma caía maldita y la cruz se alzaba como signo de la salvación —era «la voluntad de Dios»^[202].

La religión es metafísica, y no otra cosa: credo, quía absurdum. La metafísica conocida, demostrada —o tenida por tal— es mera filosofía o erudición. Aquí me refiero a la metafísica *vivida*, a lo impensable como certeza, a lo sobrenatural como hecho, a la vida en un mundo irreal, aunque verdadero. Ni un momento ha vivido Jesús de otra suerte. No fue un predicador moralista. Considerar la moral como último sentido de la religión es no conocer la religión. Eso es «siglo diez y nueve», «ilustración», filisteísmo humanista. Atribuir a Jesús ideas sociales es calumniarle. Las sentencias morales, que en alguna ocasión enuncia, si no son meras atribuciones posteriores, sirven tan sólo para la edificación. No contienen doctrina nueva.

Había entre ellas refranes, que todos entonces conocían hartó bien. La *doctrina* de Jesús era exclusivamente una revelación de las últimas cosas, cuyas imágenes de continuo llenaban su mente: orto de la era nueva, venida al mundo del enviado de Dios, Juicio final, un nuevo cielo y una tierra nueva^[203]. Nunca tuvo otro concepto de la religión, ni existe otro en ninguna época de verdadera interioridad. *Religión es toda ella metafísica, doctrina del allende*, conciencia en medio de un mundo cuyos primeros planos se destacan e iluminan merced al testimonio de los sentidos; religión es vida con y en lo suprasensible, y cuando falta fuerza para tal conciencia, cuando falta energía aun solo para creer en ella, entonces la verdadera religión se acaba. ¡Mi reino *no* es de este mundo! Sólo quien sepa medir la gravedad de este conocimiento puede comprender sus más hondas sentencias. Más tarde, las épocas urbanas, incapaces ya de tales perspectivas, son las que han referido al mundo de la vida exterior un resto de religiosidad y han substituido la religión por sentimientos de humanidad y la metafísica por predicaciones morales. En Jesús encontramos justamente lo contrario. «Dad al César lo que es del César»; es decir: someteos a los poderes del mundo de los hechos, aguantad, sufrid, no preguntéis si son «justos». Lo importante es tan sólo la salvación del alma. «Ved los lirios en el campo»; es decir: no os preocupéis de riqueza ni de pobreza, que una y otra encadenan el alma a los cuidados de este mundo. «Hay que servir a Dios o a Mammon»; quiere decir Mammón la realidad *entera*. Mezquina y cobarde es toda interpretación que excluya de esta exigencia la grandeza que en verdad atesora. Jesús no habría percibido diferencia alguna entre el trabajo por la propia riqueza y el trabajo por la comodidad social «de todos». Su horror a la riqueza; la renuncia a la propiedad, que practicó la primitiva comunidad cristianado Jerusalén —que era una orden rigurosa y no un club de socialistas— revelan la máxima oposición imaginable a todo «sentimiento social»; estas convicciones no provienen de considerar que la situación exterior lo sea todo, sino de pensar que no es nada; no proceden de un aprecio exclusivo de la biendanza

en este mundo, sino de un absoluto desprecio de ella. Tiene que existir algo, ante lo cual toda ventura terrenal desaparezca en nada. Es la misma diferencia que existe entre Tolstoi y Dostoyevski. Tolstoi, el urbano, el occidental, ha visto en Jesús un ético-social y, como todo el Occidente civilizado —que no pudiendo renunciar aspira a repartir—, ha rebajado el cristianismo primitivo a la categoría de un movimiento social-revolucionario. A Tolstoi le faltó energía metafísica. Dostoyevski, que era pobre, pero, en ciertas horas, casi santo, no pensó jamás en mejoramientos sociales. ¿De qué le serviría al alma la abolición de la propiedad?

7

Entre los amigos y discípulos, aniquilados por el terrible final del viaje a Jerusalén, cundió a los pocos días la noticia de su resurrección y reaparición. Los hombres de épocas postrimeras no podrán nunca sentir lo que esto significaba para aquellas almas y en aquellos tiempos. Era el cumplimiento, la realización de las esperanzas contenidas en toda la apocalíptica de aquella época mágica; era, al término del eón presente, la ascensión del Salvador salvado, del segundo Adán, del Saoshyant, Enosh o Barnasha, o como quiera que le llamaran, en el reino luminoso del padre. Así se hacían presente inmediato el futuro anunciado y la nueva edad, «el reino de Dios». Se encontraban aquellos hombres en el punto decisivo de la historia de la salvación. Esta certidumbre cambió por completo la mirada cósmica del pequeño círculo. «Su» doctrina, tal como fluyera de su tierna y suave naturaleza, su íntimo sentimiento de la relación entre el hombre y Dios y el sentido de los tiempos, lo que con la palabra *amor* quedaba íntegramente expresado, vino a ocupar el segundo término y en su lugar se puso la *doctrina de Él*. El maestro fue desde entonces el «Resucitado», figura nueva de la apocalíptica, figura la más importante y concluyente. Pero con todo ello, la imagen del futuro se convirtió en imagen del recuerdo. Ese ingreso de una realidad vivida en el círculo de la gran historia, fue algo decisivo, algo inaudito en todo el mundo de las ideas mágicas. Los Judíos, entre ellos Pablo joven, y los mandeos, entre ellos los discípulos del Bautista, lo negaron con pasión. Para éstos fue Jesús un falso Mesías, de quien habían hablado ya los más viejos textos persicos^[204]. Para éstos, El había devenir; en cambio, para la pequeña comunidad, El había venido ya. Habíanle visto, habían vivido con El. Hay que sumergirse por completo en esta conciencia para comprender su enorme superioridad en semejante tiempo. En vez de una mirada incierta hacia la lejanía, era un trozo de conmovedor presente; en vez del miedo que espera, la certidumbre que liberta; en vez de una leyenda, un sino humano vivido y presenciado. Era realmente una «buena nueva» la que predicaban aquellos hombres.

Pero ¿a quién? Ya en los primeros días se planteó el problema que hubo de decidir el destino de la nueva revelación. Jesús y sus amigos eran de nacimiento

judíos; pero no pertenecían al país de Judea. Aquí, en Jerusalén, era esperado el Mesías de los viejos libros sagrados, el que había de venir sólo para el pueblo judío, en el sentido anterior de comunidad tribal. Toda la demás tierra aramea esperaba en cambio al Salvador *del mundo*, al hijo del hombre, mencionado en todos los libros apocalípticos escritos en judío, persa, caldeo o mandeo^[205].

En el primer caso era la muerte y resurrección de Jesús un acontecimiento local. En el segundo significaban un recodo de la historia universal. Pues mientras que por doquiera los Judíos se habían convertido en nación mágica, sin patria ni unidad de tronco y procedencia, en cambio aquí, en Jerusalén, manteníase fuerte la concepción tribal. No se trataba de «misión a los judíos» o «misión a los gentiles». El dualismo era mucho más profundo. La palabra misión significa aquí dos cosas bien distintas. En el sentido del judaísmo no hacía falta propiamente proselitismo alguno; al contrario, el proselitismo contradecía la idea del Mesías. Los conceptos de estirpe y de misión se excluyen. Los miembros del pueblo elegido y particularmente los sacerdotes habían de *convencerse* de que las promesas eran cumplidas; con esto bastaba. Pero en el otro caso, la idea de la nación mágica, fundada en el *consensus*, implicaba que la resurrección había establecido la verdad plena y definitiva, y, por lo tanto, que el *consensus* en torno a esta verdad constituía la *base de la verdadera nación*, la cual debía extenderse hasta comprender en su seno a las demás naciones más viejas e imperfectas en la idea. «Un pastor y un rebaño» —tal fue la fórmula de la *nueva nación mundial*—. La nación del Salvador era idéntica a la humanidad. Si se considera la prehistoria de esta cultura se advierte que la discusión del concilio apostólico de Jerusalén^[206] estaba ya resuelta de hecho 500 años antes; porque el judaísmo posterior al destierro —con la única excepción del estrecho círculo de Judea— había hecho prosélitos, como los persas y los caldeos y todos los demás, entre los infieles, desde el Turquestán hasta el interior de África, sin detenerse ante consideraciones de patria y estirpe. Sobre este punto nadie disputaba. Ni se le ocurrió siquiera a la comunidad que pudiese suceder de otro modo. Ella misma era ya el *resultado de una existencia nacional que consistía en extensión*. Los viejos textos judíos constituían un tesoro cuidadosamente conservado y la interpretación exacta, la Halacha, era cosa de los rabinos. Pero la literatura apocalíptica constituía la más completa oposición; escrita para conmover indistintamente los ánimos toaos, ofrecíase a la libre interpretación de cada cual.

¿Cómo comprendieron su propio destino los más antiguos amigos de Jesús? Nos lo revela el hecho de permanecer la comunidad en Jerusalén y de frecuentar el Templo. Para estos hombres sencillos, entre los cuales estaban los hermanos de Jesús —que al principio lo habían rechazado— y la madre —que creyó en el hijo ejecutado^[207]— fue el poder de la tradición judía más fuerte que el del espíritu apocalíptico. Pero su propósito de convencer a los judíos fracasó, aun cuando en un principio ingresaron en la comunidad incluso fariseos. Fueron, pues, una de las muchas sectas judaicas, y el resultado de la «confesión de Pedro» puede expresarse

diciendo que ellos representaban el verdadero judaísmo, mientras que el Synedrion representaba el judaísmo falso^[208].

El último destino de este círculo^[209] ha caído en el olvido, por el efecto enorme que la nueva doctrina apocalíptica produjo bien pronto en todo el mundo de sensibilidad y pensamiento mágicos. Entre los posteriores partidarios de Jesús hubo muchos que realmente sintieron al modo mágico y se hallaban libres de todo espíritu fariseo. Mucho antes de Pablo resolvieron en silencio, para sí, la cuestión de las misiones y propaganda. No podían vivir sin predicar y del Tigris al Tíber fundaron por doquiera pequeños círculos, en los cuales la figura de Jesús se mezclaba en todas las formas imaginables con la masa de las figuras y doctrinas existentes^[210]. Y se planteó aquí otro dualismo, que se contiene también en las palabras: misiones a los judíos o a los gentiles. Pero este segundo dualismo es mucho más importante que la disputa, de antemano resuelta, entre Judea o el mundo. Jesús había vivido en Galilea. ¿Habla de propagarse la doctrina por Oriente o por Occidente? ¿Cómo culto de Jesús o como una orden de Salvación? ¿En estrecho contacto con la iglesia pérsica o con la sincretística, que empezaban a constituirse entonces?

Sobre estos puntos decidió San Pablo, primera gran personalidad del movimiento nuevo. San Pablo fue el primero que no sólo entendió de verdades, sino también de hechos. Joven rabino occidental y discípulo de uno de los más famosos Tannaim, Pablo había perseguido a los cristianos como a una secta judía. Después de una conversión, semejante a las que entonces sucedían con frecuencia, se presentó a las numerosas pequeñas comunidades de Occidente y con ellas creó una iglesia que lleva su sello personal. Desde entonces, la iglesia pagana y la iglesia cristiana se desenvuelven con los mismos pasos y en estrecha influencia mutua hasta Jámblico y Atanasio (ambos hacia 330). Considerando este grandioso fin, siente Pablo por la comunidad de Jesús en Jerusalén un desprecio apenas encubierto. No hay en el Nuevo Testamento nada más penoso que el comienzo de la Epístola a los Calatas: Pablo ha emprendido su tarea con sus propias fuerzas, ha enseñado y edificado como le parecía mejor; al fin, tras catorce años, va a Jerusalén para hablar con los viejos compañeros de Jesús y mostrándoles su superioridad espiritual y el éxito y el hecho de su independencia, obligarles a reconocer que su creación contiene la doctrina verdadera. Pedro y los suyos, ajenos a la realidad, no conocieron la importancia de estas conversaciones. Desde este momento la comunidad madre era ya superflua.

Pablo fue rabino en espíritu y apocalíptico en sentimiento. Reconocía el judaísmo; pero a modo de una *prehistoria*. A consecuencia de esto existieron desde este instante dos religiones mágicas con un mismo libro sacro, a saber: el Antiguo Testamento. Hubo, pues, una doble *huincha*, la primera, orientada hacia el Talmud y desenvuelta por los Tannaim de Jerusalén desde 300 antes de Jesucristo; la segunda, fundada por Pablo y perfeccionada por los padres de la Iglesia, en la dirección de los Evangelios. Y la riqueza de las representaciones apocalípticas, que circulaban entonces por doquiera^[211] con sus promesas de un Salvador del mundo, quedaron

condensadas por Pablo en la *certidumbre* de la salvación, tal como le había sido revelada a él solo en el camino de Damasco, «*Jesús es el Salvador y Pablo su profeta*»; he aquí el total contenido de su predicación. No puede ser mayor la semejanza con Mahoma. No difieren uno de otro ni el modo de la vocación, ni en la conciencia profética, ni en las consecuencias deducidas sobre el derecho único y sobre la verdad absoluta de sus interpretaciones.

Con Pablo hace su aparición el *hombre de la urbe* en este círculo. Y al mismo tiempo también la «*inteligencia*». Los demás, aunque habían visitado Antioquía y Jerusalén, no habían logrado comprender la esencia de estas ciudades. Vivían adheridos a la tierra; eran campesinos, todo alma y sentimiento. Pero con Pablo aparece un espíritu educado en las grandes ciudades de estilo antiguo, un hombre que sólo en ciudades podía vivir, que ni comprendía ni apreciaba la vida campesina.

Hubiera podido entenderse con Filón; pero no con Pedro. Pablo es el primero que ha visto el suceso de la resurrección *como un problema*. La santa visión de los discípulos campesinos se convirtió en su mente en una lucha de principios espirituales. ¡Cuán diferentes son entre sí la lucha en Getsemaní y la hora de Damasco! ¡Es la misma diferencia que medía entre un niño y un hombre, entre la angustia del alma y la resolución del espíritu, entre la entrega a la muerte y la decisión de cambiar de partido! Pablo vio primero en la nueva secta judía un peligro para la doctrina farisea de Jerusalén. De pronto, empero, comprendió que los nazarenos «tenían razón» —palabras que no podemos imaginar nunca en boca de Jesús—. Y emprende la defensa de su partido contra el judaísmo, transformando así en un *valor espiritual* lo que hasta entonces no había sido sino el conocimiento de un suceso. ¡Un valor espiritual! Pero así, San Pablo, inconscientemente, acerca el partido que defiende a los demás valores espirituales de aquel tiempo: *a las ciudades de Occidente*. En el recinto de la apocalíptica pura no había «espíritu» en el sentido de inteligencia urbana. Los viejos camaradas de Jesús no podían entender esto del espíritu. Sin duda escuchaban a Pablo con mirada triste y congojosa. Su imagen viva de Jesús —a quién Pablo nunca vio— palidecía ante la cruda luz de los conceptos y proposiciones. A partir de este momento el sagrado recuerdo se convirtió en un sistema de escuela. Pero Pablo tenía un sentido muy exacto de cuál era la patria verdadera de sus pensamientos. Hacia el Occidente dirigió todos sus viajes de misionero, sin atender para nada al Oriente. *Nunca traspasó los límites del Estado antiguo*. ¿Por qué fue a Roma, a Corinto y no a Edessa o Ctésifon? ¿*Por qué predicó en las ciudades y no en las aldeas*?

Pablo *solo* es quien ha ocasionado esta evolución. Su energía práctica se impuso al sentimiento de todos los demás. Esto fue decisivo para el establecimiento de las tendencias urbanas y occidentales de la joven iglesia. Los últimos paganos recibieron este nombre (*pagani, campesinos*) más tarde. Un tremendo peligro amenazó al cristianismo naciente, peligro que fue conjurado por la fuerza joven y fresca del nuevo pensar religioso: y fue que al cristianismo se adhirieron con todas sus fuerzas

las poblaciones felahs de las antiguas urbes cosmopolitas. Y han dejado en él visibles huellas. En cambio, ¡cuán lejos de todo esto se hallaba la personalidad de Jesús, que vivió en íntima relación con el campo y sus hombres! Jesús no había advertido la pseudomorfosis, en medio de la cual naciera; ni tenía en su alma el más mínimo rasgo de ella. Y ahora, una generación después, cuando acaso su madre aún vivía, las consecuencias de su muerte se habían convertido en un núcleo, alrededor del cual actuaba la voluntad de forma de la pseudomorfosis. Las ciudades antiguas fueron bien pronto el escenario único del desarrollo cultural y dogmático. Y si la comunidad se extendió por el Oriente fue clandestinamente, como queriendo pasar desapercibida^[212]. Hacia el año 100 había ya cristianos allende el Tigris. Pero ni ellos ni sus convicciones han significado nada en el curso de la evolución de la Iglesia.

En los círculos que rodeaban a San Pablo se originó igualmente la segunda creación que determinó en esencia la figura de la nueva iglesia. A la acción de una personalidad, a la acción de San Marcos se debe el que existan Evangelios^[213] — aunque la persona de Jesús y su historia exigían por sí mismas una forma poética de exposición—. San Pablo y San Marcos se encontraron con una tradición fija en las comunidades, con *el Evangelio*, esto es, una serie de referencias y relatos orales, fundados en informes e insignificantes escrituras en lengua aramea y griega. Era seguro que alguna vez habrían de aparecer escritos importantes. Pero el espíritu de los que *vivieron* con Jesús, el espíritu del Oriente en general habría producido una colección canónica de las sentencias de Jesús, colección que, completada en los concilios, cerrada y provista de un comentario, habría constituido el resultado natural. A esto se hubiera añadido una apocalipsis de Jesús con la resurrección en el centro. Pero el Evangelio de San Marcos acabó con los gérmenes de esta literatura. El Evangelio de San Marcos fue escrito hacia 65, al mismo tiempo que las últimas epístolas de San Pablo, y en griego, como éstas. De esta suerte su autor, que no sospechaba la importancia de su librito, ha sido una de las personalidades más importantes, no sólo del cristianismo, sino de la cultura árabe en general. Todos los intentos anteriores desaparecieron. Las únicas fuentes sobre Jesús que quedaron fueron las que estaban escritas en forma de Evangelio.

Y tan evidente pareció esto que, en adelante, la palabra Evangelio dejó de designar un contenido y pasó a significar una forma. La obra se debe al deseo de ciertos círculos paulinos, acostumbrados a la literatura, que no habían oído nunca hablar de Jesús a un compañero del Maestro. Es un *cuadro apocalíptico de la vida de Cristo, desde lejos*. La experiencia directa queda substituida por la narración, una narración tan escueta y sincera que la tendencia apocalíptica no se advierte^[214], aunque constituye la base y supuesto de todo. No es la palabra de Jesús, sino la doctrina de Jesús en su concepción paulina, lo que constituye la materia de este libro. El primer libro cristiano se origina en la creación de San Pablo; pero esta misma resulta bien pronto inimaginable sin dicho libro y sus sucesores.

Pues ahora surge lo que Pablo, ferviente escolástico, no quiso nunca; pero lo hizo

inevitable por la dirección misma de su actuación. Ahora surge la *Iglesia de la nación cristiana, con su culto propio*. La comunidad sincretística, a medida que se hacía consciente de si misma, iba condensando los innumerables cultos ciudadanos y los nuevos cultos mágicos y daba a este tejido una forma henoteística, merced a un culto supremo. El culto de Jesús, mientras tanto, en las más antiguas comunidades occidentales, fue descomponiéndose y enriqueciéndose hasta convertirse en una masa de cultos con estructura semejante^[215]. En torno al nacimiento de Jesús, del que los discípulos nada saben, formóse una historia infantil. Esta historia no aparece todavía en San Marcos. Sin duda, según la Apocalipsis de los antiguos persas, el Saoshyant, el Salvador de los últimos días, había de nacer de una virgen. Pero el nuevo mito occidental tuvo una significación muy distinta y consecuencias incalculables. Porque ahora, en el terreno de la pseudomorfosis, alzóse junto a Jesús hijo, y muy por encima de él, la figura de la Madre de Dios, de la Diosa Madre, y esta figura representó también un sencillo sino humano, de tan cautivadora fuerza que sobrepujó y al fin asumió en si las innumerables vírgenes y madres del sincretismo: Isis, Tanit, Cibeles, Demeter y todos los misterios de nacimiento y dolor. Según Ireneo es la Eva de una nueva humanidad. Orígenes defendió su virginidad permanente. Ella, dando nacimiento al Dios Salvador, es propiamente la que salva al mundo. La María *theotokos*, la engendradora de Dios, constituyó gran escándalo para los cristianos orientales que vivían más allá de los límites antiguos. Y las proposiciones dogmáticas, que se derivaron de esta representación de la Virgen María, fueron en último término la ocasión para que los monofisitas y nestorianos se separasen de la iglesia occidental y estableciesen la pura religión de Jesús. Pero cuando la cultura fáustica despertó y sintió la necesidad de un gran símbolo que diese expresión sensible a su sentimiento primario del tiempo infinito, de la historia y de la serie de las generaciones, hubo de colocar en el centro del cristianismo gótico-germano-católico la *Mater Dolorosa*, y no el Salvador doliente. Durante varios siglos de fecunda intimidad ha sido esa figura femenina el conjunto y cifra del sentimiento fáustico, el fin de toda poesía, arte y veneración piadosa. Todavía hoy, en el culto, en las oraciones de la Iglesia católica y sobre todo en el sentimiento de los fieles, ocupa Jesús el segundo lugar después de la Madonna^[216].

Junto al culto de María surgieron los innumerables cultos de los santos, cuyo número seguramente no le va en zaga al de las antiguas deidades locales. Y cuando la Iglesia pagana se extinguió definitivamente, pudo la cristiana recoger en su seno el tesoro de los cultos locales en forma de veneración a los santos.

Pero San Pablo y San Marcos decidieron también otro punto cuya importancia no cabe exagerar. Consecuencia de su misión fue convertir al griego en idioma de la Iglesia y de sus libros santos, y ante todo del primer Evangelio. Este resultado, al principio, no era ni verosímil siquiera. ¡Y piénsese en lo que implicaba el hecho de una literatura sacra en lengua *griega*! La Iglesia de Jesús fue artificialmente separada de su origen anímico e injertada en un tronco extraño, erudito. Perdióse el contacto

con la población aramea de la comarca madre. A partir de ese instante, las dos iglesias —la cristiana y la sincretística— tuvieron el mismo idioma, la misma tradición intelectual, los mismos tesoros bibliográficos de las mismas escuelas.

Las literaturas arameas del Oriente, mucho más primitivas, escritas y pensadas en el idioma de Jesús y sus discípulos, las literaturas propiamente mágicas quedaron desde entonces privadas de colaborar en la vida de la Iglesia. Nadie podía leerlas; nadie las buscó; pronto fueron olvidadas. Aunque los textos sagrados de la religión pérsica y de la judía estaban escritos en avesta y en hebreo, sin embargo, el idioma de sus creadores e intérpretes, el idioma de toda la apocalíptica —en que había crecido la doctrina de Jesús y la doctrina sobre Jesús—, el idioma de los sabios en todas las grandes escuelas de Mesopotamia era el idioma arameo. Pues bien; todo esto desapareció del círculo visual; y en su lugar ingresaron Platón y Aristóteles que los escolásticos de las dos Iglesias, la pagana y la cristiana, en común labor e idéntico sentido, interpretaron falsamente.

El último paso en esa dirección quiso darlo Marción. Marción iguala a San Pablo en talento organizador y lo supera con mucho en energía morfogenética del espíritu; pero le es inferior en el sentido de lo posible y real. Por eso fracasaron sus grandes propósitos^[217]. Consideró Marción la creación de San Pablo, con todas sus consecuencias, como la base para fundar sobre ella la religión propiamente redentora. Percibió cuán absurdo era que el cristianismo y el judaísmo, rechazándose uno a otro sin piedad, tuvieran, sin embargo, el mismo libro sagrado, el canon *judío*. Parécenos hoy en efecto inconcebible que esta situación haya durado cien años. Piénsese en lo que significa el sagrado texto para toda clase de religiosidades mágicas. En esto vio Marción la «conjura contra la verdad» y un inminente peligro para la doctrina que Jesús quiso y que, según Marción, no había llegado a realizarse todavía. Pablo, el profeta, declaró que el Antiguo Testamento estaba *cumplido y cerrado*. Marción, el fundador religioso, lo declara *superado y caduco*. Quiere extirpar todo resto de judaísmo. Durante toda su vida combate el judaísmo. Como todo verdadero fundador de religiones, como toda época creadora en el terreno religioso, como Zaratustra y los profetas de Israel, como los griegos homéricos y los germanos convertidos al cristianismo, consideró Marción los viejos dioses cual reprobables potencias^[218]. Jehová, como viejo dios creador, es el principio «justo» y, *por lo tanto, malo*^[219]; Jesús, como encarnación del Dios Salvador en esa mala creación, es el principio «extraño» y, por lo tanto, bueno. Se advierte aquí patente el sentimiento fundamental mágico y, particularmente, pérsico. Marción era de Sinope, antigua capital del reino de Mitrídates, reino cuya religión queda desde luego indicada por el nombre de sus reyes. Allí fue donde antaño nació el culto de Mithra.

Pero a esta nueva doctrina correspondía también un nuevo libro sagrado. Para toda la cristiandad había sido hasta entonces canónica la «ley y los profetas». Pero ésta era la *Biblia del dios judío*, la que justamente por entonces acababa de coleccionar definitivamente el Synedrion en Jabna. Los cristianos tenían, pues, un

libro endemoniado en sus manos. Marción le opuso la Biblia del Salvador, ordenada igualmente con escritos que hasta entonces circulaban por las comunidades como meros libros de edificación, sin autoridad canónica^[220]; en lugar de la Tora puso el Evangelio —*único y verdadero*— que construyó con varios Evangelios parciales, estropeados y falsos en su opinión; en lugar de los profetas israelitas puso las epístolas de San Pablo, *único profeta de Jesús*.

Así, pues, fue Marción propiamente el creador del Nuevo Testamento. Por lo mismo hay que citar aquí esa figura que le es estrechamente afín, la figura de ese misterioso desconocido que, poco antes, había escrito el Evangelio «según San Juan». No quiso éste ni aumentar ni substituir a los Evangelios *propiamente dichos*. Quiso, con plena conciencia, crear algo distinto de San Marcos, algo completamente nuevo, el primer «libro sagrado» en la literatura cristiana, el Corán de la nueva religión^[221]. El libro demuestra que ya la religión cristiana era sentida como algo firme, sólido y perdurable. La idea de que el fin del mundo está próximo, idea de que estuvo lleno Jesús y que compartieron Pablo y Marcos, queda ya muy atrás de «Juan» y de Marción. La apocalíptica termina. La mística comienza. El contenido no es la doctrina de Jesús, ni la de Pablo, sino el misterio del cosmos, de la cueva cósmica. No se trata ya de Evangelio. No la figura del Salvador, sino el principio del *logos* constituye el sentido y centro del acontecer. La historia de la infancia es rechazada también; no ha nacido un Dios, sino que existe y peregrina por la tierra en figura de hombre. Y ese Dios es una trinidad; Dios, el espíritu de Dios, la palabra de Dios. Este libro sagrado del cristianismo primitivo contiene por vez primera el problema mágico de la substancia, que dominará exclusivamente en los siglos siguientes y, por último, conducirá a la división de la religión en tres iglesias.

Y tiene interés el advertir —por los indicios que esto supone— que la solución a que más se aproxima es la representada por el Oriente nestoriano. Es el más «*oriental*» de los Evangelios, a pesar de la palabra griega *logos*, o quizá por esa palabra misma; y hay que añadir que no presenta a Jesús como el portador de la última y total revelación. Es el segundo enviado. Pero ha de venir *otro* (14, 16, 26; 15, 26). Esta es la extraña doctrina que Jesús mismo anuncia; y es lo decisivo en este libro misterioso. Aquí de pronto se revela la fe del Oriente mágico. Si el *logos* no va, el paracleto^[222] no puede venir (16, 7); pero entre ambos está el último Eon, el reino de Ahriman (14, 30). La Iglesia de la pseudomorfosis, dominada por el espíritu paulino, combatió mucho tiempo al Evangelio de San Juan y no lo reconoció hasta que la doctrina escandalosa, obscuramente indicada, no fue recubierta por una interpretación paulina. Lo que había en esa doctrina se reconoce por algunos fenómenos interesantes: el movimiento de los montañistas (hacia 160 en Asia menor) que sin duda se refieren a una tradición oral y que anunciaban en Montano la aparición del Paracleto y el fin del mundo. Los montañistas encontraron mucho eco. En Cartago, Tertuliano desde 207 se declaró por ellos. Hacia 245, Mani —que estaba muy familiarizado con las corrientes del cristianismo oriental^[223]— rechazó, en su

gran creación religiosa, al Jesús humano de San Pablo por demoníaco y reconoció por verdadero Jesús al Logos de San Juan, declarándose a si mismo el Paracleto de San Juan. En Cartago, San Agustín profesó el maniqueísmo y es bien significativo que estos dos movimientos acabaran fundiéndose con el de Marción.

Pero volvamos a Marción, que llevó a cabo la idea de «Juan», creando una Biblia cristiana. Y cuando, casi ya un anciano, las comunidades del extremo Occidente asustadas se separaron de él^[224], dio el paso definitivo y fundó una iglesia propia, la iglesia de la Salvación, de estructura magistral^[225]. Entre los años 150 y 190 fue el marcionismo una potencia, y hasta el siglo siguiente no consiguió la Iglesia vieja reducir a los marcionitas al rango de una secta. Más tarde, en el amplio Oriente, hasta el Turquestán, gozaron de poderosa valía y, por último —rasgo muy significativo que indica bien cuál era su fundamental sentir—, se fundieron con los maniqueos^[226].

Sin embargo, la hazaña de Marción no fue infructuosa. El sentimiento pleno de su superioridad llevó a Marción a estimar demasiado débiles las fuerzas de resistencia en la Iglesia establecida. Pero, como Pablo antes y Atanasio después, fue un salvador del cristianismo, en un momento en que éste amenazaba ruina; y si la unión de los cristianos se hizo no según su idea, sino en contraposición a ella, esto no significa menoscabo en la grandeza de sus pensamientos. La Iglesia precatólica, es decir, la *Iglesia de la pseudomorfosis*, nació en su forma grandiosa hacia 190, al defenderse frente a la Iglesia de Marción, cuya organización copió. Pero, además, substituyó la Biblia de Marción por otra dispuesta en idéntica manera: con los Evangelios y las epístolas de los apóstoles que luego fueron unidos a la ley y a los profetas. Por último, cuando la reunión de los dos Testamentos decidió definitivamente sobre el concepto del judaísmo, combatió también la tercera creación de Marción, su teoría de la salvación, iniciando la formación de una teología propia, sobre la base de la posición del problema que Marción presentara.

Pero esta evolución se verificó exclusivamente en el territorio de la antigüedad. Por eso la Iglesia, orientada contra Marción y contra la exclusión marciónica del judaísmo, fue para el judaísmo talmúdico, —cuyo centro espiritual estaba ahora en Mesopotamia, en las escuelas de Mesopotamia— un aspecto del paganismo helenístico. La destrucción de Jerusalén fue un hecho que trazó límites tales, que ninguna potencia pudo superarlos y borrarlos en el mundo de los hechos. La conciencia, la religión y el idioma son harto afines en lo interior; y sucedió que la separación completa entre los dos territorios lingüísticos, uno el griego de la pseudomorfosis y otro el arameo del territorio propiamente arábigo, creó desde el año 70 dos esferas distintas de evolución en la religiosidad mágica. En el límite occidental de la cultura joven hallábanse los cultos paganos, la Iglesia de Jesús llevada allá por San Pablo y los judíos griegos, por el estilo de Filón; y estos tres elementos estaban unidos por un idioma y literatura comunes, de suerte que el judaísmo griego se incorporó al cristianismo ya en el siglo primero, y el helenismo, junto con el cristianismo, creó una filosofía *común*. En el territorio de lengua aramea,

desde el Orontes hasta el Tigris, hallábanse el judaísmo y el persismo que crearon ambos, en el Talmud y en el Avesta, una teología y una escolástica rigurosa, en estrecha mutua acción; y ambas teologías, desde el siglo IV, ejercieron *la más fuerte influencia sobre el cristianismo de lengua aramea, opuesto al cristianismo de la pseudomorfosis*. Este cristianismo arameo acabó separándose del occidental en la forma de la iglesia nestoriana.

Aquí, en Oriente, la diferencia entre la intelección perceptiva y la intelección verbal —ojos y letras—, diferencia que constituye la forma primaria de toda conciencia humana, se desenvolvió en los métodos puramente arábigos de la mística y la escolástica. La certidumbre apocalíptica, la gnosis en el sentido del siglo I, como Jesús quiso darla^[227], la contemplación y sensación vidente es la de los profetas de Israel, de los Gathas, del Sufismo y aun puede rastrearse en Spinoza, en el Mesías polaco Baalschem^[228] y en Mirza Ali Mohamed, el místico fundador de la secta babista (ejecutado en Teherán en 1850). La otra certidumbre, la paradosis, es propiamente el método talmúdico de la interpretación verbal, que San Pablo dominaba por completo^[229] y que penetra en todas las obras posteriores del Avesta como igualmente en la dialéctica nestoriana^[230] y en toda la teología del Islam.

Frente a todo esto, la pseudomorfosis constituye un territorio completamente uniforme, donde florece la aceptación mágica de la fe (*pistis*) y la convicción metafísica (*gnosis*)^[231]. La forma occidental de la fe mágica ha sido formulada para los cristianos por Ireneo y sobre todo por Tertuliano. El famoso *credo quia absurdum* de este último, es el conjunto de esa certidumbre por fe. El «pendant» a esto, en el paganismo, se encuentra, en las Enneadas de Plotino y en el libro de Porfirio, «Retorno, del alma a Dios»^[232]. Pero también para los grandes escolásticos de la iglesia pagana hay el padre (*nus*), el hijo y el ser intermedio. Para Filón es el logos el primogénito y segundo Dios. La doctrina del éxtasis, de los ángeles y de los demonios de las dos substancias anímicas es corriente en todos ellos; y Plotino, como Orígenes, discípulos ambos del mismo maestro muestran a las claras cómo la escolástica de la pseudomorfosis consiste en desenvolver los conceptos e ideas mágicos al hilo de los textos platónicos y aristotélicos, mediante una interpretación sistemáticamente falseada.

El concepto propiamente central en todo el pensamiento de la pseudomorfosis es el logos. Este es, en su aplicación y desarrollo, el símbolo fiel de la pseudomorfosis. No puede decirse que haya en esto la menor influencia del pensamiento «griego» —antiguo—. No vivía entonces hombre alguno en cuya disposición mental tuviese cabida el concepto heraclítico o estoico del *logos*. Pero tampoco puede decirse que las distintas teologías avecindadas en Alejandría hayan desenvuelto en pura evolución la realidad mágica a que se refería el concepto de *logos*, esa realidad mágica que en las representaciones pérsicas y caldeas representa, bajo los nombres de espíritu o palabra de Dios, un papel tan decisivo como en la doctrina judía bajo los

nombres de *ruach* y *memra*. Con la teoría del *logos*, ha resultado que una fórmula antigua, pasando por Filón y el Evangelio de San Juan —cuya profunda influencia en Occidente está en terreno escolástico— vino a ser no sólo un elemento de la mística cristiana, sino, en último término, un *dogma*^[233]. Era inevitable. Ese dogma de *ambas* Iglesias es el aspecto de ciencia que corresponde al aspecto de fe representado de una parte por los cultos sincretísticos y de otra por los cultos de María y de los santos. Pero el sentimiento oriental alzóse desde el siglo IV contra ambas cosas, contra el dogma y contra el culto.

La historia de estas ideas y conceptos se repite, para la vista, en la historia de la arquitectura mágica^[234]. *La forma fundamental de la pseudomorfosis es la basílica*. Era conocida antes de los cristianos por los judíos de Occidente y por las sectas helenísticas de los caldeos. Así como el *logos* del Evangelio de San Juan es un concepto primario mágico vestido a la antigua, así también la basílica es un espacio mágico, cuyas paredes interiores semejan las superficies exteriores de un templo; es un santuario antiguo vuelto hacia dentro, interiorizado. La forma constructiva del Oriente puro es la *cúpula*, la *mezquita*, que, sin duda alguna, existía mucho antes de las más antiguas iglesias cristianas, en los templos de los persas y caldeos, en las sinagogas de Mesopotamia y acaso en los templos de Saba. Los intentos de composición y arreglo entre Oriente y Occidente, en los concilios de la época bizantina, hállanse simbolizados en la forma mixta de la basílica cupular. En esta parte de la historia de la arquitectura eclesiástica, exprésase también el gran giro que describió la Iglesia con San Atanasio y Constantino, los últimos grandes salvadores del cristianismo. Aquél creó el dogma fijo de Occidente y el monaquismo, a cuyas manos poco a poco fue pasando, al petrificarse, la doctrina de las escuelas; éste fundó el Estado de la nación cristiana, al que, finalmente, fue a aplicarse el nombre de «griego». La basílica cupular es el símbolo arquitectónico de esa evolución.

EL ALMA MÁGICA

8

El mundo, tal como se dilata ante la vigilia mágica, posee una especie de extensión que puede llamarse cueviforme^[235]. Es muy difícil para el hombre occidental encontrar en su provisión de conceptos aun sólo una palabra que pueda evocar el sentido del «espacio» mágico. Porque «espacio» significa para la sensibilidad de ambas culturas cosas completamente distintas. El mundo como cueva es tan diferente del mundo fáustico como lejanía, con su apasionado afán de profundidad, como diferentes son ambos del mundo antiguo, conjunto de las cosas corporales. El sistema copernicano, en el que la tierra se pierde, ha de parecerle al pensamiento arábigo extravagante y frívolo. La Iglesia de Occidente tenía perfecta razón al oponerse a una representación incompatible con el sentimiento cósmico de Jesús. Y la *astronomía cueviforme* de los caldeos, que tan natural y convincente parecía a los persas y judíos, a los hombres de la pseudomorfosis y del Islam, fue incomprensible para los pocos griegos auténticos que llegaron a conocerla; y si éstos consiguieron entrar en ella fue transformando previamente el sentido de sus fundamentos espaciales.

La oposición entre microcosmos y macrocosmos, que es idéntica a la conciencia vigilante, da lugar en el cuadro cósmico de cada cultura a estas oposiciones semejantes de sentido simbólico. Toda sensibilidad o inteligencia, toda fe o saber de un hombre quedan configurados por una oposición primaria que hace de ellos, sin duda, actividades individuales, pero también expresiones de la totalidad. En la antigüedad conocemos la oposición entre forma y materia, oposición que domina y envuelve toda conciencia vigilante; en la cultura occidental conocemos la oposición de fuerza y masa. En la antigüedad, la oposición va a perderse en lo pequeño y lo singular; en la cultura fáustica se descarga en líneas de acciones y reacciones. Pero en la acepción del universo como cueva, la oposición perdura, flotando, cerniéndose por doquiera en incierta lucha; y así se eleva a ese dualismo primigenio —«semítico»— que, en mil formas, y sin embargo, el mismo siempre, llena el sentimiento mágico. La luz penetra en la cueva y la libra de las tinieblas (Juan, 1,5). Luz y tinieblas son sustancias mágicas. El arriba y el abajo, el cielo y la tierra se convierten en poderes esenciales que se combaten. Pero esas oposiciones de la sensibilidad primaria se mezclan con las oposiciones oriundas de la inteligencia pensante y valorante: bien y mal, Dios y Satán. La muerte no es para el autor del Evangelio de San Juan, como tampoco para el celoso muslim, el término de la vida, sino un algo, una fuerza junto a la vida y ambas —vida y muerte— se disputan la posesión del hombre.

Pero más importante que todas esas oposiciones aparece todavía la oposición entre el *espíritu* y el *alma* —en hebreo *ruach* y *nephesch*, en pérsico *ahu* y *urvan*, en mandeo *monuhmed* y *gyan*, en griego *pneuma* y *psyque*— que despunta primero en el sentimiento fundamental de las religiones proféticas, recorre luego toda la apocalíptica y, por último, informa y dirige todas las concepciones del universo en la cultura ya despierta: Filón, San Pablo, Plotino, Gnósticos, Mandeos, San Agustín, el Avesta, el Islam, la Kábala. *Ruach* significa primitivamente el viento y *nephesch* el aliento^[236]. La *nephesch* tiene siempre alguna afinidad con el cuerpo, con lo terrenal, con el abajo, con el mal, con las tinieblas. Su afán es el «arriba». La *ruach* pertenece a lo divino, a lo alto, a la luz. Al descender sobre el hombre provoca en él el heroísmo (Sansón), la ira sacra (Elías), la iluminación del Juez que juzga (Salomón)^[237] y todas las diferentes especies de profetismos y éxtasis. Se vierte sobre el hombre^[238]. A partir de Isaías II, 2, es el Mesías la encarnación del *ruach*. Según Filón y la teología islamita, los hombres se dividen por nacimiento en psíquicos y pneumáticos (los «elegidos» —concepto genuino del mundo-cueva y del Kismet)—. Todos los hijos de Jacob son pneumáticos. Para San Pablo (1 Corint., 15) el sentido de la resurrección se encuentra en la oposición de un cuerpo psíquico y un cuerpo pneumático y esta oposición en él, en Filón y en la apocalipsis de Baruch coincide con la oposición entre cielo y tierra, luz y oscuridad^[239]. El Salvador es para él el *pneuma* celeste^[240]. En el Evangelio de San Juan, el Salvador, como logos, se funde con la luz. En el neoplatonismo aparece en la forma del *nus* o el Todo-Uno, según el uso antiguo del concepto, en oposición a la *physis*^[241]. San Pablo y Filón han equiparado el espíritu y la carne con el bien y el mal, según la división «antigua» —occidental— de los conceptos. San Agustín^[242], como maniqueo, los opone ambos, que son malos por naturaleza, a Dios que es el único bien; su división de los conceptos es de estilo pérsico oriental y sobre ella funda luego su teoría de la grada, que se ha desarrollado en el Islam en igual forma, aunque independientemente de él.

Pero las almas, en lo profundo, son singulares y aisladas; el *pneuma*, en cambio, es uno y siempre el mismo. El hombre *posee* un alma; pero *participa* en el espíritu de la luz y del bien. Lo divino desciende sobre el hombre y así reúne a todos los individuos de aquí abajo con el Uno de la altura. Este sentimiento primario que domina toda la fe y creencias de los hombres mágicos es algo único y distingue no sólo su concepción del mundo, sino toda la religiosidad mágica en el núcleo mismo de su esencia. Esta cultura mágica fue, como hemos visto, propiamente la cultura de en medio y hubiera podido tomar de las culturas circundantes sus formas y pensamientos. No lo hizo, sin embargo; y el no haberlo hecho, el haber permanecido dueña de sí a pesar de las insistentes ofertas, demuestra que la diferencia era infranqueable. Sólo algunos nombres aceptó de los tesoros de la religión babilónica y egipcia. Las culturas antigua e india, o mejor dicho, las civilizaciones de estas dos culturas, helenismo y budismo, lograron confundir la expresión de la cultura mágica

hasta el punto de producir en ella lo que hemos llamado pseudomorfosis; pero no consiguieron tocar a su esencia íntima. Todas las religiones de la cultura mágica, desde las creaciones de Isaías y Zaratustra hasta el Islam, constituyen una unidad perfecta del sentir cósmico. Y así como en la creencia del Avesta no hay ni un rasgo bramánico y en el cristianismo primitivo no hay ni rastro de sentimiento antiguo, sino sólo nombres, imágenes y formas exteriores, así también el cristianismo germano católico de Occidente, al apropiarse el tesoro de los dogmas y usos cristianos, no conservó ni un soplo del sentir cósmico que animaba la religión de Jesús.

El hombre fáustico es *un yo*, una potencia atendida a sí misma y que, en última instancia, decide sobre el infinito; el hombre apolíneo es un *soma*, un cuerpo entre otros muchos, que no responde más que de sí mismo; pero el hombre mágico, con su ser espiritual, es sólo *parte integrante de un «nosotros» pneumático*, que descendiendo de la altura, es uno y el mismo en todos los partícipes. Como cuerpo y alma se pertenece a sí solo; pero algo distinto, extraño y más alto ahora en él. Por eso el hombre mágico se siente, con todas sus opiniones y convicciones, como simple miembro de un *consensus* que, emanado de la divinidad, excluye todo error, pero al mismo tiempo también toda posibilidad de un yo valorante. La verdad es para él algo distinto que para nosotros. Todos nuestros métodos de conocimiento, fundados en el *juicio propio, individual*, son para él capricho, fantasía, ceguera; los resultados de esta ciencia le aparecen obra del malo, que confunde el espíritu y engaña acerca de sus disposiciones y objetivos. He aquí el último arcano —para nosotros incomprensible— del pensar mágico en su universo cueviforme. La imposibilidad de un yo pensante, creyente, sapiente es la base sobre que descansan todas las representaciones fundamentales de todas estas religiones. Mientras el hombre antiguo se encuentra ante sus dioses como un cuerpo ante otros cuerpos; mientras el hombre fáustico, con su yo y su voluntad, siente en su amplio mundo el yo omnipotente de la deidad, que es también una voluntad fáustica, en cambio la divinidad mágica es la incierta y misteriosa fuerza de la altura, que a capricho se encoleriza o dispensa su gracia, desciende a la obscuridad o eleva al alma a la luz. Absurdo es pensar en una voluntad propia; pues «voluntad» y «pensamiento» son, en el hombre, actuaciones de la divinidad. Este sentimiento primordial inmovible, que permanece incólume e idéntico en su tipo a través de todas las conversiones, iluminaciones y disquisiciones en que puede expresarse, trae necesariamente consigo la idea del mediador divino, del que convierte en beatitud el tormento de esa situación; idea que reúne a todas las religiones mágicas en un grupo completamente distinto de las religiones que florecen en otras culturas.

La idea del logos, en su sentido más amplio, abstraída de la percepción luminosa en la cueva, forma en el pensamiento mágico el «pendant» exacto de la idea religiosa. Significa que de la inaccesible divinidad se desprende el espíritu, la «palabra» como sustento de la luz y portadora de todo bien, y entra en relación con el ser humano para elevarlo, henchirlo, salvarlo. Esta diferenciación de tres sustancias que, en el

pensamiento religioso no contradice a su unidad, es conocida ya en las religiones proféticas. El alma refulgente de Ahura Mazda es la palabra (Jascht 13, 31) y su espíritu santo (*spenta mainyu*) conversa, en uno de los más viejos gathas, con el espíritu malo (*angra mainyu*, Jasna, 45, 2). Igual representación palpita en toda la escritura de los judíos. Entre los caldeos, la idea está ya formada en la separación de Dios y su palabra y en la contraposición de Marduk y Nabu; luego despunta poderosa en toda la apocalíptica aramea y permanece despierta y creadora en Filón y San Juan, en Marción y Mani, en las doctrinas talmúdicas y luego en los libros cabalísticos de Jezirah y Sohar, en los concilios y obras de los Padres de la Iglesia, en el Avesta posterior y finalmente en el Islam que, poco a poco, va convirtiendo a Mahoma en el *logos*; y la religión popular ha fundido el Mahoma místico y presente, el Mahoma vivo con la figura de Cristo^[243]. Esta representación es tan evidente para el hombre mágico que hasta ha conseguido quebrar la estructura severamente monoteísta del Islam primitivo; junto a Alah, como palabra de Dios (Kalimah) aparece el espíritu santo (ruh) y la «luz de Mahoma».

Para la religión popular la primera luz que salió de la creación es la luz de Mahoma en la forma de un pavo real^[244], creado de «blancas perlas» y envuelto en velos. Pero el pavo real es ya entre los mandeos el enviado de Dios y el alma primaria^[245], y en algunos sarcófagos cristianos primitivos aparece como símbolo de la inmortalidad. La perla luminosa, que ilumina la obscura mansión del cuerpo, es el espíritu ingresado en el hombre, el espíritu pensado como substancia, tanto en los mandeos como en los hechos de los apóstoles de Tomás^[246]. Los jezidi^[247] adoran al *logos* en forma de pavo real y de luz; son éstos, con los drusos, los que han conservado más pura la concepción vieja pérsica de la trinidad substancial.

Vuelve, pues, una y otra vez la idea del *logos* al sentimiento de la luz, de donde la inteligencia mágica la sacara. *El mundo del hombre mágico está imbuido en un matiz y emoción de cuento*^[248]. Amenazan al hombre diablos y espíritus malos; protégennle ángeles y hadas. Hay amuletos y talismanes; misteriosas comarcas, ciudades, edificios y entes; caracteres secretos de escritura, el sello de Salomón y la piedra filosofal. Y sobre todo esto se derrama refulgente la luz en la cueva del mundo, luz empero que siempre está como amenazada de que una noche fantasmal se la trague. Quien se asombre ante esta suntuosidad de imágenes piense en que Jesús vivió todo esto y que sólo en este mundo de representaciones es comprensible su doctrina.

La apocalipsis no es sino una visión de cuento, exaltada a su máxima potencia trágica. Ya en el libro de Henoch aparecen el palacio cristalino de Dios, las montañas de diamante y la prisión de las estrellas infieles. Fabuloso es el mundo conmovedor de los mandeos y más tarde el de los gnósticos, el de los maniqueos, el sistema de Orígenes y las imágenes pérsicas; y cuando hubo pasado el tiempo de las grandes visiones, esas representaciones fueron a parar a los poemas legendarios, a las innumerables novelas religiosas, de las cuales conocemos algunas cristianas como los evangelios de la niñez de Jesús, los Hechos de Tomás y las pseudoclementinas,

dirigidas contra San Pablo. Existe una leyenda sobre las treinta monedas de Judas, acuñadas por Abraham, y un cuento de la «cueva de los tesoros», que dice que debajo del Gólgota hay una cueva en donde están el tesoro del paraíso y los huesos de Adán^[249].

La poesía de Dante es poesía. Pero todo esto era realidad, era el mundo en que de continuo se vivía. Esta sensibilidad resulta inaccesible para hombres que viven en una imagen dinámica del universo. Si queremos vislumbrar hasta qué punto la vida interior de Jesús nos es a todos en Occidente ajena —doloroso trance para el cristiano occidental, que quisiera referir su devoción a la vida interna de Jesús— sumerjámonos en esas fábulas de un mundo que era también el suyo. Sólo un piadoso musulme puede hoy revivir esas representaciones. Pero si en cierto modo logramos vislumbrarlas, conoceremos cuán poco ha tomado el cristianismo mágico de la riqueza atesorada por la Iglesia pseudomórfica; no ha tomado nada del sentimiento cósmico, muy poco de la forma interna y muchos conceptos y figuras hechas.

9

Al ambiente del alma mágica sigue la consideración del tiempo. No es ésta la adhesión apolínea al presente punctiforme, ni tampoco el afán fáustico que se dispara hacia un fin infinitamente lejano. Aquí la existencia discurre en un ritmo y compás diferente y por eso la conciencia mágica posee muy otro sentido del tiempo, como contraconcepto del espacio mágico. Lo primero que siente sobre sí el hombre de esta cultura, desde el más mísero esclavo y faquino, hasta el profeta y califa es el Kismet; no el ilimitado vuelo de los tiempos, que no nos permite recobrar nunca más el instante perdido, sino un comienzo y término «de estos días», puesto inflexiblemente; y entre ese principio y fin ocupa la existencia humana un lugar determinado desde el origen. No solo el espacio cósmico, sino también el tiempo cósmico es «cueviforme» y provoca en el ánimo una certidumbre interior típicamente mágica: la de *que todo tiene «un tiempo»*, desde la venida del Salvador, cuya hora estaba escrita en los viejos textos, hasta las mínimas funciones de cada día, en las cuales el apresuramiento fáustico resulta absurdo e incomprensible. En esta idea descansa la astrología mágica primitiva, principalmente la caldea. Supone ésta que todo está escrito en las estrellas y que el curso de los planetas, científicamente calculable, nos permite inferir el curso de las cosas terrenales^[250]. El oráculo antiguo contestaba a la única pregunta que podía acongojar a los hombres apolíneos, la pregunta de la figura que tendrían, del *cómo* habían de ser las cosas futuras. Pero la pregunta, en el mundo de la cueva, es el *cuándo*. Toda la apocalíptica, la vida interior de Jesús, su congoja en Getsemaní y el gran movimiento que arranca de su muerte resultan incomprensibles para quien no sienta esa pregunta primordial de la existencia mágica y sus supuestos fundamentales. Signo inequívoco que indica la extinción del alma antigua es la penetración en

Occidente de la astrología que, paso a paso, va substituyendo al oráculo. Nadie mejor que Tácito nos revela el estado intermedio; la concepción del mundo en Tácito es confusa y domina por completo su historiografía. Como buen romano, Tácito introduce por una parte el poder de las viejas deidades ciudadanas; pero, por otra parte, como inteligente habitante de la gran ciudad, rechaza la supersticiosa creencia en la cooperación de los dioses; finalmente, como estoico —y el estoicismo era ya entonces una disposición *mágica* del espíritu— habla de los siete planetas que rigen el destino de los mortales.

Así sucede que en los siglos subsiguientes, el tiempo mismo como sino, es decir, el tiempo cueviforme, es considerado como algo limitado por ambos lados, como algo aprehensible en la mirada interior; y, en la mística de los persas, se cierne en forma de Zrvan sobre la luz de la divinidad y rige la lucha cósmica entre el bien y el mal. Entre 438 y 457 fue en Persia el zrvanismo religión del Estado.

La creencia de que todo está escrito en las estrellas es igualmente la que hace que la cultura arábica sea la cultura de las eras, es decir, de las cronologías que arrancan de cierto acontecimiento sentido especialmente como punto providencial en el destino. La primera y más importante es la universal aramea, que surgió hacia 300, con el aumento de la tensión apocalíptica, en la forma de «era seleucidica». Después de éstas siguieron otras muchas, entre ellas la sabea, hacia 115 antes de Jesucristo, cuyo punto de partida no conocemos bien; la era Judía de la creación, que fue introducida en 346 por el Synedrion^[251]; la persica de la subida al trono del último Sassánida Jezdegerd (632) y la era de la Hedschra, que anuló en Siria y Mesopotamia la era seleucidica. Todo lo que apareció, en este estilo, fuera de esta comarca mágica, fue mera imitación práctica, como la cronología de Varrón *ab urbe condita*, la de los marcionitas, desde la ruptura de su maestro con la Iglesia (144), y asimismo la cristiana, desde el nacimiento de Cristo (poco después de 500 fue introducida).

La historia universal es el cuadro del universo viviente, en que el hombre se ve implicado por su nacimiento, por sus antepasados y sus descendientes. El hombre intenta comprender ese universo viviente, partiendo de su sentimiento cósmico. La imagen histórica que se representa el hombre antiguo viene a condensarse en torno al puro presente. Su contenido es una realidad que es; no una realidad que va siendo. Y como fondo que cierra el cuadro pone el antiguo el mito intemporal, racionalizado en forma de edad de oro. Pero esa realidad contenida en el cuadro histórico era una policroma confusión de alzas y bajas, venturas y desgracias, ciego azar, eterno cambio que en sus mutaciones permanece siempre idéntico, sin una dirección, sin objetivo, sin «tiempo». En cambio, el sentimiento cósmico de la cueva exige una historia que pueda abarcarse con la mirada, una historia que empieza con el comienzo del mundo y acaba en el fin del mundo, que *son al propio tiempo comienzo y fin de la humanidad*. Y ese comienzo, como ese fin, han de ser considerados cual actos de una divinidad grande en mágico poder. Entre ellos, empero, entre el principio y el fin, contenida en los límites de la cueva cósmica y determinada en su duración,

desarróllase la lucha de la luz con la oscuridad, de los ángeles y los jatzas con Ahriman, Satán, Iblis, lucha en que el hombre está complicado con espíritu y alma. La cueva actual puede muy bien ser destruida por Dios y reemplazada por una nueva creación. Las representaciones pérsicas y caldeas, así como la apocalíptica, nos dan idea de una serie de semejantes eones; y Jesús, con todos sus contemporáneos, esperaba el fin próximo del eon existente^[252]. Síguese de aquí una visión histórica que comprende todo el tiempo dado, visión que es hoy natural y evidente para el islamita. «La concepción del universo, en el pueblo, se divide naturalmente en tres grandes partes: origen, desarrollo y fin del mundo. Para el musulmán, con su honda sensibilidad ética, lo esencial del desarrollo cósmico es la salvación y la vida ética que se reúnen en el concepto de “vida del hombre”. Esta a su vez desemboca en el fin del mundo, que trae la sanción de la vida moral humana»^[253].

Para la humanidad mágica, empero, el sentimiento de *este* tiempo y la visión de *este* espacio da lugar a una devoción muy particular, que pudiera también llamarse cueviforme: una entrega *sin voluntad*, un abandono que no conoce la menor forma de yo espiritual y que siente el *nosotros*, contenido del cuerpo que expresa esto es «islam», que significa entrega, abandono. Pero «islam» fue la manera constante de sentir que tuvo Jesús, que tuvieron todas las grandes personalidades de genio religioso en esta cultura. La piedad de los antiguos era algo muy diferente^[254]. Y en cuanto a la de los occidentales, adviértase que si a Santa Teresa, a Lutero o a Pascal se les quitase el yo que se afirma ante la infinitud de Dios, que *quiere* inclinarse ante Dios o extinguirse en Dios, no quedaría absolutamente nada. El sacramento fáustico de la penitencia presupone una voluntad firme y libre que se supera a sí misma. Pero «islam» significa justamente la *imposibilidad de un yo como fuerza libre* ante Dios. Todo intento de oponerse a la acción de Dios mediante propios propósitos o aun sólo con una propia opinión, es «masiya», esto es, no una voluntad mala, sino la prueba de que las potencias de la oscuridad y del mal se han apoderado de un hombre, expulsando de él el elemento divino. La conciencia mágica es un *escenario* en donde se verifica la lucha entre dos potencias; no es una fuerza, una potencia por sí. En esta manera de ver el proceso del mundo no hay causas y efectos singulares; sobre todo, no hay un encadenamiento causal-dinámico que lo domine todo; por lo tanto, no hay enlace *necesario* entre culpa y pena, no hay *pretensión* a premio, no hay «justicia», en el sentido del viejo Israel. Todas estas cosas las ve la piedad de esta cultura muy por debajo de sí. Las leyes naturales no son establecidas por siempre, de manera que sólo milagrosamente pueda Dios anularlas; son, por decirlo así, un estado habitual de la acción divina, pero sin necesidad íntima, sin la necesidad lógica, fáustica, de nuestras leyes. En toda la cueva cósmica *sólo* hay *una* causa que actúa *inmediata* en todos los efectos visibles: la divinidad, la cual actúa sin fundamento alguno en su actuación. Y es pecado el solo meditar sobre estos fundamentos.

Este sentir básico produce la idea puramente mágica de la gracia. Esta idea preside a todos los sacramentos de esta cultura, sobre todo el sacramento primario del

bautismo, y constituye la más íntima oposición a la penitencia en el sentido fáustico. La penitencia supone la voluntad de un yo; la gracia desconoce tal voluntad. Ha sido un gran mérito de San Agustín el haber desenvuelto este pensamiento perfectamente islámico, con inflexible lógica y en tan penetrante forma que el alma fáustica desde Pelagio ha intentado por todas las vías posibles eludir esa certidumbre que, para ella, frisa en el aniquilamiento, y ha encontrado la expresión de su sentimiento religioso una y otra vez en una profunda e íntima equivocación sobre lo dicho por San Agustín. En realidad, San Agustín es el último gran pensador de la escolástica arábica primitiva, y no tiene ni un ápice de espíritu occidental^[255]. De su maniqueísmo conservó rasgos muy importantes en el cristianismo; sus próximos parientes contaron entre los teólogos pérsicos del Avesta moderno, con sus doctrinas sobre el tesoro de gracia que tiene el santo y sobre la culpa absoluta. Para él, la gracia es el ingreso *substancial* de algo divino en el pneuma humano, que también es algo substancial^[256]. La divinidad lo emana, el hombre lo recibe, pero no se lo gana. En San Agustín, como aun en Spinoza^[257] falta el concepto de fuerza y el problema de la libertad; en ambos no se refiere *al yo y a la voluntad del yo*, sino a la parte del pneuma universal infundida en un hombre y a la relación de dicha parte con los demás. La conciencia mágica es el *escenario* de una lucha entre las dos substancias cósmicas, la luz y la obscuridad. Los primeros pensadores fáusticos, como Duns Scoto y Occam, ven en la conciencia dinámica *una lucha* entre las dos fuerzas del yo, la voluntad y el entendimiento^[258]. Así queda cambiada la posición del problema de San Agustín insensiblemente en esta otra, que él nunca habría comprendido: ¿son la voluntad y el pensamiento fuerzas libres? Contéstese a esto como se quiera, es lo cierto que el yo individual *ha de dirigir, ha de realizar esta lucha, pero no es su escenario pasivo*. La gracia fáustica se refiere al éxito de la voluntad y no a una substancia. «Dios ha descansado —dice la confesión de Westminster (1646)— de conformidad con la decisión inescrutable de su propia voluntad, según la cual concede su misericordia o la niega a quien Él quiere, sin cuidarse del resto de la humanidad». La otra acepción, según la cual la idea de la gracia excluye toda voluntad propia y toda causa, salvo una, la acepción que considera pecado la sola pregunta de por qué un hombre sufre, encuentra su expresión en uno de los más grandes poemas de la historia universal, en el libro de Job, que aparece en pleno período previo de la cultura arábica, sin haber sido igualado en grandeza interior por ningún otro producto de esta cultura^[259]. Los amigos de Job son los que buscan por doquiera una culpa; porque el sentido último de todo sufrimiento en esta cueva cósmica les permanece inaccesible por falta de profundidad metafísica —como les sucede a la mayor parte de los hombres de ésta y de toda cultura y a los lectores y jueces actuales de la obra—. Sólo el héroe lucha por su perfección, por el islam puro; y así Job se convierte en la única figura trágica que el sentimiento mágico puede parangonar con Fausto^[260].

La conciencia de cada cultura admite dos vías para conocerse a si misma: o la percepción intuitiva penetra y perfora la intelección crítica, o ésta invade aquélla. La contemplación de estilo mágico está caracterizada en Spinoza con los términos de *amor intellectualis*; en los contemporáneos sufistas del Asia media con el de *mahw* (extinción en Dios). Puede exaltarse hasta el éxtasis mágico que Plotino conoció varias veces y Porfirio, discípulo de Plotino, una vez en avanzada edad. El otro aspecto, la dialéctica rabínica, aparece en Spinoza en la forma de método geométrico y, en la filosofía árabe judaica de las postrimerías, en la forma del Kalaam. Pero uno y otro método descansan en el hecho de que no existe yo individual, sino un pneuma único, presente al mismo tiempo en todos los elegidos y que es al mismo tiempo también la verdad. Nunca se insistirá bastante en que el concepto fundamental de *idjma*, derivado de esta manera de ver, es algo roas que un concepto, es muchas veces una emoción viva de potencia extraordinaria y que sobre él descansa toda comunidad de estilo mágico, diferenciándose así de las de otras culturas. «La comunidad mística del Islam se extiende al más allá, rebasa la tumba, comprendiendo en su seno los fallecidos musulimes de las generaciones anteriores; es más, comprende también a los Justos preislámicos. Con todos ellos siéntese el musulime fundido en una unidad. Ellos le ayudan y él puede también por su parte exaltar, aumentar la beatitud de que disfrutan, aplicando en intención de ellos sus propios merecimientos»^[261].

Lo mismo exactamente han querido expresar los cristianos y los sincretistas de la pseudomorfosis con los términos, *polis* y *civitas*, que en la cultura antigua significaban suma de cuerpos y, en la pseudomorfosis, pasan a significar *consensus* de los fieles. La más famosa de todas es la *civitas Dei*, de San Agustín, que no es ni una ciudad antigua ni una iglesia occidental, sino exactamente lo mismo que la comunidad de Mithra, del Islam, del maniqueísmo y del persismo, una totalidad de fieles, de bienaventurados y de ángeles. Y como la comunidad descansa sobre el *consensus*, resulta infalible en las cosas espirituales. «Mi pueblo no puede nunca coincidir con el error», ha dicho Mahoma. Y lo mismo supone San Agustín en la ciudad de Dios. No se refiere ni puede referirse a un yo papal infalible, ni a ninguna otra instancia, para. La fijación de las verdades dogmáticas; ello destruiría por completo el concepto mágico del *consensus*. En la cultura mágica el *consensus* se aplica a todo; no sólo al dogma, sino también al derecho^[262] y al Estado en general. La comunidad islámica comprende, como la de Porfirio y San Agustín, *integra* la cueva del mundo, el aqueunde como el allende, los fieles como los buenos ángeles y espíritus; y en tal comunidad, el Estado constituye *una unidad más pequeña de la parte visible*, cuya actividad, pues, queda reglada por el conjunto. En el mundo mágico la separación de la política y la religión es imposible teoréticamente, es absurda; en cambio, en la cultura fáustica la lucha entre el Estado y la Iglesia, aun

desde el punto de vista de la idea, es necesaria e interminable. El derecho profano y el derecho divino son, en la cultura mágica, absolutamente una y la misma cosa. Junto al emperador de Bizancio está el patriarca; junto al Schah, el Zaratustrotema; junto al Resch Galuta, el Gaon; junto al Califa, el Cheich ül Islam; todos éstos hállanse prepuestos y a la vez son súbditos. Esta relación no tiene la menor semejanza con la relación gótica entre el Emperador y el Papa. Tampoco en la antigüedad hay nada que se parezca a esto. En la creación de Diocleciano, por primera vez el Estado se asienta, al modo mágico, en la comunidad de los fieles. Y Constantino realizó por completo esta idea. Ya hemos visto cómo, en la cultura mágica, el Estado, la Iglesia y la Nación forman una comunidad espiritual, que es justamente la parte del *consensus* que aparece visible en la humanidad viviente. Fue, pues, para los emperadores romanos un deber evidente, puesto que eran jefes de los creyentes —tal es la parte de la comunidad mágica que Dios les confió—, dirigir los concilios para constituir el *consensus* de los llamados.

11

Pero hay además otra manera de manifestarse la verdad, la «palabra de Dios» en un sentido puramente mágico, tan apartado del pensar antiguo y del pensar occidental, que ha sido motivo de innumerables errores. El libro sagrado, en que visiblemente se manifiesta, en que queda estampada con caracteres sagrados, forma parte integrante de toda religión mágica^[263]. En esta manera de pensar van implicados tres conceptos mágicos, cada uno de los cuales ofrece las máximas dificultades a nuestra intelección, siendo, por otra parte, su simultánea independencia y fusión en unidad completamente ininteligibles para nuestro sentido religioso, por más que se haya hecho para ilusionarse sobre este punto. Son ellos los conceptos de *Dios, espíritu de Dios, palabra de Dios*. Lo que dice el prólogo del Evangelio de San Juan: al principio era la palabra (el verbo) y la palabra era en Dios y Dios era la palabra, encuéntrase mucho antes en las representaciones pérsicas de Spenta Mainyu —el espíritu santo que es distinto de Ahura Mazda y, sin embargo, uno con él, en oposición al malo (Angra Mainyu)— y de Vohu Mano^[264] y en los conceptos correspondientes judíos y caldeos, como algo muy natural, y ello forma el núcleo de las disputas sobre la substancia de Cristo en los siglos IV y V. Pero también la «verdad» es una *substancia*^[265] para el pensamiento mágico y el error o la mentira es la otra substancia. Es el mismo dualismo esencial que aparece en la lucha de la luz con la obscuridad, de la vida con la muerte, del bien con el mal. Como substancia, la verdad es idéntica ora a Dios, ora al espíritu de Dios, ora a la palabra de Dios. Sólo así pueden entenderse las sentencias impregnadas de sentido substancialista, tales como; «Yo soy la verdad y la vida», o «Mi palabra es la verdad». Sólo así se comprende con qué ojos el hombre de esta cultura miraba el libro sagrado: en el libro

sagrado la verdad invisible se encarna en forma visible, como en el pasaje del Evangelio de San Juan, 1, 14: «la palabra (el verbo) se hizo carne y vino entre nosotros». Según el Jasna, el Avesta fue enviado del cielo y en el Talmud se dice que Moisés recibió del Señor la Tora tomo tras tomo. Una revelación mágica es un hecho místico en el cual la palabra eterna e increada de la divinidad —o sea la *divinidad como palabra*— se introduce en un hombre para recibir en él la figura «manifiesta», sensible, de sonidos, y sobre todo la forma de letras. *Corán significa lectura*. Mahoma, en una visión celeste, vio rollos de escritura, y, aunque no había aprendido a leer, pudo descifrarlos «en nombre del Señor»^[266]. Es ésta una forma de revelación que constituye la regla general en la cultura mágica; pero que ni siquiera es excepción en las demás culturas^[267]. Empezó a elaborarse a partir de Ciro. Los viejos profetas israelitas, y seguramente también Zaratustra, ven y oyen en su éxtasis cosas que comunican más tarde. La legislación del Deuteronomio fue «encontrada en el Templo» en 621, es decir, vale como sapiencia de los padres. El primer ejemplo consciente de un «Corán» es el libro de Ezequiel que el autor recibe de Dios en una visión y «se lo traga» (cap. 3). Aquí queda expresada en la forma más ruda imaginable la convicción que más tarde servirá de base al concepto y forma de toda la literatura apocalíptica. Pero, poco a poco, tal forma *substancial* de la recepción pasó a constituir una de las condiciones de todo libro canónico.

De época posterior al destierro procede la representación de las tablas de la ley, que Moisés recibió en el Sinaí. Más tarde se estableció igual origen para toda la Tora y, desde la época de los Macabeos, para la mayor parte de los libros que constituyen el Antiguo Testamento. Desde el Concilio de Jabna (hacia 90 después de Jesucristo) la obra entera es tenida por una «inspiración» en el sentido literal de la palabra. En la religión pérsica se ha verificado idéntico desarrollo, hasta la santificación del Avesta en el siglo III; y el mismo concepto de la inspiración aparece en la segunda visión de Hermas, en las apocalipsis, en los libros caldeos, gnósticos y mandeos y, finalmente, como cosa muy natural, sirve de base tácita a todas las representaciones de los neopitagóricos y neoplatónicos sobre los libros de sus maestros. La palabra *canon* es la expresión técnica que se aplica a la totalidad de los libros considerados como «inspirados» por una religión. Desde el año 200 la colección hermética y el Corpus de los oráculos caldeos adoptan la forma de canon, siendo el último un libro sagrado de los neoplatónicos que el «padre de la Iglesia», Proclo, acepta Junto al Timeo, de Platón.

La joven religión de Jesús reconoció al principio como canon —Jesús mismo los reconocía también— los libros judíos. Los primeros Evangelios no pretenden ser «la palabra» de Dios en forma visible. *El Evangelio de San Juan es el primer libro cristiano que, con propósito manifiesto, quiere tener el valor de un «corán»*. Su creador incógnito es el primero que expresa la idea de que puede y debe haber un corán cristiano. La grave decisión de si la nueva religión tenía que romper o no con la que Jesús profesaba, viértase con íntima necesidad en la pregunta de si podían

seguirse reconociendo los libros Judíos como encarnaciones de la verdad *única*. San Juan lo niega tácitamente; Marción, abiertamente. Los padres de la Iglesia, empero, lo afirman, contradiciendo a la lógica.

Esta concepción metafísica sobre la esencia del libro sagrado tiene por consecuencia que las expresiones «Dios habla» y «el libro dice» resultan totalmente idénticas, por manera que nuestro pensamiento no comprende. Esto recuerda los cuentos de *Las mil y una noches*; conjurado Dios mismo en esas palabras y letras, viene el elegido y lo descifra y le obliga a revelar la verdad. La interpretación es, como la inspiración, un proceso de sentido místico (Marcos, 1, 22). Así se explica la veneración con que son conservados esos preciosos manuscritos, su adorno con todos los recursos del arte mágico —cosa que los antiguos no hubieran entendido— y la producción continua de nuevos caracteres que, para quienes los usan, son les únicos capaces de contener la verdad revelada.

Semejante «Corán», empero, es, por esencia, absolutamente exacto; por tanto es invariable y no cabe posibilidad de mejorarlo^[268]. De aquí la costumbre de introducir interpolaciones secretas, para mantener el texto en armonía con las convicciones de la época. Ejemplo magistral de este método son los Digestos de Justiniano. Sin contar los libros todos de la Biblia, Aplicase el método sin duda alguna a los Gathas del Avesta, e incluso a los libros corrientes de Platón, Aristóteles y demás autoridades de la teología pagana. Pero mucho más importante es aún la opinión común a todas las religiones mágicas, de una revelación misteriosa y oculta o de un oculto sentido de la escritura, revelación y sentido que no se conservan escrito, sino sólo en la memoria de ciertos individuos elegidos y se transmiten por tradición oral. Según la creencia judía, Moisés, en el Sinaí, no recibió solamente la Tora escrita, sino además otra Tora verbal secreta^[269], cuya fijación por escrito le fue prohibida. «Previo Dios, dice el Talmud, que habría de venir un tiempo en que los paganos se apoderasen de la Tora y dijeran a Israel; También somos nosotros hijos de Dios. Pero entonces dirá el Señor: Sólo quien conoce mis secretos es mi hijo. Y ¿cuáles son los secretos de Dios? Pues son la doctrina verbal»^[270]. El Talmud, en su forma vulgar, no contiene sino una parte de la materia religiosa y lo mismo sucedía en los textos cristianos de los primeros tiempos. Con frecuencia se ha observado^[271] que Marcos no habla de la tentación y de la resurrección sino en alusiones y que San Juan alude solamente a la doctrina del Paracleto y no dice nada de la Institución de la eucaristía. El iniciado entendía y el infiel no podía saberlo.

Más tarde hubo una verdadera «disciplina arcana», por la cual los cristianos observaban el mayor silencio ante los infieles sobre el bautismo, el padrenuestro, la eucaristía y demás. Entre los caldeos, los neopitagóricos, los cínicos, los gnósticos y sobre todo en las sectas, desde las del viejo judaísmo hasta las del islamismo, llegó a tener tal extensión que en gran parte nos son desconocidas hoy sus doctrinas secretas. Existía como un *consensus* del silencio sobre la palabra conservada en el espíritu, justamente porque se tenía la certeza del «saber» en los iniciados. Propendemos

nosotros a hablar de lo más importante con la máxima claridad y acentuación; esto nos hace correr el peligro de errar grandemente en la inteligencia de las doctrinas mágicas, por confundir lo que dicen con lo que quieren decir y el sentido literal con la significación propia y profunda. El cristianismo gótico no tenía doctrina arcana; por eso desconfiaba doblemente del Talmud, en el cual veía con razón sólo la superficie de la doctrina judía.

También es de puro estilo mágico la cábala, que en los números, en las formas de las letras, en los puntos y rayas descubre un sentido oculto. La cábala debe ser tan vieja como la palabra substancial, descendida de los cielos. La doctrina secreta de la creación por las veinte y dos letras del alfabeto hebraico y la del trono en la visión de Ezequiel aparecen ya en la época de los macabeos. En estrecha relación con todo esto se halla la interpretación alegórica de los textos sagrados. Todos los tratados de la Mischna, todos los padres de la Iglesia, todos los filósofos alejandrinos están llenos de ella. En Alejandría se aplicó este método a la mitología antigua y aun a Platón; algunos filósofos se confundieron con los profetas judíos —Moisés se tornó en Museo.

El único método rigurosamente *científico* que un Corán invariable admite para el desarrollo de las opiniones es el método de los comentarios. Según la teoría, la «palabra» de una autoridad no puede ser alterada; lo único que cabe, pues, es interpretarla de manera diferente. Nunca se hubiera dicho en Alejandría que Platón se equivoca; pero se «interpretaban» de este o de aquel modo sus términos propios. Sucede esto mismo en las formas rigurosas de la Halacha y la fijación escrita adopta la forma de un comentario que domina por completo en todas las literaturas religiosas, filosóficas y eruditas de esta cultura. Siguiendo el ejemplo de los gnósticos, compusieron los padres de la Iglesia comentarios escritos de la Biblia; al mismo tiempo apareció el comentario pehlewí del Zend al Avesta, el comentario Midrasche al canon Judío. El mismo camino siguieron hacia 200 los Juristas «romanos» y los filósofos «postantiguos», es decir, los escolásticos de la iglesia pagana. La apocalipsis de esta iglesia, una y otra vez interpretada desde Posidonio, fue el Timeo de Platón. La Mischna es un gran comentario único de la Tora. Pero cuando los más viejos comentaristas se convirtieron ellos también en autoridades y sus libros en Coranes, entonces se escribieron comentarios de comentarios, como el último platónico occidental, Simplicio, como los amorreos que añadieron la Gemara a la Mischna, como los autores de las constituciones imperiales, que comentaron los digestos en Oriente y en Bizancio.

Pero donde este método —que en principio retrotrae cada sentencia a una inmediata inspiración— llega al máximo rigor es en la teología del Talmud y del Islam. Una nueva halacha o un nuevo hadith no son válidos si no pueden ser retrotraídos a Moisés o a Mahoma por una serie ininterrumpida de autoridades^[272]. La fórmula solemne en Jerusalén era: «Transciende de mí. Así lo he aprendido de mi maestro»^[273]. En el Zend es regla el citar la cadena de las autoridades, e Ireneo

justifica su teología afirmando que, por medio de Policarpo, le une una cadena ininterrumpida con la comunidad primitiva. En la literatura cristiana primitiva aparece esta forma de halacha con tal evidencia que no se la advierte siquiera. Prescindiendo de las continuas referencias a la ley y a los profetas, aparece ya en los títulos de los cuatro Evangelios (*según Marcos*) que necesitan citar al principio una autoridad para ser ellos mismos autoridad en punto a las palabras citadas del Señor^[274]. Así quedaba anudada la cadena hasta la verdad misma, encarnada en Jesús. Y nunca se exagerará bastante el realismo con que un San Agustín o un San Jerónimo imaginaron ese enlace en el cuadro cósmico. En este sentir se funda igualmente la costumbre, corriente a partir de Alejandro, de dar nombres de persona a los libros religiosos y filosóficos, como Henoch, Salomón, Esra, Hermes, Pythagoras, los cuales pasan por ser la garantía, el recipiente de la verdad divina; en ellos, efectivamente, «se hizo carne el verbo». Poseemos todavía un gran número de apocalipsis con el nombre de Baruch, quien, por entonces, fue identificado con Zaratustra. Y no podemos imaginar la cantidad de libros que andaban entonces de mano en mano, con los nombres de Aristóteles y Pitágoras. La «Teología de Aristóteles» fue uno de los libros más influyentes en el neoplatonismo. Por último, esta concepción es la base metafísica en que se funda el estilo y profundo sentido de las citas que practican por igual los padres de la Iglesia, los rabinos, los filósofos «griegos» y los juristas «romanos». Ha sido consecuencia de ello la ley de citas de Valentiniano III^[275] y por otra parte la eliminación de los apócrifos —concepto éste fundamental que determina una *diferencia de substancia* dentro del texto— de los cánones judíos y cristianos.

12

Partiendo de estas investigaciones será posible, en el futuro, escribir una historia del *grupo de las religiones mágicas*. Constituye este grupo una unidad indisoluble de espíritu y de evolución y no debe creerse que puedan comprenderse realmente una o varias de esas religiones, si se prescinde de las demás. Su nacimiento, desenvolvimiento y afirmación íntima comprende los años de 0 a 500. Corresponde esto exactamente al vuelo del alma occidental desde el movimiento cluniacense hasta la reforma. Préstamos mutuos, confusos y exuberantes florecimientos, maduramientos, transformaciones, en que las teorías se amontonan unas sobre otras, emigran, se encajan, se rechazan unas a otras, tal es el cuadro que ofrecen estos siglos de hervor; y nunca puede afirmarse que uno de los sistemas dependa de otro, sino que hay un cambio y trueque de formas y acepciones; pero en el fondo alienta una y la misma alma que se expresa y manifiesta en todos los idiomas de ese mundo de religiones.

En el vasto imperio de los viejos felahs babilónicos, empezaron a alentar pueblos

jóvenes. Allí se preparó todo. El primer vislumbre despunta hacia 700 en las religiones proféticas de los persas, judíos y caldeos. Un cuadro de la creación, al modo como más tarde aparece en el comienzo de la Tora, va dibujándose en claros contornos; así queda indicado el propósito, la dirección, el término del nuevo anhelo. El futuro posterior vislumbra algo más, en formas indecisas y oscuras aún; pero con la profunda e íntima certidumbre de su inminente llegada. A partir de este instante se vive con la mirada puesta en ello, con el sentimiento de una misión.

La segunda oleada se levanta con los movimientos apocalípticos desde el año 300. Aquí despierta ya la consciencia cósmica del alma mágica y se edifica una metafísica de las últimas cosas, en imágenes grandiosas, cuya base es ya la cueva, símbolo primario de la naciente cultura. Por doquiera irrumpe la representación de los terrores del fin del mundo, del Juicio final, de la resurrección, del paraíso, del infierno; y con ella aparece también la gran idea de una historia de la Salvación, en donde se unen los destinos del universo y de la humanidad. Pero no pueden atribuirse a un determinado pueblo y a un país determinado estas creaciones que se expresan en escenas maravillosas, en maravillosos nombres y figuras. La figura del Mesías queda de un golpe trazada. Refiérese la tentación del Salvador por Satán^[276]. Pero al mismo tiempo brota un terror profundo, un terror creciente ante esa certidumbre de improrrogable término muy próximo, tras del cual ya sólo habrá pasado. El tiempo mágico, la «hora», la dirección cueviforme da a la vida un compás nuevo y a la palabra sino un contenido nuevo. El hombre de pronto se aparece otro ante la divinidad. En la inscripción votiva de la gran basílica de Palmira —que durante mucho tiempo pasó por cristiana— es Baal llamado bueno, misericordioso, indulgente. Este sentimiento llega hasta Arabia meridional con la adoración de Rahman; llena los salmos de los caldeos y la doctrina de Zaratustra, enviado de Dios; mueve a los judíos de la época de los macabeos, época en que se produjeron la mayor parte de los Salmos; y anima todas las demás comunidades —desde hace tiempo olvidadas— sitas entre el mundo antiguo y el mundo indio.

La tercera conmoción sucede en la época de César y con ella nacen las grandes religiones de la salvación. Despunta el día claro de esta cultura. Lo que sigue, durante uno o dos siglos tiene una insuperable grandeza de emoción religiosa que no puede ser sostenida mucho tiempo. Esta enorme tensión, lindante en el aniquilamiento, no ha sido sentida más que una vez, en su amanecer, por el alma gótica, el alma védica y las almas de las demás culturas.

Aparece ahora el gran mito entre los fieles del persismo, mandeísmo, judaísmo, cristianismo y de la pseudomorfosis occidental. No de otro modo sucede en la época caballeresca de las culturas india, antigua y occidental. En esta cultura mágica no se distinguen Nación, Estado e Iglesia, ni se diferencia el derecho divino del derecho profano, como tampoco hay diferencia clara entre el paganismo caballeresco y religioso. El profeta se confunde con el luchador y la historia de un gran destino trágico se encumbra hasta convertirse en epopeya nacional. Las potencias de la luz y

de las tinieblas, los entes fabulosos, ángeles y demonios, Satán y los buenos espíritus luchan unos contra otros; la naturaleza entera es una liza desde el principio hasta el fin del mundo. En lo profundo, en el mundo humano, se verifican las aventuras y pasiones de los profetas, de los héroes religiosos, de los mártires heroicos. Cada nación —en el sentido que esta palabra tiene para esta cultura— posee sus leyendas heroicas. En el Oriente la vida de los profetas pérsicos se convierte en poesía épica de poderosos contornos.

Cuando nace Zaratustra su risa resuena por el cielo y toda la naturaleza le contesta. En Occidente surge la historia de la pasión de Jesús, que, de continuo elaborada, *constituye la epopeya de la nación cristiana*; y después viene todo el círculo de cuentos sobre la infancia de Jesús, formando por si solo un género poético. La figura de la madre de Dios y los hechos de los apóstoles se tornan centro y tema de amplias novelas (Hechos de Tomás, Pseudoclementinas), que durante el siglo II surgen dondequiera desde el Nilo al Tigris; no de otro modo que las historias de los cruzados fueron en Occidente núcleo de novelas heroicas. En la Haggada judía y en el Targumen reúnen una multitud de cuentos sobre Saúl, David, los patriarcas y los grandes Tannaim como Jehuda y Akiba^[277]. La inagotable fantasía de esta época acude también a los materiales próximos de las leyendas antiguas posteriores y novelas de fundadores (vida de Pitágoras, Hermes, Apolonio de Tyana).

Hacia fines del siglo II se aquieta esta excitación. La flor de la poesía épica ha pasado. Comienza la elaboración mística y el análisis dogmático de la materia religiosa. Las doctrinas de las nuevas iglesias son reducidas a sistemas teológicos. El heroísmo cede ante la escolástica; la poesía deja el puesto al pensamiento; el vidente profetice es substituido por el sacerdote.

El escolasticismo primitivo, que termina hacia 200 (corresponde a la escolástica occidental de 1200), comprende toda la gnosis, en su más amplio sentido, la gran contemplación: el autor del Evangelio de San Juan, Valentino, Bar Daisan y Marción, los apologistas y más antiguos padres hasta Ireneo y Tertuliano, los últimos Tannaim hasta los completadores de la Mischna, Rabbi Jehuda, en Alejandría los neopitagóricos y herméticos. A todo esto corresponde en Occidente la escuela de Chartres, Anselmo de Canterbury, Joaquín de Floris, Bernardo de Claraval y Hugo de San Víctor. La alta escolástica comienza con el neoplatonismo, con Clemente de Alejandría y Orígenes, con los primeros amoreos y los creadores del moderno Avesta bajo Ardeschir (226 - 241) y Schapur I, sobre todo el gran sacerdote mazdaíta Tanvasar. Y al mismo tiempo comienza la disolución de esta alta religiosidad en la piedad aldeana, todavía inmersa en emociones apocalípticas; esta religiosidad aldeana se ha conservado desde entonces casi intacta, bajo distintos nombres, hasta el felah de los tiempos turcos, mientras en el mundo espiritual más refinado de las ciudades, el persismo, el judaísmo y el cristianismo eran absorbidos por el Islam.

Poco a poco se perfeccionan entonces las grandes Iglesias. Decididamente —y éste es el suceso religioso más importante del siglo II— la doctrina de Jesús no se

desarrolla en forma de una transformación del judaísmo, sino en la de la creación de una iglesia nueva que camina hacia Occidente, mientras el judaísmo, sin haber sufrido menoscabo en su fuerza interior, se dirige hacia Oriente. En el siglo ni se alzan los grandes edificios de la teología. Se ha recobrado el sentido de la realidad histórica. El fin del mundo queda recluido en la lejanía y nace una dogmática que da una, explicación del nuevo cuadro cósmico. El nacimiento de la alta escolástica supone la creencia en la duración de la doctrina que se trata de fundamentar. Si se consideran estas fundaciones, resulta que la comarca madre, la comarca aramea, ha desenvuelto sus formas en tres direcciones. En Oriente la religión zaratústrica de la época de los aqueménidas y los restos de sus literaturas sagradas se componen en la iglesia mazdaíta con una estricta jerarquía, un ritual minucioso, con sacramentos, misa y confesión (*patet*).

Ya hemos dicho que Tanvasar comenzó la colección y ordenación del Avesta nuevo; bajo Schapur I los textos profanos de contenido médico, jurídico y astronómico fueron —como simultáneamente en el Talmud— introducidos en el texto sagrado. Terminó esta incorporación merced a Mahraspand, príncipe de la iglesia bajo Schapur II (309 - 379). Naturalmente, hubo de añadirse conforme al espíritu de la cultura mágica, un comentario en idioma pehlewí, el Zend. El nuevo Avesta es, como la Biblia judía y cristiana, un canon de libros particulares; sabemos que en los Nasks perdidos desde entonces (eran 21 primitivamente) había un Evangelio de Zaratustra, la historia de la conversión de Vischtaspa, un Génesis, un libro de leyes, un libro de generaciones con árboles genealógicos desde la creación hasta los reyes persas. En cambio el Vendidad, que, según Geldner, es el «Levítico» de los persas, se ha conservado íntegro.

Un nuevo fundador religioso aparece en 242, en tiempos de Schapur I. Mani, rechazando el judaísmo, religión «sin salvador», reunió la masa toda de las religiones mágicas en una de las más potentes creaciones teológicas de todos los tiempos. En 276 fue crucificado por los sacerdotes mazdaítas. Armado por su padre —que en edad avanzada abandonó la familia y entró en una orden mandea— con todas las armas del saber de su época, reunió Mani las ideas fundamentales de los caldeos y persas con las del cristianismo oriental de San Juan. Lo mismo, pero sin el propósito de fundar una iglesia, había intentado antes la gnosis cristiano-pérsica de Bar Daisan^[278]. Mani considera las figuras místicas del *logos* de San Juan como idénticas al Vohu Mano pérsico y, con el Zaratustra de la leyenda del Avesta y el Buda de los textos posteriores, las cree emanaciones divinas; anúnciase a sí mismo como el paracleto del Evangelio de San Juan y el Saoshyant de los persas. Sabemos ahora, por los hallazgos de Turfán —entre los que se encuentran fragmentos de los escritos de Maní, que hasta ahora estaban perdidos— que el idioma eclesiástico de los mazdaítas, maniqueos y nestorianos era el pehlewí, independiente de los idiomas corrientes de la conversación.

En Occidente las dos grandes iglesias, la cristiana y la pagana, desenvuelven en

lengua griega^[279] sus teologías, que no sólo son muy parecidas, sino idénticas en gran medida. En la época de Mani comienza la fusión teológica de la religión solar arameo-caldea con el culto arameo-pérsico de Mithra, formando un sistema cuyo primer gran «padre» fue hacia 300 Jámblico, contemporáneo de Atanasio, y también Diocleciano, quien en 295 elevó a Mithra a la consideración de Dios imperial henoteístico. Sus sacerdotes no se distinguen en nada de los cristianos, por lo menos en lo que al alma se refiere. Proclo, que también es un verdadero «padre de la iglesia», recibe en sueños una iluminación que le aclara un texto difícil; enuncia el deseo de ver destruidos todos los libros de los filósofos, salvo el Timeo, de Platón, y el libro de los oráculos caldeos, que para él son canónicos. Sus himnos, testimonios de contrición, propios de un verdadero ermitaño, piden a Helios y a otras potencias ayuda y protección contra los espíritus malos. Hieroklés escribe un breviario moral para los fieles de la comunidad neopitagórica; y hay que estudiarlo muy de cerca para no confundirlo con un libro cristiano. El obispo Synesios se transforma de neoplatónico en príncipe de la iglesia cristiana, sin conversión en el sentido estricto de la palabra. Conservó su teología, cambiando tan sólo los nombres. El neoplatónico Asklepiades pudo emprender una obra grande sobre la igualdad de todas las teologías. Poseemos Evangelios paganos y vidas de santos paganos. Apolonio escribió la vida de Pitágoras; Marino, la de Proclo; Damaskios la de Isidoro; y no existe diferencia entre estos libros que comienzan y acaban con una oración y las actas de los martirios. Porfirio señala como los cuatro elementos divinos la fe, la esperanza, la caridad y la verdad.

Entre estas iglesias de Occidente y de Oriente desenvuélvese hacia el Sur —visto desde Edessa— la iglesia del Talmud (la «Synagoga») en lengua escrita aramea. Los judeocristianos (v. g. Ebionitas y Eikesaitas), Mandeos y Caldeos no estaban en situación de salir adelante, frente a dichas grandes fundaciones, si no se considera la iglesia de Mani como una nueva Constitución de la religión caldea. Se pulverizaron en sectas que vegetaron innumerables a la sombra de las grandes iglesias o fueron absorbidas por éstas, como los últimos marcionitas y montañistas, que ingresaron en el maniqueísmo. Hacia el año 300 ya las religiones mágicas importantes eran solamente éstas: la pagana, la cristiana, la pérsica, la judía y la maniquea.

13

Con la alta escolástica comienza desde 200 el afán de identificar la comunidad *visible* y cada día más jerarquizada de los fieles, con el organismo del Estado. Esta tendencia nace directamente del sentimiento cósmico, que anima al hombre mágico, y conduce a la transformación del jefe político en Califa, esto es, dominador de los creyentes más que de un territorio determinado. De aquí procede la concepción de que la fidelidad a un credo es el supuesto de la verdadera ciudadanía; de aquí el deber

de perseguir las religiones falsas —la guerra santa del Islam es tan vieja como esta cultura misma y ha llenado sus primeros siglos—; de aquí la posición de simple tolerancia que tienen los infieles en el Estado, conservando sus propias leyes y su administración propia —pues el derecho divino es rehusado a los herejes—; de aquí, en fin, esa forma de vida que se llama *ghetto*.

El cristianismo fue religión de Estado primero en Osrhoëne, centro de la comarca aramea, hacia 200. En 226 el mazdaísmo fue religión del Estado en el imperio sassánida, Bajo Aureliano (+ 275) y sobre todo Diocleciano (295) fue el sincretismo, reunión de los cultos al Divo, al Sol y a Mithra, la religión del Estado en el imperio romano. Constantino se convierte al cristianismo en 312, el Trdat de Armenia en 321, el rey Mirián, de Georgia, algunos años después. En el Sur fueron Saba en el siglo III y Axum en el IV reinos cristianos. Pero al mismo tiempo el reino de los Himiars es Judío y el emperador Juliano intenta nuevamente dar el predominio a la iglesia pagana.

Contrapuesto a esta identificación de la Iglesia y el Estado es, en todas las religiones de esta cultura, el monaquismo, con su radical apartamiento del Estado, de la historia y de la realidad en general. La oposición entre la existencia y la conciencia, entre la política y la religión, entre la historia y la naturaleza no llega a ser superada plenamente por la forma de la iglesia mágica, con su identificación al Estado y a la nación. La raza irrumpe en la vida de estas creaciones espirituales y hace violencia a lo divino, justamente por haberse asimilado la profanidad. Pero aquí no hay lucha entre el Estado y la Iglesia, como en el goticismo. Por eso irrumpe dentro de la nación misma como lucha entre la piedad mundana y el ascetismo.

Una religión mágica habla exclusivamente a la chispa divina, al *pneuma* en el hombre, que el hombre comparte con la invisible comunidad de los fieles y de los espíritus bienaventurados. El resto del hombre pertenece al mal y a las tinieblas. Pero lo divino —no un yo, sino, por decirlo así, un huésped— debe dominar en el hombre, vencer todo lo demás, sojuzgarlo, aniquilarlo. En esta cultura el asceta es el único sacerdote verdadero. El sacerdote mundano no goza nunca de verdadero respeto, como igualmente sucede en Rusia, y puede en la mayoría de los casos hasta contraer matrimonio. El asceta es además el hombre propia y realmente piadoso. Fuera del monaquismo no es posible un cumplimiento integral de las exigencias religiosas. Por eso las comunidades de penitentes, los anacoretas y los claustros ocupan bien pronto un puesto que, por razones metafísicas, no ocuparon ni en China ni en India, y no hablemos de Occidente, en donde las órdenes son unidades de labor y de lucha, esto es, unidades dinámicas^[280]. Por eso la humanidad de la cultura arábiga no se divide en el «mundo», de una parte, y los grupos monacales de otra, con esferas exactamente delimitadas, vidas distintas, pero idénticas posibilidades de cumplir los mandamientos de la fe. Todo hombre piadoso es en la cultura mágica una especie de monje^[281]. Entre el mundo y el claustro no hay oposición, sino sólo una diferencia de grado. Las iglesias y las órdenes mágicas son *comunidades de la misma especie*, que

sólo se diferencian por la extensión. La comunidad de Pedro era una orden; la de Pablo, una iglesia; y la religión de Mithra es casi demasiado grande para llamada orden y demasiado pequeña para llamada iglesia.

Toda iglesia mágica es una orden. Sólo en consideración a la flaqueza humana son, no digamos establecidas, pero si toleradas, ciertas gradaciones del ascetismo, como sucedía entre los marcionitas y los maniqueos (*electi* y *auditores*). Y propiamente una nación mágica no es sino la suma, *la orden de todas las órdenes*, que describen en e la círculos cada vez más estrechos hasta llegar al ermitaño, al derviche y al estilista, que ya nada tienen de profano, y son en su conciencia puro *pneuma*. Si prescindimos de las religiones proféticas, de las cuales y entre las cuales, con el movimiento apocalíptico, surgieron numerosas comunidades a estilo de las órdenes, hallamos en las dos grandes iglesias de Occidente, la cristiana y la pagana, innumerables anacoretas, predicadores peregrinantes y órdenes que, en último término, sólo se distinguían por el nombre de la divinidad invocada. Todos recomiendan el ayuno, la oración, el celibato y la pobreza. No puede decirse cuál de las dos iglesias era más ascética en el año 300, El monje neoplatónico Serapión se retira al desierto para estudiar los hymnos de Orfeo. Damaskios, iluminado por un sueño, se retira a una cueva malsana para orar continuamente a Cibeles^[282]. Las escuelas filosóficas no son sino órdenes ascéticas; los neopitagóricos son muy afines a los esseos judíos; el culto de Mithra, verdadera orden, no permite más que a los hombres la entrada en sus consagraciones y votos. El emperador Juliano quiso construir claustros paganos. El mandeísmo parece haber sido un grupo de comunidades u órdenes de diferente severidad; entre ellas se hallaba la de Juan el bautista. El monaquismo cristiano no comienza con Pacomio (320) que edificó el primer claustro, sino con la comunidad primitiva de Jerusalén. El Evangelio de San Mateo^[283] y casi todas las historias de los apóstoles testimonian de un temple severamente ascético. Pablo no se ha atrevido nunca a contradecirlo expresamente. La iglesia pέρsica y la nestoriana han desarrollado ampliamente los ideales monacales y el Islam se los ha incorporado en toda su extensión. La piedad oriental hállase hoy dominada enteramente por las órdenes y fraternidades musulmicas. Igual evolución siguió el judaísmo desde los careos del siglo VIII hasta los chássidas polacos del siglo XVIII.

El cristianismo era aún en el siglo II poco más que una orden muy extendida; su poderío público no trascendía casi del número de sus miembros. Pero desde 250 súbitamente crece con enorme pujanza. Es la época en que desaparecen los últimos cultos ciudadanos de la antigüedad; *no desalojados por el cristianismo, sino por la nueva iglesia pagana recién creada*. En 241 cesan los hermanos arvales en Roma. En 265 aparecen las últimas inscripciones cultuales en Olimpia. Empieza a practicarse la costumbre de amontonar en una persona los más diferentes sacerdocios^[284]; esto quiere decir que se sienten todos como pertenecientes a una y la misma religión. Y esta religión sale a la palestra con afán de proselitismo y se extiende ampliamente

sobre el territorio greco-romano. Sin embargo, en 300 la iglesia cristiana es la única que ha logrado ocupar todo el territorio arábigo. Pero de aquí justamente se derivan, por necesidad, sus interiores disensiones, que no obedecen a propagandas de ciertos individuos aislados, sino que arraigan en el espíritu de las distintas comarcas. Por eso el cristianismo hubo de descomponerse para siempre en varias religiones.

La disputa sobre la esencia de Cristo fue el campo de batalla. Trátase de problemas de substancia que, con iguales formas y orientaciones, llenan el pensamiento de todas las demás teologías mágicas. La escolástica neoplatónica, Porfirio, Jámblico y sobre todo Proclo, trataron estos temas en concepción occidental y en estrecho contacto con la ideología de Filón y aun del mismo Pablo. La relación entre el Uno-primario (Nus, Logos, Padre) y el mediador es considerada desde un punto de vista substancialista. ¿Trátase de emanación, de división, de penetración? ¿Es uno contenido en el otro? ¿Son idénticos? ¿Exclúyense mutuamente? ¿Es la trinidad al mismo tiempo unidad? En el Oriente, donde ya los supuestos del Evangelio de San Juan y de la gnosis bardesana revelan otra concepción de estos problemas, ocupáronse los «padres» de la relación entre Ahura Mazda y el Espíritu Santo (Spenta Mainyu) y de la esencia del Vohu Mano; y justamente en la época de los decisivos concilios de Éfeso y Calcedonia, la pasajera victoria del zrvanismo (438 - 457) con la preeminencia del curso divino (*zrvan como tiempo histórico*) sobre las substancias divinas, señala el punto culminante de una lucha dogmática. El Islam, finalmente, recogió la cuestión e intentó resolverla con relación a la esencia de Mahoma y del Corán. El problema existe desde que existe la humanidad mágica. De igual manera, con el pensamiento fáustico aparecen dados ya los problemas específicos de Occidente, los problemas de la voluntad y no los de la substancia. No hay que ir en busca de esos problemas; aparecen con la presencia de la cultura misma. Constituyen la forma fundamental del pensar de cada cultura y penetran en todas las investigaciones, aun donde no se les busca ni se les advierte.

Pero las tres soluciones cristianas, prefijadas por la distribución geográfica: la solución oriental, occidental y meridional existen también desde un principio y se hallan predisuestas en las direcciones de la gnosis —en Bardesanes, Basilides y Valentino—. En Edessa se encuentran; y aquí resuenan por las calles los gritos de la lucha cuando los nestorianos claman contra los vencedores en el concilio de Éfeso y cuando más tarde las voces de *εις Θεος*^[285]; de los monofisitas piden que el obispo Ibas sea pasto de las fieras en el circo.

Atanasio y su contemporáneo y afín el pagano Jámblico, formularon el gran problema desde el punto de vista de la pseudomorfosis. Contra Ario, que consideraba a Cristo como un semidiós —sólo *semejante* a la esencia del Padre— afirma Atanasio que el Padre y el Hijo son de la misma substancia divina (*θεοτης*), que en Cristo adopta un *soma* (cuerpo) humano. «El verbo se hizo carne». —Esta fórmula de Occidente depende de hechos intuitivos del *culto*; la inteligencia de las palabras depende de la continua visión de las imágenes—. Aquí, en el Occidente amigo de las

imágenes; aquí, donde Jámblico escribió su libro de las estatuas de los dioses, en las cuales lo divino hállase en presencia substancial y obra milagros^[286]; aquí, en Occidente, siempre actúa la relación abstracta de la trinidad y junto a ella la relación sensible-humana de la madre y el hijo. Y esto justamente es lo que debemos tener en cuenta para comprender las ideas de Atanasio.

Reconocida la unidad de esencia entre el Padre y el Hijo, quedaba planteado el problema propio: el problema de la aparición histórica del Hijo mismo, tal como debía concebirla el dualismo mágico. En la cueva cósmica hay la substancia divina y la substancia mundana; en el hombre hay la participación en el pneuma divino y el alma individual que, en algún modo, es afín a la «carne». Pero ¿y en Cristo?

Fue decisivo en esta cuestión el hecho —consecuencia de la batalla de Actium— de que la disputa aconteciese en idioma griego y en la esfera dominada por el «Califa» de la iglesia occidental. Constantino convocó y dominó el concilio de Nicea, donde triunfó la doctrina de Atanasio. En el Oriente, de lengua y de pensamiento arameo, apenas se concedió atención a estos sucesos; demuéstrenlo las cartas de Aphrahat. No se disputaba sobre lo que hacía mucho tiempo se tenía ya decidido. La ruptura entre el Oriente y el Occidente, consecuencia del concilio de Éfeso (431) separó dos *naciones* cristianas, la de la iglesia «pérsica» y la de la iglesia «griega»; pero fue la confirmación de dos *modos de pensar* geográficamente distintos. Nestorio, y con él el Oriente todo, veían en Cristo el segundo Adán, el enviado divino del último eon. María dio a luz un *hombre* en cuya substancia (*physis*), creada y humana, *mora* la substancia increada y divina. El Occidente veía en María la madre de Dios. La substancia divina y la substancia humana forman en el cuerpo de Cristo (*persona* en la terminología antigua)^[287] una unidad, designada por Cirilo con el término de ενωσις^[288]. Cuando el concilio de Éfeso hubo reconocido la «madre de Dios», celebróse en la ciudad de la famosa Diana una verdadera fiesta orgiástica, en el sentido antiguo^[289].

Pero ya antes había anunciado el sirio Apollinaris la concepción meridional: en el Cristo viviente no sólo hay una sola persona, sino una sola substancia. La substancia divina se ha transformado, pero no se ha mezclado con una substancia humana (no es una κρασις, como afirmaba contra él Gregorio Nazianzeno; esta concepción monofisita se expresa perfectamente —cosa bien significativa— con el concepto spinozista de *una misma* substancia manifiesta en *otro modo*). Los monofisitas llamaron «Ídolo de dos caras» al Cristo del Concilio de Calcedonia (451) donde el Occidente logró de nuevo imponer sus puntos de vista. No sólo se separaron de la iglesia, sino que en Palestina y Egipto provocaron sublevaciones sangrientas, y cuando bajo Justiniano las tropas persas —mazdaítas— llegaron al Nilo, los monofisitas las saludaron como salvadores y libertadores.

El sentido último de esta lucha desesperada, en que durante un siglo estuvieron frente a frente no conceptos eruditos, sino almas de distintas comarcas, que querían salvarse en sus hombres, fue *la anulación en Oriente de lo hecho por San Pablo*. Hay

que sumergirse en lo más íntimo de las dos nuevas naciones, dejando a un lado los pequeños rasgos de la simple dogmática, para comprender cómo la orientación del cristianismo hacia el Occidente griego y su unión espiritual con la iglesia pagana, había llegado a su más alto punto con el hecho de que el príncipe del Occidente fuese la cabeza suprema del cristianismo en general. Para Constantino era evidente que la fundación paulina representaba al cristianismo dentro de la pseudomorfosis; los judeocristianos de la dirección de San Pedro eran para él una secta herética y los cristianos orientales de la dirección de San Juan no fueron por él ni notados siquiera. Cuando el espíritu de la pseudomorfosis hubo asentado definitivamente, en *su propio* sentido, el dogma, merced a los concilios decisivo de Nicea, Éfeso y Calcedonia, entonces el mundo propiamente arábigo se alzó con la fuerza de un elemento natural y trazó un límite entre aquel y este cristianismo. Al término de la época primera de la cultura arábica produjese la división del cristianismo en tres religiones que podemos designar simbólicamente con los nombres de Pablo, Pedro y Juan. Ninguna de ellas puede ser llamada la propia y verdadera, si no queremos dejarnos llevar por prejuicios históricos y teológicos. Son tres naciones en los tres territorios de la antigüedad, del mundo judío y del mundo pérsico. Y se sirven cada una de ellas del idioma imperante en esas tres comarcas: el griego, el arameo y el pehlewí.

14

Desde el concilio de Nicea la iglesia oriental se había organizado en una constitución episcopal con el *catholicos* de Ctesifon a la cabeza, con sus propios concilios, su propia liturgia y su propio derecho. En 486 la teoría nestoriana fue admitida como obligatoria. Quedaba rota la unión con Bizancio. A partir de este momento los mazdaítas, maniqueos y nestorianos viven un sino común, que ya está en germen en la gnosis bardesánica. En la iglesia monofisita del Sur, el espíritu de la comunidad primitiva reluce y se expande de nuevo. Con su rígido monoteísmo y su iconoclastia hállase muy próxima al judaísmo talmúdico y, como ya lo hacía prever el grito de *εις εος*^[290]; (un solo Dios), forma con él el punto de partida del Islam. La iglesia occidental permaneció unida al sino del imperio romano, esto es, de la iglesia convertida en Estado. Fue poco a poco incorporándose los fieles de la iglesia pagana. Su importancia reside desde ahora no en ella misma, sino en la casualidad de que los pueblos jóvenes de la nueva cultura occidental tomaran *de ella*. el sistema cristiano, como base para una nueva creación^[291] y lo tomaran en la acepción latina del Occidente extremo, acepción que ya para la misma iglesia griega carecía de sentido. Pues Roma era entonces una ciudad griega y el latín era hablado más en África y en Galia que en Roma.

Desde un principio manifestóse activo el elemento esencial de toda nación mágica, esto es, una existencia que consiste en extensión. Todas esas iglesias

practicaron el proselitismo y lo practicaron con energía y éxito poderoso. Pero sólo cuando llegaron los siglos en que la idea del fin del mundo quedó relegada a la lejanía; cuando el dogma quedó construido y habilitado para una larga existencia en esta cueva cósmica; cuando el grupo de las religiones mágicas llegó a precisar el punto y problema de la substancia, sólo entonces tomó la expansión ese ritmo apasionado que caracteriza la cultura mágica, a distinción de todas las demás, y que halló su último y más impresionante ejemplo —bien que no el único— en la propagación del Islam. Los teólogos e historiadores occidentales dan una idea muy falsa de este hecho imponente. Fija la mirada en las comarcas del Mediterráneo, consideran tan sólo la evolución occidental que se compadece con su esquema de: Antigüedad, Edad media, Edad moderna, y aun en esa evolución no atienden sino al Cristianismo, que suponen uno, y que para ellos pasa en un determinado tiempo de la forma griega a la forma latina, quedando el resto griego fuera del campo visual.

Pero ya antes la iglesia pagana había emprendido una tarea que no es suficientemente estimada en su importancia real y que no es reconocida en su verdadero aspecto de *labor misionera*. La mayor parte de las poblaciones del Norte de África, España, Galia, Bretaña y las situadas a lo largo del Rin y del Danubio fueron conquistadas para el culto sincretístico. De la religión drúidica que César halló en Galia, quedaban ya poquísimos restos en la época de Constantino. La identificación de las divinidades locales, indígenas, con los nombres de las grandes deidades mágicas de la iglesia sincretística, sobre todo Mithra-Sol-Júpiter, tomó desde el siglo II el carácter de una propagación; y lo mismo puede decirse de la extensión que fue adquiriendo el culto posterior al emperador. Las misiones cristianas no hubieran sido en estas comarcas tan fecundas si no les hubiese precedido la otra iglesia, la iglesia pagana, tan afín al cristianismo. Y esa propaganda de la iglesia pagana no se limitaba a los bárbaros. Todavía en el siglo V el misionero Asklepiodoto convirtió del cristianismo al paganismo a la ciudad caria de Afrodisia.

Ya hemos visto que los judíos propagaron con gran éxito su doctrina hacia el Sur y el Oriente. Por la Arabia del Sur llegaron hasta el África central quizá antes o poco después del nacimiento de Cristo. En el siglo II se hallan rastros suyos en China. En el Norte, el reino de los khazares, con la capital Astrakán, convirtióse más tarde al judaísmo. De allí penetraron en el interior de Alemania mongoles judíos que, en 955 fueron vencidos con los húngaros. En 1000, los sabios judíos de las grandes escuelas hispanoárabes rogaron al emperador de Bizancio que diese su protección a una embajada para preguntar a los khazares si eran descendientes de las perdidas tribus de Israel.

Los mazdaítas y los maniqueos recorrieron los dos imperios, romano y chino, desde el Tigris hasta los extremos límites. El persismo, bajo la forma de culto a Mithra, llegó hasta la Bretaña. La religión maniquea había sido un peligro para el cristianismo griego, en 400; existían sectas maniqueas en el sur de Francia todavía en la época de las Cruzadas. Ambas religiones llegaron simultáneamente hasta

Chantung, a lo largo de la muralla de China, en donde la gran inscripción políglota de Kara Balgassun anuncia la introducción de la fe maniquea en el reino de los Uiguos. En el centro de China surgen templos pérsicos al fuego; desde 700 aparecen expresiones pérsicas en los libros de astrología chinos.

Las tres iglesias cristianas siguen estas huellas. Cuando la iglesia occidental convierte al rey franco Clodoveo (496) llegaban las misiones de la iglesia oriental hasta Ceilán y hasta las guarniciones chinas al término occidental de la gran muralla. Y la iglesia del Sur se propagaba en el reino de Axum. Cuando con Bonifacio (718) Alemania fue convertida, estaban ya los misioneros nestorianos muy próximos a ganar el centro de la China. En 638 se establecieron en Chantung. El emperador Gaodsung (651 - 684) mandó levantar iglesias en todas las provincias; en 750 se predicó el cristianismo en el palacio imperial. En 781, según reza una columna conmemorativa de Singanfu, con inscripciones chinas y arameas, «toda China se cubrió de palacios de concordia». Y es altamente significativo el hecho de que, en cuestiones religiosas, los confucianos experimentados considerasen a los nestorianos, mazdaítas y maniqueos como fieles de una única religión «pérsica»^[292]; del mismo modo como las poblaciones de las provincias romanas occidentales no distinguían claramente entre Cristo y Mithra.

Debe ser considerado el Islam como el puritanismo de todo este grupo de religiones mágicas, aunque aparece en la forma de una religión nueva en el territorio de la iglesia meridional y del judaísmo talmúdico. En esta honda significación, y no sólo en la potencia del ímpetu guerrero, reside el secreto de su fabuloso éxito. Aun cuando por motivos políticos practicó una tolerancia extraordinaria —el último gran dogmático de la iglesia griega, Juan Damasceno, fue, bajo el nombre de Almanzor, tesorero del Califa—, sin embargo, bien pronto se incorporaron casi completamente a él el judaísmo, el mazdaísmo y las iglesias del Sur y del Este. El *catholicos* de Seleucia, Jesuyabh III, planeó porque de buenas a primeras diez mil cristianos se han pasado al Islam; y en el África del Norte, en la patria de San Agustín, la población entera se hizo musulmana. Mahoma murió en 639. En 641 todo el territorio de los monofisitas y nestorianos y por tanto del Talmud y del Avesta habían entrado en el islamismo. En 712 el Islam se halla frente a Constantinopla y la iglesia griega corrió el peligro de desaparecer. Ya en 628 un pariente de Mahoma ofreció obsequios al emperador chino Tai Dsung y obtuvo permiso para establecer misiones. Desde 700 hubo mezquitas en Chantung y en 720 envió Damasco a los árabes establecidos en el sur de Francia la orden de conquistar la Franquilandia. Dos siglos más tarde, cuando en Occidente surgía un nuevo mundo religioso sobre los restos de la iglesia occidental, ya el Islam estaba establecido en el Sudán y en Java.

Pero el Islam significa tan sólo un trozo de historia *externa* de la religión. La historia interna de la religión mágica llega a su término con Justiniano; como la de la religión fáustica acaba en Carlos V y el concilio de Trento. En cualquier libro sobre historia religiosa puede leerse que «el» cristianismo ha conocido *dos épocas de*

grandes movimientos ideológicos^[293], de 0 - 500 en Oriente y de 1000 - 1500 en Occidente. *Pero estas dos épocas son justamente las dos primaveras de las dos culturas* y actúan igualmente en la evolución religiosa de las religiones no cristianas de esas dos culturas. No fue Justiniano, como suele decirse, el que puso término a la filosofía antigua cerrando la escuela de Atenas (529). Hacía ya muchos siglos que no existía filosofía antigua. Justiniano puso término a la *teología de la iglesia pagana* cuarenta años antes del nacimiento de Mahoma. Y también acabó con la *teología cristiana* —y esta adición suele olvidarse— cerrando las escuelas de Antioquia y Alejandría. La doctrina estaba ya hecha; como hecha estaba ya también en Occidente, cuando se verificó el concilio de Trento (1564) y la confesión de Augsburgo (1540). Con el Estado y el espíritu extinguese también la fuerza creadora de la religión. Hacia 500, el Talmud está concluso. En 529 la reforma de Mazdak en Persia, reforma que, de modo bastante semejante al de los anabaptistas occidentales, rechazaba toda vida matrimonial y toda posesión, fue sostenida por el rey Kobad I contra el poderío de la iglesia y de las estirpes nobles; pero Chosru Nuschirvan la reprimió en sangre. La doctrina del Avesta estaba ya definitivamente establecida.

PITÁGORAS, MAHOMA, CROMWELL

15^[1]

Llamamos *religión* a la conciencia vigilante de un ser vivo en los momentos en que vence, domina, niega y aun aniquila la existencia. La vida racial y el ritmo de sus instintos tómanse pequeños y mezquinos ante la perspectiva inmensa del mundo dilatado, tendido, iluminado; *el tiempo cede ante el espacio*. Extínguese el anhelo vegetativo hacia el cumplimiento y se enciende, en cambio, el sentimiento animal del temor ante lo ya acabado, ante la desorientación, ante la muerte. Las emociones religiosas fundamentales no son odio y amor, sino temor y amor. El odio y el temor se diferencian como el tiempo y el espacio, la sangre y la vista, el ritmo y la tensión; como lo heroico y lo santo. No menos diferentes son el amor en sentido social, y el amor en sentido religioso.

Toda religión tiene afinidad con la luz. El yo, centro luminoso, concibe la extensión religiosamente como un mundo propio de los ojos. El oído y el tacto son coordinados a la vista; y lo *invisible*, cuyos efectos rastrean los demás sentidos, se convierte en el conjunto y cifra de lo demoníaco. Todo lo que designamos con las palabras deidad, revelación, salvación, providencia, es de un modo o de otro un elemento de la realidad iluminada. La muerte es para el hombre algo que el hombre ve y conoce viéndola; y con respecto a la muerte, es el nacimiento el *otro* misterio. Nacimiento y muerte son los hitos que limitan, para la vista, el cosmos sentido como vida de un cuerpo en el espacio luminoso.

Existe un profundo temor, conocido también por los animales, *ante* la libre movilidad del microcosmos en el espacio; existe un profundo miedo *al* espacio mismo y sus potencias, a la muerte. Existe, empero, otro miedo que teme *por* el torrente cósmico de la existencia, por la vida, por el tiempo dirigido. El primero despierta la obscura sospecha de que la libertad en la extensión es una dependencia nueva y más honda que la dependencia vegetativa. Este miedo lleva al ser aislado, imbuido del sentimiento de su debilidad, a buscar la proximidad y compañía de otros seres. El temor incita a hablar, y toda religión es una especie de habla. El miedo al espacio crea los «*numina*» *del mundo como naturaleza*, y los cultos *a los dioses*. En cambio, el miedo que teme *por* el tiempo engendra los «*numina*» *de la vida*, de la generación, del Estado, con su centro en el *culto a los antepasados*. Esta es la diferencia entre *tabú* y *tótem*^[2]; porque también el elemento totémico aparece siempre en forma religiosa y se origina en un santo y respetuoso temor ante lo que permanece sustraído y eternamente ajeno a toda intelección.

La religión superior necesita de la vigilia tensa, con objeto de afirmarse frente a

los poderes de la sangre y de la existencia, que acechan en lo profundo para recobrar su antiguo poderío sobre estos aspectos *más jóvenes* de la vida: «*Velad y orad, para que no caigáis en tentación*». Sin embargo, la palabra «salvación» es fundamental en todas las religiones. Señala un deseo eterno de todo ser despierto. En este sentido universal, casi prerreligioso, significa el anhelo de verse libre de los terrores y suplicios de la vigilia, el afán de distender la tensión del pensamiento y de la meditación angustiosa, el deseo de que se extinga y anule la conciencia del yo, solitario en el universo, la conciencia de la sujeción rígida de toda naturaleza, la conciencia de la visión dirigida a la indestructible frontera de todo ser: la vejez, la muerte.

También el sueño liberta y salva. La muerte misma es hermana del sueño. También el vino santo, la embriaguez, rompe el rigor de las tensiones espirituales, y asimismo la danza, el arte dionisiaco y toda clase de enajenación. Es la fuga, que elude la vigilia consciente, con ayuda de la existencia, del elemento cósmico; es la *huida del que escapa al espacio y busca refugia en el tiempo*. Pero más alta que todos estos recursos es la superación religiosa del terror *mediante la intelección misma*. La tensión entre el microcosmos y el macrocosmos se convierte en algo amado, en algo que puede ser seno acogedor^[3]. A este sentimiento damos el nombre de *fe*. Con él comienza propiamente la vida humana del espíritu.

La intelección es siempre causal, ya sea recogida o aplicada, ya sea extraída de la sensación o no. No es posible distinguir entre intelección y causalidad; ambos vocablos expresan lo mismo. Dondequiera que existe algo «real» para nosotros, vémoslo y pensárnoslo en forma causal, y nosotros mismos nos sentimos, y sentimos nuestra actividad como una causa. Pero este establecimiento de causas es diferente en cada caso, no sólo en la lógica religiosa, sino en la lógica inorgánica del hombre. A un mismo hecho se le asigna ahora una causa, y en el momento siguiente otra. Cada especie de pensamientos tiene un «sistema» para cada una de las esferas a que se aplica.

En la vida diaria no sucede nunca que el mismo nexo causal vuelva a ser pensado exactamente igual. Incluso en la física moderna hay hipótesis de trabajo, esto es, sistemas causales que se usan simultáneamente, aunque en parte se excluyen, como las representaciones electrodinámicas y termodinámicas. Y esto no contraría el sentido del pensamiento; pues la «intelección» en la vigilia permanente se verifica siempre en forma de actos singulares, cada uno de los cuales tiene su propia relación con la causalidad. Nuestro pensamiento no puede realizar jamás esa idea, según la cual el mundo entero, considerado como naturaleza, queda reducido a un solo encadenamiento de causas en relación a una conciencia. Esa idea es objeto de fe; es incluso la fe misma, en su preciso sentido, pues sobre ella descansa la intelección religiosa del universo, la cual, al percibir algo, admite necesariamente la existencia de unos *numina*. Estas deidades son efímeras cuando se trata de sucesos accidentales en que no se vuelve a pensar; pero son también duraderas divinidades que moran acaso

en manantiales, árboles, piedras, colinas, estrellas, esto es, en determinadas localidades; o están presentes dondequiera, como las divinidades del cielo, de la fuerza, de la sabiduría. No están limitadas sino por el acto mental de pensarlas. Lo que es hoy propiedad de un dios, tórnase mañana en dios. Otras son, ora una pluralidad, ora una persona, ora un algo indeterminado. Hay invisibles figuras e ininteligibles principios que se revelan al favorecido por la gracia o se ofrecen claros a su inteligencia.

El sino^[4] es en la antigüedad (εἰμαρμενῇ) y en la India (*rta*) algo que como causa primaria se cierne sobre los dioses cuyas figuras son representables. Pero el signo mágico es un efecto del Dios único, del Dios supremo y sin figura. El pensamiento religioso se encamina siempre a distinguir en la serie de las causas órdenes de valor y de rango, hasta llegar a los entes y principios supremos, que son las causas superiores. La «voluntad de Dios» es la expresión que designa el más amplio de todos los sistemas causales fundados en valoración. La ciencia, en cambio, es una intelección que prescinde de toda diferencia de rango entre las causas; lo que la ciencia descubre no son decretos de Dios, sino leyes.

La inteligencia de las causas es salvadora. La fe en los nexos descubiertos calma el terror cósmico. Dios es el refugio en que el hombre se cobija, huyendo del sino que se siente, que se vive; pero no puede ni pensarse, ni representarse, ni aun nombrarse siquiera; el sino queda como hundido refrenado cuando el intelecto crítico-*analítico* nacido del terror, enhebra las causas en palpables series para la mirada interior o exterior. Desesperada situación es la del hombre superior, cuyo afán poderoso de intelección está en constante contradicción con su existencia. No le sirve para vivir; no puede tampoco dominar; y así hay siempre algo de vacilante e irresoluto en todas las situaciones importantes. «Basta con que un hombre se declare libre para sentirse al punto constreñido. Y si se atreve a confesarse constreñido, ya en seguida se siente libre». (Goethe).

Cuando estamos convencidos de que un nexo causal, en el mundo considerado como naturaleza, no puede ser alterado por ulteriores reflexiones, llamármole verdad. Las verdades son sólidas, firmes; están fuera del tiempo. La palabra «absoluto» significa *desligado del sino y de la historia, desligado también de los hechos de nuestro propio vivir y morir*. Las verdades nos libertan interiormente, nos consuelan y salvan, porque los acontecimientos incalculables del mundo de los hechos quedan por ellas desvalorados y superados. En el espíritu se refleja la máxima: perezca la humanidad, la verdad permanece.

Algo en el mundo circundante queda, pues, fijado, conjurado. El hombre intelectual tiene en sus manos el secreto; fue antaño un poderoso hechizo; es hoy una fórmula matemática. Una emoción de triunfo acompaña toda experiencia en el reino de la naturaleza, aun hoy, porque toda experiencia determina algo acerca de las intenciones y fuerzas del dios celeste, de los espíritus aéreos, de los demonios, o acerca de las deidades físicas —núcleos atómicos, velocidad de la luz, gravitación—,

o aun sólo acerca de las deidades abstractas del pensamiento que medita sobre sí mismo —concepto, categoría, razón—. Toda experiencia recluye algo en la celda de un sistema inmutable de relaciones causales. Pero la experiencia —en este sentido inorgánico, anquilosador, destructor, bien distinto de la experiencia vital y conocimiento de los hombres— se verifica en dos maneras; *comió teoría y como técnica*^[5], o dicho sea en el idioma religioso, como *mito* y como *culto*, según que el creyente quiera descifrar o manejar los secretos de su mundo circundante. Pero ambos modos exigen un gran desarrollo de la intelección humana. *Ambos modos pueden originarse del terror o del amor*. Hay un mito del terror, como el mito mosaico y todos los primitivos. Hay un mito del amor, como el del primer cristianismo y el de la mística gótica. Hay igualmente una técnica del conjuro libertador y otra del conjuro evocador. Esta es la diferencia más íntima que existe entre el sacrificio y la oración^[6]. Así se distinguen y separan la humanidad primitiva y la humanidad superior. La religiosidad es un rasgo, un impulso del alma. Pero la religión es un talento. La «teoría» exige el don de la contemplación, don que no todos poseen y bien pocos ejercitan con luminosa penetración. Es intuición del mundo, ya sea que se contemplen en el universo los efectos de la providencia, ya sea que con fría y urbana visión, sin temor, sin amor y con mera *curiosidad*, se considere el cosmos como escenario de las fuerzas regulares. Los arcanos del *tabú* y del *tótem* son contemplados en la creencia en los dioses y la creencia en las almas; son calculados en la física teórica y en la biología. Toda «técnica» supone el talento espiritual del conjuro. El teórico es vidente crítico; el técnico es sacerdote; el inventor es profeta.

Pero el medio en donde se condensa toda la fuerza espiritual es la *forma* de lo real, abstraída de la visión por el idioma. La quintaesencia de la forma no se revela a toda conciencia; es el límite concebido, la ley comunicable, el nombre, el número. Por eso todo conjuro de la deidad descansa en el conocimiento de su verdadero nombre, en el ejercicio de los ritos y sacramentos realizados en la forma exacta y con uso de las palabras exactas; pero estos ritos y sacramentos son conocidos sólo del sapiente y sólo el sapiente puede manejarlos. Así sucede en la magia de los primitivos, e igualmente en toda técnica física y aun más en toda medicina. Por eso es la matemática algo sagrado, que regularmente surge de medios y círculos religiosos —Pitágoras, Descartes, Pascal—; por eso es la mística de los números sacros —el 3, el 7, el 12— un rasgo esencial de toda religión^[7]; por eso el ornamento y su forma suprema, el edificio del culto, tienen algo de numérico en forma intuitiva. Son formas rígidas, constrictivas; son motivos de expresión o signos de comunicación^[8] por medio de los cuales en el mundo de la vigilia el microcosmos entra en relación con el macrocosmos. La técnica sacerdotal los llama mandamientos; la científica, leyes. Ambas son nombre y número, y el hombre primitivo no encontraría diferencia alguna entre el hechizo con que el sacerdote de su aldea domina a los demonios y el hechizo con que el técnico civilizado maneja sus máquinas.

El primero y acaso único resultado del afán humano por comprender es la *fe*.

«Creo» es la palabra mágica que aplaca el terror metafísico y al mismo tiempo expresa el amor. Pueden la indagación y el aprendizaje obtener su remate en una iluminación súbita, o en un cómputo y cálculo bien logrado; todo ello sería a la postre sensación y concepción propias, sin el menor sentido, si no hubiese la íntima certeza de «algo» que *existe*, algo ajeno y otro bajo la forma exacta comunicada, en la concatenación de causa y efecto. El hombre, como ser que piensa bajo la dirección del lenguaje, tiene por máximo patrimonio espiritual la fe definitiva en ese algo, sustraído al tiempo y al sino; en ese algo que la contemplación humana ha separado y designado con nombre y número. Y, en último término, ese algo queda en la obscuridad; no se sabe bien lo que es. ¿Hemos entrado en contacto, merced a ese «algo» con la lógica arcana del Universo, o sólo con una sombra? La lucha afanosa y doloroso, la angustia del meditador se posa sobre esta nueva duda, que puede convertirse en desesperación. Necesita, en su afán espiritual de profundidad, la fe en algo *último*, que por medio del pensamiento pueda ser alcanzado, algo que ponga término al análisis, sin residuo alguno de misterio. Los rincones y los abismos del mundo intuido han de ser todos iluminados. No otra cosa puede salvar al hombre.

Aquí la fe se convierte en el saber, hijo de la desconfianza, o mejor dicho, en la fe en el saber. Pues esta forma de intelección depende enteramente de aquélla; es posterior, más artificial y problemática. Hay que añadir que la teoría religiosa —la contemplación creyente— *conduce* a una práctica sacerdotal; pero la teoría científica queda disuelta en la práctica, en el saber técnico de la vida diaria. La fe vigorosa que nace de iluminaciones, revelaciones, súbitas penetraciones, puede prescindir de la labor crítica. Pero el saber crítico presupone la fe, presupone que sus métodos conducen exactamente a lo que se busca, no a nuevas imágenes, sino a la «realidad». Pero la historia enseña que la duda de la fe conduce al saber, y la duda del saber —tras un tiempo de optimismo crítico— otra vez a la fe. Cuanto más se emancipa el saber teórico de la aceptación creyente, tanto más se acerca a su propia anulación. Lo único que queda es la experiencia técnica.

La fe originaria, obscura, reconoce fuentes superiores de la verdad, las cuales nos revelan y patentizan un cierto número de cosas que la meditación propia no descifraría jamás; son voces proféticas, sueños, oráculos, escritos sagrados, la voz de la divinidad. En cambio, el espíritu crítico pretende —y se cree capaz de ello— obtener los conocimientos por sí mismo. Desconfía de las verdades ajenas y hasta niega su posibilidad. Para él la verdad es el saber que se demuestra a sí mismo. La crítica pura extrae de sí sus medios; pero ya pronto se ha advertido que con este proceder lo esencial del resultado está presupuesto. El *de omnibus dubitandum* es un principio que no puede realizarse. Se olvida que la actividad crítica tiene que sustentarse en un *método*, que a su vez sólo aparentemente es hallado por vías críticas, y que en realidad se deriva de la disposición del pensamiento^[9]; de manera que el resultado de la crítica está predeterminado por el método inicial y éste, a su vez, por la corriente de existencia en que se sumerge la consciencia correspondiente.

La creencia en un saber sin supuesto caracteriza la enorme ingenuidad de las épocas racionalistas. Una teoría de la ciencia física no es sino un dogma histórico anterior, que reaparece en forma distinta. El provecho es para la vida, bajo la forma de una técnica victoriosa a que la teoría da acceso. Ya hemos dicho que lo que decide sobre el valor de una hipótesis de trabajo no es su «exactitud», sino su «fecundidad»; pero los conocimientos de otra clase, las verdades en el sentido optimista, no pueden ser resultado de la intelección científica, porque ésta supone siempre una opinión previa, sobre la cual actúa su crítica, su análisis. La física del barroco es un progresivo análisis del cosmos religioso que el goticismo imaginó.

Lo que buscan la fe y el saber, el miedo y la curiosidad, no es una experiencia de la vida, sino un conocimiento del mundo como naturaleza. Niegan ambos, expresamente, el mundo como historia. Pero el misterio de la conciencia despierta es doble; dos cuadros creados por el terror y ordenados en causalidad surgen ante la mirada del alma: el «mundo exterior» y, como su contrapartida, el «mundo interior». En los dos mundos se ocultan auténticos problemas; la conciencia es activa, por completo, en su propia esfera. El numen recibe allí el nombre de Dios; aquí, el nombre de alma. La intelección crítica transforma las deidades de la contemplación religiosa, en relación con en su mundo, y hace de ellas magnitudes mecánicas sin cambiar su núcleo esencial: materia y forma, luz y tinieblas, fuerza y masa. E igualmente la intelección crítica analiza y descompone la imagen del alma que se forjara la primitiva creencia. Y llega en ello también al mismo resultado *predeterminado*. La física de lo interior se llama psicología sistemática; cuando, en la antigüedad, toma la forma de ciencia, descubre en el hombre las *partes* somáticas del alma (νοῦς διδυμός επιδυμία); cuando aparece como ciencia mágica, determina las varias *substancias* anímicas (*ruach*, *nephesh*), y cuando se presenta en la cultura fáustica, define las *energías* psíquicas (el pensar, el sentir, el querer). Son estos los objetos que la meditación religiosa, meditación de amor y de temor, persigue en las relaciones causales de «culpa, pecado, gracia, conciencia, premio y castigo».

El misterio de la existencia conduce a un error fatal, tan pronto como la fe y el saber se vuelven hacia él. En vez de hacer presa sobre el elemento cósmico mismo, que reside fuera de todas las posibilidades de la conciencia activa, el análisis se orienta hacia el movimiento del cuerpo en el cuadro del mundo luminoso, y hacia la idea abstracta del movimiento como nexo mecánico causal. Pero la verdadera vida es *vivida*, no es *conocida*. *Verdadero es tan sólo lo intemporal*. Las verdades residen allende la historia y la vida. Por eso la vida misma trasciende de toda causa, de todo efecto, de toda verdad. La crítica, tanto de la conciencia como de la existencia, es contraria a la historia y extraña a la vida. En el primer caso corresponde ello por completo al propósito crítico y a la lógica interna del objeto de que se trata. En el segundo, empero, no. La diferencia entre la fe y el saber, o el miedo y la curiosidad, o la revelación y la crítica, no se refiere, pues, a lo verdadero y lo falso. El saber es una forma posterior de la fe. La verdadera y profunda oposición es la que existe entre la

fe y la vida, entre el amor nacido del secreto terror al mundo y el amor nacido del secreto odio de los sexos, entre el conocimiento de la lógica inorgánica y el sentimiento de la lógica orgánica, entre las causas y los sinos. Lo importante, lo decisivo en esto no es la manera de pensar —religiosa o crítica—, ni tampoco el objeto sobre que se piensa, sino sólo la distinción entre *pensador* (no importa cuál sea el objeto en que éste piense) y *hombre activo*.

La conciencia vigilante no penetra en la esfera de la acción hasta que se convierte en *técnica*. La sapiencia religiosa también es poder; las causalidades no sólo pueden ser determinadas, sino también habidas y manejadas. Quien conoce la relación misteriosa entre el microcosmos y el macrocosmos puede dominarla, háyala descubierto por revelación o por estudio de las cosas. Así, el auténtico hombre tabú es el hechicero y encantador, que conjura a la deidad por medio de oraciones y sacrificios, que practica los verdaderos ritos y sacramentos, porque éstos son causas de inevitables efectos y *han de servir* y obedecer a quien los conoce. El sacerdote lee en las estrellas y en los libros sagrados. En su poder espiritual yace, intemporal y substraída a todo azar, la relación *causal* de culpa y penitencia, arrepentimiento y absolución, sacrificio y gracia. Por el enlace de las premisas y las consecuencias sacras, conviértese el sacerdote en un vaso del poder misterioso y, por lo tanto, en una causa de nuevos efectos, en los que hay que creer para participar de ellos.

Desde este punto de vista se comprende lo que el mundo europeo-americano del presente parece haber olvidado, a saber: el último sentido de la ética religiosa, de la *moral*. Dondequiera que la moral es aún fuerte y auténtica, significa una conducta que posee enteramente el sentido de *actos y ejercicios rituales*: es un continuo *exercitium spirituale*, dicho sea en términos de San Ignacio de Loyola, esto es, un ejercicio *ante la divinidad*, para aplacarla y conjurarla. «¿Qué debo hacer para ser bienaventurado?». Estas palabras «para ser» nos dan la clave de toda verdadera moral. Siempre, en el fondo, hay un «para que», aun en los casos refinados de algunos filósofos que han inventado una moral «para la moral misma», esto es, con una profunda intencionalidad que sólo algunos pocos de sus iguales pueden apreciar. *Toda moral es causal*; toda moral es *técnica moral* sobre un fondo de metafísica religiosa.

La moral es una causalidad consciente y premeditada de la conducta personal, prescindiendo de toda peculiaridad en la vida y en el carácter reales. Es algo que vale eternamente y para todos, algo sin tiempo y aun enemigo del tiempo. Por eso es «verdadera». Aun cuando los hombres no existieran, sería la moral verdadera y válida. Así es como, realmente, ha sido formulada la lógica moral inorgánica del mundo, concebido como un sistema. Nunca se confesará que pueda desenvolverse y perfeccionarse en la historia. El espacio niega el tiempo: la verdadera moral es absoluta, eternamente hecha, siempre la misma. En sus regiones más profundas tiene la moral siempre algo que niega la vida, un apartamiento, una renuncia que llega hasta el ascetismo, hasta la muerte. La concepción del idioma lo expresa ya; la moral

religiosa contiene prohibiciones más que mandatos positivos. El tabú, aun en los casos en que aparentemente afirma, es una suma de renunciaciones. Para librarse del mundo de los hechos, para eludir las posibilidades del sino, para contemplar la raza como el enemigo, siempre alerta, hace falta un sistema duro, hace falta doctrina y ejercicio.

Ningún acto debe ser accidental y proceder del instinto; esto es, ninguno ha de ser producto de la sangre, sino que debe ser meditado antes por razones y consecuencias, y «realizado» conforme a lo mandado. Hace falta poner en tensión máxima la conciencia vigilante, para no caer constantemente en el pecado. Sobre todo hay que abstenerse de cuanto brota de la sangre; hay que abstenerse del amor, del matrimonio. El amor y el odio entre los hombres son sentimientos cósmicos y, por lo tanto, malos. El amor de los sexos es el polo opuesto al amor intemporal y al temor de Dios; por eso es el pecado original, por el cual fue Adán expulsado del paraíso y la humanidad toda cargada con esa culpa primigenia. La generación y la muerte son los límites de la vida corpórea en el espacio.

Por tratarse del cuerpo es por lo que aquélla es culpa y ésta castigo. σῶμα σῆμα, el antiguo dicho de que el cuerpo es una tumba, era el credo de la religión órfica. Esquilo y Píndaro han concebido la existencia como culpa. Locura es a existencia para los santos de todas las culturas los cuales la matan y niegan por el alterno o por su derroche en el orgiasmo (que está hondamente emparentado con el ascetismo). Malo es actuar en la historia; malos son la hazaña el heroísmo, la alegría de la lucha, la victoria y el botín. En todas estas actividades predomina el ritmo de la existencia cósmica, apagando y confundiendo la contemplación y el pensamiento espiritual. El mundo en general —entendiendo por ello el mundo como historia— es infame. Lucha en vez de renunciar; no conoce la idea del sacrificio; domina la verdad con los hechos; sigue el impulso espontáneo y elude el pensamiento de causa y efecto.

Por eso, el sacrificio mayor que el hombre espiritual puede ofrecer es abandonar el mundo a las potencias de la naturaleza. *Toda acción moral contiene algo de este sacrificio.* Una vida moral es una ininterrumpida cadena de semejantes sacrificios. Sobre todo, la compasión. En la compasión, el fuerte y poderoso ofrece al impotente su superioridad. El compasivo mata algo en sí mismo. Pero no ha de confundirse la compasión, en su gran sentido religioso, con la emoción inquieta del hombre ordinario que no puede dominarse, y menos aún con el *sentimiento social de la caballeridad*, que no es moral de razones y mandatos, sino una *costumbre distinguida y evidente*, nacida del inconsciente sentimiento rítmico, en una vida de alta tensión. Eso que en las épocas civilizadas se llama ética social, no tiene nada que ver con la religión. Su presencia demuestra sólo la debilidad y vacuidad de la religión, que ha perdido ya toda fuerza de persuasión metafísica y ha dejado, por tanto, de ser el supuesto de una moral auténtica, de una moral enérgica en la fe y dispuesta al sacrificio. Pensad en la diferencia entre Pascal y Mili, La ética social no es sino política práctica. Es un producto muy posterior del mismo mundo histórico,

en el que durante los primeros tiempos de una cultura se ofrece la *costumbre* bajo la forma de valor, nobleza y caballería, en las estirpes fuertes, frente a los que padecen miseria en la vida de la historia y del sino; eso mismo que hoy se llama distinción, «gentlemanlike», en los círculos bien educados, de fino tacto y buena crianza, y cuyo contrario no es el pecado, sino la ordinariez. Reaparece aquí la distinción entre la catedral y el castillo. Este modo de ver y sentir no se rige por razones y mandatos. No pregunta nada. Está en la sangre —esto es lo que significa tacto— y no teme el castigo y la sanción, sino el desprecio, sobre todo el desprecio de si mismo. No reniega del yo, sino que fluye justamente de una gran plenitud personal, Pero la compasión, precisamente porque requiere también grandeza interior, encuentra asimismo en los primeros tiempos de una cultura sus más santos servidores, un Francisco de Asís, un Bernardo de Claraval, que poseían una espiritualidad en la renuncia, una beatitud en la entrega, una *caridad* etérea, exangüe, intemporal, ahistórica, en la cual el temor del cosmos se convertía en puro amor sin nubes. A esta altitud de la moral causal no pueden nunca encumbrarse las épocas posteriores de la cultura.

Para domeñar la sangre hay que tener sangre. Por eso el monaquismo de gran estilo florece en las épocas guerreras y caballerescas. El máximo símbolo de la victoria perfecta del espacio sobre el tiempo es el guerrero convertido en asceta; no el que por nacimiento es ya un soñador y un mísero, natural planta de claustro; ni tampoco el sabio, que en su celda construye un sistema moral. ¡No seamos hipócritas! Lo que hoy se llama moral, ese mesurado amor al prójimo, esa práctica de las virtudes distinguidas, ese ejercicio de la caridad con el oculto afán de conquistar fuerza política, todo eso, comparado con las épocas primeras de nuestra cultura, no es ni siquiera caballerosidad de ínfimo rango. Repitémoslo: no hay gran moral sino con referencia a la muerte. La moral superior nace de un terror cósmico, que llena toda la conciencia y que tiembla ante las verdades y las consecuencias metafísicas; nace de un ingente amor que supera la vida; nace de la conciencia que se siente ligada a un sistema causal de mandatos y fines santos, sistema que la conciencia reconoce por verdadero y al que hay que pertenecer íntegramente o al que hay que renunciar íntegramente. Una tensión continua, una constante observación y examen de si mismo acompaña al ejercicio de esta moral, que es un arte, junto a la cual desaparece en la nada el mundo como historia. Hay que ser héroe o santo. En el término medio no está la sabiduría, sino la vulgaridad.

16

Si existiesen verdades separadas del fluir viviente, no podría haber historia de la verdad. Si existiese una sola religión, eternamente exacta, la historia religiosa seria una idea imposible. Mas, por mucho que el aspecto microcósmico de la vida de un ser

se haya desenvuelto, siempre es como una piel que recubre la vida fluyente, siempre obedece en el fondo a los impulsos de la sangre, siempre es testimonio de los ocultos instintos que actúan en la dirección cósmica. La raza domina e informa toda concepción. El tiempo devora el espacio. Tal es el sino de todo instante despierto.

Y, sin embargo, existen «verdades eternas». Todo hombre las posee en gran número, por cuanto se sitúa con su intelecto en un mundo de pensamientos, en cuyo nexo perduran inmutables esas verdades, clavadas precisamente ahora, en el momento mismo de pensar, por la relación de premisa y consecuencia, de causa y efecto. Nada puede establecerse en ese orden, como él cree; pero una ola de vida arrastra su yo vigilante y su mundo. Sigue habiendo armonía; pero esta armonía, *como conjunto, como hecho*, tiene una historia. Lo absoluto y lo relativo son uno a otro como el corte horizontal y el corte longitudinal de una serie de generaciones. El segundo prescinde del espacio; el primero, del tiempo. Quien piensa sistemáticamente se atiene al orden causal de un momento. Sólo el que considera con fisiognómica penetración la serie de las actitudes conoce la constante variación de lo que pasa por «verdadero».

Todo lo transitorio es símbolo. Esto se puede aplicar igualmente a las «eternas verdades», tan pronto como se persigue su marcha en el curso de la historia. Las verdades actúan incluidas en la imagen cósmica de las generaciones que viven y mueren. Para cada hombre, y por el breve espacio de su existencia, es verdadera y eterna *la* religión que le impuso el sino de su nacimiento en tal época y tal lugar. Con esa religión siente; en ella forma las intuiciones y convicciones de sus días. Atiéndese firme a sus palabras y formas, bien que constantemente opine otra cosa. Verdades eternas existen en el mundo como naturaleza. En el mundo como historia hay un «ser verdad» que cambia eternamente.

La morfología de la historia religiosa es, pues, un problema que sólo el pensamiento fáustico puede plantearse, y aun sólo en su estadio actual. Dada está la incitación. Aventure el historiador el ensayo de desprenderse por completo de su propia convicción, para contemplar todas las convicciones como igualmente extrañas. ¡Qué difícil! Quien emprenda la tarea deberá tener la suficiente energía para no sólo abandonar aparentemente las verdades de su intelección cósmica (aunque sean para él una simple suma de conceptos y métodos), sino realmente calar en sentido fisiognómico el sistema propio hasta su fondo más recóndito, Y aun entonces, ¿conseguirá fijar conocimientos comunicables sobre las verdades de otros hombres, que hablan otros idiomas, si ha de hacerlo en un solo lenguaje, cuya estructura y espíritu encierra ya toda la metafísica secreta de su propia cultura?

Ahí está, en primer término, tendido sobre los milenios de la primera edad el sordo tumulto de las poblaciones primitivas. Viven atónitas en un mundo caótico, cuyos arcanos impresionantes siempre se ofrecen con apremio, sin que nadie pueda reducirlos a intelección lógica. Venturosa es la bestia, comparada con aquellos hombres, porque el animal, aunque vive despierto, no piensa. Un animal se

amedrenta ante los peligros; pero el hombre primitivo tiembla ante el mundo entero. Todo es oscuro e irresoluto en él y fuera de él. Lo habitual y lo demoníaco intrínscanse sin regla fija. Llena sus días una religiosidad temerosa y minuciosa y, por tanto, bien ajena a toda iniciación de un sentido más confiado. Esta forma elemental del terror cósmico no abre camino hacia el amor comprensivo.

Las piedras que el hombre pisa, los instrumentos que maneja, el insecto que zumba a sus oídos, el alimento, la casa, la lluvia, la tormenta, pueden ser demoníacos; pero aquellos hombres creen en las fuerzas que yacen ocultas en estos fenómenos, mientras producen pavor o se imponen a la necesidad del uso. Y ya son bastantes. No se puede amar sino aquello que se cree *duradero*. El amor supone la idea de un orden cósmico que ha logrado fijeza. La investigación occidental se ha tomado gran trabajo por ordenar observaciones de las cinco partes del mundo y distribuir las en los supuestos estadios que, arrancando del animismo —u otro comienzo cualquiera—, «conducen» a su propia fe. Por desgracia, el esquema ha sido esbozado según las valoraciones de una sola religión; los chinos y los griegos lo hubieran dispuesto de muy distinta manera. Pero no existe esa gradación que supone un desarrollo uniforme hacia un determinado fin. El mundo que circunda a los hombres primitivos es un mundo caótico, nacido de la intelección momentánea, de cada instante; y, sin embargo, está lleno de sentido.

Ese mundo es siempre algo ya crecido, algo cerrado y perfecto, a menudo con una tenaz y extraña profundidad de atisbos metafísicos. Siempre contiene un sistema, y poco importa que haya sido —en parte— extraído ya por la contemplación o que permanezca todavía incluso en el mundo de la luz. Esa imagen cósmica no «progres»a. Ni tampoco es una suma de singularidades, cada una de las cuales puede ser apuntada, sin tener en cuenta la época, la tierra y el pueblo, y comparada luego con otras de otras procedencias, como suele hacerse por lo general. Esos rasgos particulares constituyen juntos *un mundo de religiones orgánicas*, que sobre toda la tierra poseyeron, y aun hoy poseen, en sus últimas comarcas, modos propios, muy significativos, de nacer, de madurar, de difundirse, de perecer, y una propia peculiaridad de estructura, estilo, ritmo y duración. Las religiones de las culturas superiores no son religiones más desarrolladas, sino otras religiones distintas. Estas se ofrecen en luz más clara y espiritual; conocen el amor intelectual; tienen problemas e ideas, teorías y técnicas rigurosas, espirituales; pero ya no conocen el simbolismo religioso de la vida diaria. La religiosidad primitiva lo impregna todo. Las religiones posteriores son mundos de formas, mundos completos y encerrados en sí mismos.

Por eso resultan tanto más misteriosos los preludios de las grandes culturas, épocas aún primitivas, y, sin embargo, llenas ya de anticipaciones cada vez más claras y orientadas en una determinada dirección. Estas épocas justamente, que abrazan varios siglos, debieran ser exactamente estudiadas y comparadas. ¿En qué forma se prepara el futuro? La precultura mágica ha producido, como hemos visto, el tipo de las religiones proféticas que desembocan en la apocalíptica. ¿Cuál es el fundamento

donde justamente arraiga esa forma en *esa* cultura? ¿Por qué la precultura micénica de la Antigüedad está toda llena de representaciones divinas en figuras animales?^[10]. No son los dioses de los guerreros, que moran allá arriba en los castillos micenianos, y que practican, con grandiosidad aún testimoniada por los sepulcros, el culto a las almas y a los antepasados; son los poderes cósmicos en que creen los labradores del llano, los de las cabañas en el valle. Los grandes antropomorfos de la religión apolínea, que debieron nacer hacia 1100, por virtud de una profunda conmoción religiosa, llevan por doquiera aún los rasgos de su oscuro pasado. Apenas si habrá alguna de esas figuras que no delate en su origen por algún epíteto, por algún atributo o por algún mito de metamorfosis.

Hera es para Homero constantemente la de os ojos de vaca. Zeus aparece como toro y el Poseidón de la leyenda thelpúsica como caballo. Apolo es nombre de innúmeros *numina* primitivos; fue lobo (*Lykeios*) como el romano Marte; fue carnero (*karneios*); fue delfín (*delphimos*); fue serpiente (el Apolo pítico de Delfos). En forma de serpientes aparecen en relieves funerarios áticos, Zeus Meilichios, Asklepios y las Erynnias, aun en Esquilo (Eum. 126). La serpiente sagrada que se conservaba en la Acrópolis fue interpretada como representación de Erichthonios. En Arcadia vio aún Pausanias la imagen de Demeter, con cabeza de caballo, en el templo de Figalia. La Artemis-Kallisto arcadia se representa como osa, y también se llamaban *arktoi* las sacerdotisas de la Artemis brauronia en Atenas. Dionysos, unas veces toro y otras macho cabrío, ha conservado, juntamente con Pan, siempre un aspecto animal. Psyche es, como el alma corpórea de los egipcios (*bai*), *el* pájaro del alma; con ella comienzan esas innumerables figuras semianimales —sirenas, centauros, etc.—, que llenar, el cuadro preantiguo de la naturaleza.

¿Con qué trazos, empero, anticipa la religión primitiva de la *Época Merovingia* el poderoso aliento del goticismo? En apariencia es la misma religión, es «el» cristianismo. Pero en realidad hay una diferencia total, en lo más hondo. Pues debemos comprender claramente que el carácter primitivo de una religión no está propiamente en su provisión de doctrinas y usos, sino en las almas de los hombres que se apropian esas doctrinas y usos y que sienten, hablan y piensan con ellos. El investigador ha de acostumbrarse a considerar el hecho de que el cristianismo mágico —el de la iglesia occidental— ha sido dos veces órgano expresivo de una religiosidad primitiva, ha sido dos veces religión primitiva; entre 300 y 900 en el Occidente germano-celta, y hoy en Rusia. Mas ¿cómo se reflejaba el mundo en esas almas «convertidas»? ¿Qué pensaban aquellos hombres —exceptuados algunos clérigos que recibieran educación bizantina— al verificar las ceremonias y decir los dogmas?

El obispo Gregorio de Tours, que representa la capa superior eclesiástica de su generación, encomia en una ocasión el polvo de la sepultura de un santo: «¡Oh celeste medicina, que supera todas las recetas, que limpia el vientre y lava las manchas de la conciencia!». No la muerte de Jesús —que le encoleriza como un simple crimen de los judíos—, sino su resurrección —que confusamente se representa como hazaña

portentosa de un atleta—, es la que para él legitima al Mesías como gran hechicero y, por tanto, como verdadero Salvador. Ni sospecha siquiera que la Pasión tenga un sentido místico^[11].

En Rusia, las resoluciones del «Sínodo de los cien cabildos», en 1551, son un testimonio de la fe más primitiva. Cortarse la barba y empuñar mal la cruz aparecen aquí como pecados mortales. Los demonios son por ello ofendidos. El «Sínodo del Anticristo» de 1667 condujo al enorme movimiento sectario de Raskol, porque desde entonces la cruz hubo de ser agarrada con tres en vez de dos dedos y porque el nombre de Jesús hubo de pronunciarse Jissus en vez de Issus, con lo cual pensaron los rígidos creyentes que se evaporaba la fuerza de esos hechizos sobre los demonios. Pero estos efectos del terror no son lo único, ni siquiera lo más importante. ¿Por qué la época merovingia no ha dejado la más leve huella de esa devoción febril, de ese afán de submersión metafísica que llena la precultura mágica del apocalipsis y la época rusa del Santo Sínodo (1721-1917)? ¿Qué sentimiento es ese que empujó a todas las sectas de mártires *Raskolnikos*, desde Pedro el Grande, a practicar el celibato, la pobreza, la peregrinación, la mutilación y las más terribles formas del ascetismo, y que en el siglo XVII indujo a miles de personas, por pasión religiosa, a buscar la muerte entre llama? Hubo la doctrina de los Chlustos sobre los «cristos rusos», de los que hasta hoy se cuentan siete; los *dujoborzos* tiene un «libro de vida» que utilizan a modo de biblia y que contiene, según creen, psalmos transmitidos por transmisión oral desde la boca del mismo Jesús; los *skopzos practican crudelísimas mutilaciones. Todos estos hechos son indispensables para comprender a Tolstoi, al nihilismo, y las revoluciones políticas*^[12]. ¿Por qué, en cambio, nada de esto aparece en la época de los francos, que, en comparación, resulta roma y mezquina? ¿Será exacto que sólo los arameos y los rusos tienen genio religioso? Y ¿qué no puede esperarse entonces de la Rusia futura, habiendo desaparecido el obstáculo de la ortodoxia erudita, justamente en el siglo decisivo?

17

Las religiones primitivas tienen algo de desarraigado y ajeno a la patria, como las nubes y el viento. Las almas de las masas en los pueblos primitivos se han reunido casual y pasajeraamente, y también son casuales las relaciones de conciencia que, oriundas del miedo y de la defensa, se extienden sobre ellos. Ya pueden los pueblos afincarse o emigrar, cambiar o no; nada de esto tiene que ver con su interior sentido.

En cambio, las culturas superiores están profundamente arraigadas en un país. Se asientan en una *comarca madre*; y así como la ciudad, el templo, la pirámide, la catedral, *tienen que* cumplir su historia en el lugar donde surgió su idea, así también toda gran religión de la época primera de una cultura está unida, por todas las raíces de la existencia, a la tierra sobre la cual se eleva su imagen cósmica. Por lejos que se

difundan luego los usos y dogmas sacros, siempre permanece su evolución interna adherida al lugar de su nacimiento. Es completamente imposible que en la Galia se encuentre ni el más mínimo rasgo evolutivo de los antiguos cultos locales, como igualmente que en América realice un progreso dogmático el cristianismo fáustico. Lo que se desliga de la tierra se torna rígido y duro.

Comienza siempre como un gran grito. El oscuro montón de terrores y defensas se convierte, de pronto, en un puro y fervoroso despertar que, brotando como planta nueva del suelo materno, envuelve y comprende las profundidades del mundo luminoso con una sola mirada. Donde alienta siquiera un atisbo de meditación personal, siéntese esta transformación como un renacer interno, recibido con júbilo y aplauso. En ese momento —nunca antes ni tampoco nunca después con la misma potencia e interioridad— se enciende como una gran luminaria en los espíritus elegidos de la época. Todo terror se deshace en un amor bienaventurado. Todo lo invisible aparece súbitamente iluminado por una gran luz metafísica.

Cada cultura realiza aquí su símbolo primario. Cada cultura tiene su Índole de amor —llamémosle celeste o metafísico—, con el que contempla, abraza, acoge su divinidad; y ese amor permanece incomprensible e inaccesible para todas las demás culturas. Jesús y sus discípulos ven ante sus ojos la bóveda luminosa que cubre la cueva del mundo. Giordano Bruno siente la tierra como una pequeña estrella en la infinitud del espacio estrellado. Los órficos acogen al dios corpóreo. El espíritu de Plotino se funde con el espíritu de Dios en el éxtasis. San Bernardo realiza la unión mística con la acción de la divinidad infinita. Siempre el afán de profundidad, que alienta en el alma, se halla sometido al símbolo primario de una cultura determinada.

En la quinta dinastía de Egipto (2680 - 2540), que sigue a los grandes constructores de pirámides, palidece y mengua el culto del halcón-Horus, cuyo Ka mora en el Jefe reinante. Los viejos cultos locales, y aun la profunda religión de Thout, en Hermópolis, retroceden. Aparece la religión solar de Re. A poniente de su palacio cada rey levanta, junto a su templo funerario, un santuario de Re. El templo funerario es el símbolo de la vida, que va dirigida desde el nacimiento hacia la cámara del sarcófago. El santuario es el símbolo de la naturaleza grande y eterna. El tiempo y el espacio, la existencia y la conciencia, el sino y la sacra causalidad, se sitúan uno frente a otro, en esta poderosa creación duplico, como en ninguna otra arquitectura del mundo. Hacia ambos polos conduce un camino cubierto; el que lleva a la casa de Re va acompañado de relieves que describen el poder del dios solar sobre el mundo vegetal y animal y el cambio y sucesión de las estaciones. No hay imagen del dios, no hay templo. Sólo un altar de alabastro adorna la amplia terraza en la que, al despuntar el día, surge el Faraón de la obscuridad y, erguido en lo alto, dominando la comarca, saluda al gran dios que sale por Oriente^[13].

Esta primera interioridad nace siempre en el campo sin ciudades, en las aldeas, en las cabañas, en los santuarios, en los claustros y ermitas solitarios. Fórmase la gran comunidad de los elegidos del espíritu, que un mundo separa interiormente de los

héroes y caballeros. Las dos clases primordiales, el sacerdocio y la nobleza, la contemplación en los santuarios y la acción en los castillos, el ascetismo y la galantería, el éxtasis y la crianza distinguida, comienzan ahora su propia historia. Aunque el Kalifa sea también jefe profano de los creyentes, aunque el Faraón sacrifique en ambos santuarios, aunque el rey germánico ponga en la iglesia la cripta de sus antepasados, nada, sin embargo, puede anular la abismal oposición de espacio y tiempo que se refleja aquí en las dos clases. La historia religiosa y la historia política, la historia de las verdades y la de los hechos, se contraponen sin posible unión. Comienza la oposición en las iglesias, los castillos; prosigue luego en las ciudades, como oposición entre la ciencia y la economía, y termina, en las últimas etapas de la historicidad, bajo la forma de la lucha entre el espíritu y la fuerza.

Pero las dos historias transcurren en las *alturas* de lo humano. El aldeano permanece sin historia, en lo hondo. No comprende las ciudades, como no comprende los dogmas. La poderosa religión primera, patrimonio de los círculos santos, se desenvuelve en la escolástica y mística de las primeras ciudades; luego, en la confusión creciente de las callejuelas y plazas, se convierte en Reforma, Filosofía y Ciencia profana, en las masas pétreas de las grandes urbes posteriores transfórmase en «ilustración» e irreligión. La fe del aldeano, en el campo, es, en cambio, «eterna» y siempre igual. El aldeano egipcio no entendía nada de aquel Re. Escuchaba el nombre y, mientras en las ciudades se desarrollaba un poderoso periodo de la historia religiosa, seguía adorando sus dioses animales de la época tinita. Y estos dioses recobraron su primacía en la dinastía 26, al resurgir la fe de los felahs. El aldeano italiano rezaba en la época de Augusto lo mismo que antes de Homero y que aun hoy. Los nombres y los dogmas de religiones enteras, que florecieron y murieron, han pasado de las ciudades a las aldeas y han hecho cambiar el sonido de las palabras que el aldeano pronuncia. Pero el sentido sigue siendo el mismo eternamente. El aldeano francés vive todavía en la época merovingia. Freya o María, Druidas o dominicos, Roma o Ginebra, nada de esto toca a lo interno de su creencia.

Pero, aun en las ciudades, las capas distintas van quedando unas tras otras rezagadas en la historia. Sobre la religión primitiva del campo hay una religión popular de la gente baja, en las ciudades y en las provincias. Cuanto más se eleva una cultura (en el Imperio medio, en la época de los Bramanes, en la época de los presocráticos, de los preconfucianos, del barroco), tanto más se estrecha el círculo de los que realmente comprenden y poseen las últimas verdades de su tiempo; para los demás son ruidos y nombres. ¿Cuántos hombres había capaces de comprender entonces a Sócrates, a San Agustín a Pascal? La pirámide de los hombre, se afila también en lo reboso cada vez más, basta que, al extinguirse la cultura, termina también su crecimiento y empieza a desmoronarse.

Hacia 3000 comienzan en Egipto y Babilonia las vidas de dos grandes religiones. En Egipto, al final del Imperio antiguo, de la época de la «reforma», se establece sólidamente el monoteísmo solar como religión de los sacerdotes y de los hombres

cultos. Todos los viejos dioses y diosas —que la aldea y las capas inferiores del pueblo siguen adorando en su primitiva significación— son encarnaciones o servidores del Re único. También la religión de Hermópolis queda, con su cosmología, incorporada al gran sistema, y hay un tratado teológico que pone en armonía con el dogma al dios Ptah de Menfis, considerándolo como el principio abstracto de la creación^[14]. Es lo mismo que sucede bajo Justiniano y bajo Carlos Quinto: el espíritu ciudadano se ha impuesto al alma campesina; la fuerza morfogenética de la época primera está ya extinta; la teoría está ya completa en su interioridad, y ahora va a venir la consideración racionalista más bien a explotarla que a refinarla. Comienza la filosofía. Desde el punto de vista dogmático, el Imperio medio es tan insignificante como el barroco.

A partir de 1500 empiezan tres nuevas historias religiosas; la védica, en el Pendschab; la china primitiva, en el Hoangho, y, por último, la antigua al norte del mar Egeo. Si la imagen del mundo, para el hombre antiguo, está muy clara ante nuestros ojos, con su símbolo primario del cuerpo singular y material, en cambio es difícilísimo aún sólo vislumbrar algún detalle de la gran religión preantigua. Culpa es de los cantares homéricos, que más impiden que favorecen el conocimiento. El nuevo ideal, reservado a esta única cultura, era el cuerpo de forma humana a la luz del sol, el héroe como intermedio entre el hombre y Dios; esto, al menos, testimonia la Ilíada. Ya transfigurado en lo apolíneo, ya esparcido con sentido dionisiaco por todos los aires, era ésa, en todo caso, la forma fundamental de toda realidad. El cuerpo, el *soma* como ideal de la extensión, el cosmos como suma de esos cuerpos particulares, el «ser», el «uno» como lo extenso en sí, el *logos* como orden luminoso —todo esto apareció, sin duda, en grandes rasgos ante la vista de los espíritus sacerdotales y apareció con la intensidad de una nueva religión.

Pero la poesía homérica es pura poesía de clase. De los dos mundos, el mundo de la nobleza y el mundo del sacerdocio, el mundo del tabú y el mundo del tótem, el mundo del héroe y el mundo del santo, sólo uno vive en Homero. No sólo desconoce Homero el otro, sino que hasta lo desprecia. Copio en la Edda, la máxima gloria de los inmortales es conocer las costumbres nobles. A los pensadores de la época barroca antigua, desde Jenofanes hasta Platón, esas escenas de dioses les parecían desvergonzadas y mezquinas. Y tenían razón. Son los mismos sentimientos con que la teología y la filosofía de la cultura occidental posterior han considerado las leyendas heroicas de los germanos y los poemas de Godofredo de Estrasburgo, de Wolfran y de Walter. Si las epopeyas homéricas no han desaparecido, como las leyendas heroicas recogidas por Carlomagno, se debe simplemente a que no existía en la Antigüedad una clase sacerdotal estructurada, y la espiritualidad de las ciudades fue dominada por una literatura caballeresca y no religiosa. Las doctrinas primitivas de esta religión antigua —que por contradicción a Homero se adhieren al nombre de Orfeo, quizá más viejo—, no han sido nunca fijadas por la escritura.

Sin embargo, existían, y ¡quién sabe lo que se oculta tras las figuras de Calcas y

Tiresias! Al principio de la cultura antigua ha debido de haber también una conmoción poderosa, que hiciera vibrar las almas desde el mar Egeo hasta Etruria. Pero en la *Ilíada* no se encuentra rastro de ella, como en el cantar de los Nibelungos o en el cantar de Roldan no se encuentra rastro del misticismo y fervor que animan a un Joaquín de Floris, a un San Francisco o a los Cruzados, ni se ve ascua alguna de aquel fuego que arde en el «*Dies iriae*» de ese Tomás de Celano, que acaso provocara risa en una corte del siglo XIII. Debieron existir grandes personalidades que redujeran la nueva visión cósmica a una forma mítico-metafísica; pero no sabemos de ellas. En los cantares caballerescos sólo queda la parte alegre, clara, fácil. ¿Fue la guerra de Troya una expedición militar o una cruzada? ¿Qué significa Helena? La conquista de Jerusalén fue concebida en sentido religioso y al mismo tiempo también mundano.

En la poesía nobiliaria homérica, Dionysos y Demeter, dioses sacerdotales, permanecen en la penumbra^[15]. Pero tampoco Hesíodo, el pastor de Askra, lleno de entusiasmo por su fe popular, nos da a conocer las ideas puras de la gran época primaveral; como asimismo el zapatero Jacobo Böhme nada nos revela en ese sentido. Esta es la segunda dificultad. *La gran religión de la época primaria pertenece, a una clase superior*, y el pueblo ni la alcanza ni la entiende. La mística de los primeros tiempos góticos está circunscrita a círculos muy estrechos; es arcano cerrado por el latín y por la dificultad de los conceptos e imágenes, y ni el aldeano ni el noble conocen claramente su existencia. Por eso las excavaciones, tan importantes para el conocimiento de los cultos antiguos, no nos enseñan nada sobre esa religión primera. Una capilla aldeana no nos da conocimiento alguno de Abelardo y San Buenaventura.

Pero Esquilo y Píndaro se hallaban en el flujo de una gran tradición sacerdotal. Antes de ellos, los Pitagóricos pusieron en el centro de su doctrina el culto a Demeter, delatando así cuál era el núcleo de aquella mitología. Y antes aún, los misterios de Eleusis y la reforma órfica del siglo VII, y, finalmente, los fragmentos de Ferécides y Epimenides, que son los últimos —no los primeros— dogmáticos de una viejísima teología. Hesíodo y Solón conocen la idea del crimen hereditario, que es vengado en los hijos y en los hijos de los hijos; tampoco ignoran la doctrina apolínea de la *hybris*. Platón, como órfico y enemigo de una concepción homérica de la vida, descubre en el Fedon teorías muy viejas sobre el infierno y el juicio de los muertos. Conocemos la fórmula emocionante del orfismo, el *no* de los misterios, frente al *sí* de los juegos agonales. Los misterios habían surgido, sin duda alguna, ya hacia 1100, como protesta de la conciencia contra la existencia: *soma sema*, el cuerpo sepulcro, ese cuerpo floreciente, esplendoroso, considerado como una tumba. Aquí el cuerpo ya no *se siente* en crianza, en fuerza, en movimiento, sino que se *conoce* y se aterra ante lo que concibe. Aquí comienza el ascetismo antiguo, que en severos ritos y penitencias, incluso en la muerte voluntaria, busca la liberación de esa existencia euclidiana corpórea. Es radicalmente errónea la interpretación de los filósofos presocráticos cuando hablan contra Homero: no lo hacían por sentido racionalista, sino por

ascetismo. Los presocráticos —«correspondientes» a Descartes y Leibnitz— se habían educado en la estricta tradición de la gran religión órfica, que en aquellas escuelas filosóficas, semi conventuales, a la sombra de famosos y viejos santuarios, se había conservado tan pura como la escolástica gótica en las universidades del barroco, impregnadas de espíritu religioso. Desde el suicidio de Empédocles, la tradición camina hacia los estoicos romanos y se remonta a «Orfeo».

Estos últimos rastros nos permiten percibir un bosquejo luminoso de la religión antigua primitiva. Así como la devoción gótica se orientó hacia la reina del cielo, María, virgen y madre, así también surgió por entonces en Grecia una corona de mitos, imágenes y figuras en torno a Demeter, la parturienta, a Gaia y Persefone, y a Dionysos, el engendrador, cultos chtónicos y fálicos, fiestas y misterios del nacer y del morir. Todo esto era pensado a la manera antigua, es decir, en cuerpo y presencia. La religión apolínea adoraba el cuerpo; la órfica, lo rechazaba; la de Demeter celebraba los momentos de su producción: generación y nacimiento. Existía un misticismo que adoraba en doctrinas, símbolos y juegos el misterio de la vida. Pero a su lado estaba el orgiasmo, porque el derroche de la vida es tan íntimamente afín al ascetismo como la prostitución al celibato: ambos niegan el tiempo. Es la inversión o negación del horror apolíneo a la *hybris*. La distancia no es calculada sino anulada. El que lo ha vivido en sí mismo «se ha convertido de mortal en dios». Debió de haber por entonces grandes santos y visionarios, tan superiores a las figuras de Heráclito y Empédocles como éstos son superiores a los trashumantes cínicos y estoicos. Esas cosas no suceden sin personas singulares y nombres famosos. Cuando por doquiera resonaban los cantares de Aquiles y Ulises, existía una doctrina grandiosa y rigurosa en los famosos santuarios, una mística y una escolástica, con escuelas y tradiciones orales como en la India. Pero todo ello ha desaparecido, y sólo las ruinas de épocas posteriores demuestran que existió.

Si se prescinde de la poesía caballeresca y de los cultos populares, es todavía posible hoy precisar algo más esa religión —la religión— antigua. Para ello es preciso, empero, evitar el tercer error: la contraposición entre la religión «romana» y la «griega». No existe, en efecto, semejante contraposición.

Roma es *una* de las innumerables ciudades antiguas de la gran época colonizadora. Roma fue construida por los etruscos y renovada, en sentido religioso, bajo la dinastía etrusca del siglo VI. Es muy posible que el grupo de los dioses capitalinos, Júpiter, Juno, Minerva, que vino entonces a sustituir a la viejísima tríada Júpiter, Marte, Quirino, de la «religión de Numa», tenga alguna relación con el culto familiar de los Tarquines. La diosa urbana Minerva es, indudablemente, una copia de la Athena Polias^[16]. Los cultos de esta ciudad no deben compararse sino con los cultos de las ciudades *aisladas*, de lengua griega, en igual período de evolución, por ejemplo, con Esparta o Tebas, cultos que no eran más ricos de colorido que el romano. Lo poco que se encuentre de general a toda la Hélade, será también general a toda la Italia. Y en cuanto a la afirmación de que la religión «romana», a diferencia de

la de las ciudades-Estados de Grecia, no ha conocido el mito, ¿cómo lo sabemos? Nada sabríamos de las grandes leyendas divinas en la primera época si hubiéramos de atenernos a los calendarios de las festividades y a los cultos públicos de las ciudades griegas.

Asimismo las actas del Concilio de Éfeso no dejan traslucir nada de la religiosidad íntima de Jesús; ni una ordenanza religiosa de tiempos de la Reforma dice nada de la mística franciscana, Menelao y Helena eran, para el culto ciudadano de Laconia, dioses forestales y nada más. El mito antiguo procede de una época en que todavía no existía la Polis, con sus festividades y ritos sacros, ni Atenas, ni Roma; no tiene nada que ver con los problemas y propósitos religiosos de la ciudad, problemas y propósitos colmados de racionalismo. El mito y el culto, en la Antigüedad, están aún más separados que en parte alguna. El mito no es una creación de todo el territorio helénico; no es «griego», sino que, como la infancia de Jesús y la leyenda del Graal, nació en círculos muy encumbrados y en territorios muy circunscritos. Por ejemplo, en Tesalia fue donde surgió la idea del Olimpo y se propagó entre los hombres cultos desde Chipre hasta la Etruria y, por lo tanto, llegó a Roma. La pintura etrusca supone conocido el Olimpo, y tuvieron que conocerlo, por tanto, los Tarquines y su corte. Sea cual fuere la representación que se enlace con el término de «creencia» en dicho mito, esa representación habrá de ser válida tanto para el romano de la monarquía como para los habitantes de Tegea o de Corcira.

La ciencia actual nos da dos imágenes muy diferentes de la religión griega y de la romana. Pero esta diferencia no obedece a los hechos, sino al distinto *método* empleado para su estudio. Para Roma (Mommsen) se parte del calendario festival y de los cultos ciudadanos. Para Grecia se parte de la poesía. No hay más que aplicar el método «latino» —que ha conducido al cuadro de Wissowa— a las ciudades griegas, para obtener un resultado muy semejante (por ejemplo, el que obtiene Nilsson en sus «Fiestas griegas»).

Si se tiene esto en cuenta, aparece la religión antigua con una gran unidad interna. La gran leyenda primaveral de los dioses, en el siglo XI, que, con sus emociones beatas y mortalmente tristes, recuerda el Getsemaní, la muerte de Balder y San Francisco, es toda ella «teoría», contemplación, una imagen cósmica ante la mirada interior, una imagen nacida de una fervorosa conciencia común en círculos selectos, lejos del mundo caballeresco^[17]. Las posteriores religiones ciudadanas son *técnica*, culto, y representan sólo una parte —parte harto distinta— de la religiosidad. Tan lejanas están del gran mito como de la creencia popular. No se ocupan ni de la metafísica ni de la ética, sino de la práctica de las acciones rituales. Por último, la selección de los cultos en cada ciudad procede muchas veces, en oposición al mito, no de una idea cósmica uniforme, sino de los cultos que ciertas familias prepotentes rendían a sus antepasados; exactamente, como en el periodo gótico, las grandes estirpes transforman sus santos en patronos de la ciudad. Y esas familias se reservan la celebración de sus fiestas y honras. Así las Lupercalia en Roma, fiestas en honor

del dios agreste Fauno, eran privilegio de los Quinctios y Fabios.

La religión china, cuyo gran período «gótico» cae hacia 1300 - 1000, y abarca el encumbramiento de la dinastía Chu, debe ser tratada con el mayor cuidado. Considerando la mezquina profundidad y pedante entusiasmo de los pensadores chinos, estilo Confucio y Laotsé, todos ellos nacidos en el «ancien régime» de este mundo de Estados, parece hartado aventurado querer afirmar la existencia de una gran mística y amplias leyendas al principio de esta evolución. Sin embargo, han tenido que existir. Sin duda, dichos pensadores superracionalistas nada dicen de ellas, como nada nos dice Homero de la religión verdadera de su tiempo. Pero en este caso el silencio obedece a otras razones. ¿Qué sabríamos de la religiosidad gótica si todas sus obras hubiesen sucumbido a la censura de puritanos y racionalistas como Locke, Rousseau y Wolf? Y, sin embargo, ese *final* confuciano de la interioridad china es considerado como su principio, y hasta se confunde el sincretismo de la época Han con la religión china^[18].

Sabemos ya que, contra lo que supone la opinión general, hubo en China una vieja y poderosa clase sacerdotal^[19]. Sabemos que en el texto de Chuking se han conservado restos de los viejos cantares heroicos y mitos divinos, sometidos a una reelaboración racionalista. Igualmente el Chouli, Ngili y Chiking nos revelarían muchas ideas viejísimas, si se examinaran partiendo de la convicción de que tiene que haber cosas más hondas que las que Confucio y sus semejantes pudieran percibir.

Sabemos de cultos cthónicos y fálicos en el periodo Chu primitivo; sabemos de un sagrado orgiasmo donde el servicio divino era acompañado de danzas extáticas; sabemos de representaciones mímicas y diálogos entre el dios y la sacerdotisa, acaso origen en China, como en Grecia, del drama^[20]. Finalmente, sospechamos por qué la riqueza de figuras divinas y de mitos en la China primitiva hubo de ser absorbida por una mitología imperial. Pues no sólo todos los emperadores legendarios, sino la mayoría de las figuras de las dinastías Hia y Chang, anteriores a 1400, son, pese a las fechas y a las crónicas, pura naturaleza transformada en historia. Las raíces de este hecho entran profundamente en las posibilidades de toda cultura joven. El culto de los antepasados intenta siempre apoderarse de los demonios naturales. Todos los héroes homéricos, como igualmente Minos, Teseo, Rómulo, son dioses transformados en reyes. En el Heliand estuvo Cristo a punto de convertirse en rey. María es la reina coronada del cielo. Es esta la manera suprema, inconsciente, con que los hombres de raza pueden venerar algo: lo que es grande ha de ser de raza, ha de ser poderoso, dominador, antepasado de nuestras generaciones. Un sacerdocio enérgico sabe bien pronto aniquilar esta mitología del tiempo. Pero en la Antigüedad consigue a medias conservarse, y en China se conserva íntegra, en relación exacta con la desaparición del elemento sacerdotal. Los viejos dioses ahora son emperadores, príncipes, ministros, cortesanos. Hechos naturales se convierten en hazañas de los regentes e invasiones de pueblos se tornan empresas sociales. Nada podía ser más grato a los confucianos; ahí tenían el mito que podía admitir en su seno tendencias éticosociales

en gran número, bastándoles, pues, con borrar las huellas del mito primitivo natural.

Para la conciencia china, cielo y tierra eran mitades del macrocosmos, sin que entre ellas exista oposición. Cada una refleja a la otra. En esta imagen falta el dualismo mágico, como igualmente falta la unidad fáustica de la fuerza activa. El transcurso de las cosas aparece en la mutua acción libre de dos principios: el *yang* y el *yin*, que los chinos piensan más bien en sentido periódico que en sentido polar. En correspondencia con ellos, existen dos almas en el hombre: la *kwei* corresponde al *yin*, a lo terrestre, oscuro, frío, y se corrompe con el cuerpo; el *sen* es el alma superior, luminosa y permanente^[21]. Pero fuera del hombre hay también innumerables masas de las dos clases de almas. Enjambres de espíritus llenan el aire, el agua la tierra; todo está poblado y molido por *kweis* y *sens*. La vida y la naturaleza y la vida humana consisten en el juego de estas unidades. Prudencia, felicidad, fuerza y virtud dependen de sus relaciones. El ascetismo y el orgiasmo, la costumbre caballeresca del *hiao*, que obliga al hombre distinguido a vengar el crimen de un antepasado, aun siglos después de cometido, en su descendiente, y a no sobrevivir a una derrota^[22], la moral racional del *yen* que, según el juicio del racionalismo, se deriva del conocimiento, todo eso procede de la representación de las fuerzas y posibilidades del *kwei* y del *sen*.

Todo ello queda compendiado en la palabra *tao*. La lucha en el hombre entre el *yang* y el *yin* es el *tao* de su vida. El tejer de los espíritus en el universo es el *tao* de la naturaleza. El mundo tiene *tao*, por cuanto tiene compás, ritmo, periodicidad. El mundo tiene *li* (tensión), por cuanto lo conocemos y extraemos de él relaciones fijas para aplicación remota. Tiempo, sino, dirección, raza, historia, todo esto contemplado con la gran imagen cósmica de la primer época *Chu*, todo eso está contenido en esa única palabra. Hay aquí cierta afinidad con el camino del Faraón hacia su santuario, con el pathos fáustico de la tercera dimensión; pero el *tao* hállese bien lejos de la idea de la superación técnica de la naturaleza. El porqué chino evita la perspectiva energética. Pone horizontes tras horizontes e invita a andar errabundo, en vez de proponer una meta fija. La «catedral» china de la época primitiva, el Pi-yung, con sus senderos que pasan por puertas, enramadas, escaleras, puentes y plazas, carece del rasgo inflexible de Egipto y de la tendencia a la profundidad del gótico.

Cuando Alejandro se presentó a orillas del Indo, ya la religiosidad de estas tres culturas había decaído en las formas ahistóricas de un amplio taoísmo, budismo y estoicismo. Mas poco después se encumbra el grupo de las religiones mágicas, en el territorio situado entre el mundo antiguo y la Judea. Hacia la misma época, debió comenzar la historia religiosa de los Inca y de los Maya, definitivamente perdida para nosotros. Un milenio después, cuando todo esto estaba ya también exhausto interiormente, surge en el suelo del imperio franco tan poco prometedor, el cristianismo germano católico, con sorprendente fuerza y ascensionalidad. Y aquí sucede como en todo: si bien el tesoro y provisión de nombres y usos procede de Oriente, si bien miles de detalles singulares provienen de remotísimas sensibilidades

germánicas y célticas, sin embargo, la religión gótica es algo nuevo, inaudito, algo en su fondo último incomprensible para los no pertenecientes a ella, tanto que el establecimiento de nexos en la superficie histórica resulta un juego sin sentido.

El mundo místico que envuelve ese alma joven, conjunto de fuerza, voluntad y dirección, visto bajo el símbolo primario de la infinitud, una gigantesca acción a distancia, abismos de horror y de beatitud que de pronto se abren, todo esto constituía algo muy natural para los elegidos de esa primera religiosidad; de suerte que no necesitaban ponerse a distancia para «conocerlo» como unidad. Vivían en ella. Pero para nosotros, separados de esos nuestros abuelos por treinta generaciones, ese mundo es tan extraño y prepotente, que sólo nos acercamos a la inteligencia de algunas partes aisladas, con lo cual malentendemos el todo indivisible.

La deidad paternal era sentida como la fuerza misma, la acción eterna, inmensa y ubicua, la sagrada causalidad que para los ojos terrenales apenas si podía adoptar formas tangibles. Pero todo el anhelo de la raza joven, todo el afán de esa sangre poderosa y enérgica que ansia inclinarse humilde ante el *sentido de la sangre* misma, halló su expresión en la figura de la virgen y madre María, cuya coronación en el cielo fue uno de los primeros temas del arte gótico. María es una figura luminosa en blanco, azul y oro, entre los celestes escuadrones. Inclínase sobre el recién nacido, siente la espada en el corazón, yace al pie de la cruz y sostiene el cadáver del hijo muerto. Al recodo del milenio, estructuraron su culto Pedro Damián y Bernardo de Claraval; el Ave María y el saludo inglés nacieron entonces; y después, entre los Dominicos, el rosario. Innumerables leyendas envuelven a María y su figura. La Virgen guarda el tesoro de la Gracia en la Iglesia; ella es la gran Intercesora. En el círculo de los franciscanos se creó la fiesta de su Visitación; entre los benedictinos ingleses, antes de 1100, surgió la de su Inmaculada Concepción, que distrae a María de la humanidad mortal y la lanza en el mundo luminoso.

Pero ese mundo de pureza, de luz y de espiritual belleza fuera impensable sin la contrafigura inseparable, que pertenece a las cimas del goticismo y constituye una de sus más inescrutables creaciones, hoy empero olvidada, *voluntariamente* olvidada. Mientras María reina allá arriba, sonriente en su belleza y dulzura, otro mundo ocupa el plano inferior, un mundo que dondequiera, en la naturaleza y en la humanidad, se estremece, siembra el mal y el dolor, taladra, rompe, engaña, seduce: el reino del diablo. El diablo atraviesa la creación toda, siempre en acecho. Una muchedumbre de coboldos, fantasmas, brujas, trasgos nos envuelve en figura humana. Nadie sabe si este individuo que nos habla no habrá firmado un pacto con el diablo. Nadie sabe si este niño recién logrado no es un ente diabólico. Un terror angustioso, como acaso sólo el primer período de la cultura egipcia lo haya conocido, pesa sobre los hombres, que, a cada instante, pueden desaparecer tragados por el abismo. Había una magia negra, misas diabólicas y aquelarres, fiestas nocturnas en las cimas, bebedizos hechizados y palabras mágicas. El príncipe de las tinieblas con sus parientes —madre y abuela, pues como su existencia misma burla el sacramento del matrimonio no

puede tener mujer ni hijos—, con los ángeles caídos y los demás compañeros, constituye una de las más grandiosas concepciones de la historia religiosa, esbozada apenas en el Loki germánico. Ya en los autos y misterios del siglo XI estaban acabadas sus figuras grotescas, con sus cuernos, sus garras y sus cascos. Estas figuras llenan la fantasía artística y aparecen en la pintura gótica hasta Durero y Grünewald. El diablo es astuto, perverso, cruel y, sin embargo, al fin resulta vencido por las potencias de la luz. Él y su ralea son caprichosos, entrometidos, capciosos y de una fantasía inaudita; son la encarnación de la carcajada infernal, frente a la sonrisa esclarecida de la reina celeste. También, empero, encarnan el humor mundano fáustico, frente a la quejumbre del pecador contrito.

Nunca nos representaremos con suficiente gravedad e inminencia ese cuadro del diablo. Nunca nos figuraremos bastante profunda la fe de aquellos tiempos del demonio. El mito de María y el mito del diablo se han formado juntos, y no es posible el uno sin el otro. Dudar de los dos es pecado mortal. Existe un culto a María en las oraciones y un culto al diablo en los conjuros y exorcismos. El hombre camina de continuo sobre un abismo oculto bajo una fina cubierta. La vida en este mundo es una lucha continua y desesperada con el diablo, frente al cual todo miembro de la iglesia militante ha de defenderse y pelear, probando sus fuerzas como buen caballero.

Desde arriba contemplan la pelea los miembros de la Iglesia triunfante, ángeles y santos, en su gloria. Y en esa lucha la gracia divina actúa como un escudo. María es la protectora, a cuyo seno se acoge el hombre; y es también el juez de liza que otorga el premio del torneo. Ambos mundos tienen su leyenda, su arte, su escolástica y su mística. También el diablo puede hacer milagros. Y hay aquí algo que en ninguna otra religión primitiva aparece: el color simbólico. El blanco y el azul simbolizan la madonna. El negro, el amarillo azufre y el rojo pertenecen al mundo diabólico. Los santos y los ángeles flotan en el éter. Pero los demonios saltan y cojean, y las brujas silban en la noche. Ambos aspectos, la luz y la noche, el amor y el terror, llenan el arte gótico con su indescriptible interioridad. Nada de esto es «fantasía artística». Todos estaban convencidos de que el mundo alberga enjambres de ángeles y de demonios.

Los ángeles luminosos de Fra Angélico y de los primitivos maestros del Rin, las figuras grotescas en los portales de las grandes catedrales, llenan realmente el aire. Eran vistos; su presencia era sentida por todo el mundo. Ya no tenemos idea hoy de lo que es un mito. Un mito no es una representación estética cómoda, sino un pedazo de la más corpórea realidad, que penetra toda la conciencia y conmueve la existencia en sus más íntimas raíces. Esos seres andan en torso del hombre continuamente. Aquellos hombres los miraban, sin verlos. Creían en ellos con esa fe que considera pecaminosa la idea misma de una prueba. Lo que hoy llamamos mito, nuestro entusiasmo saturado de literatura por el gótico pintoresco, no es sino alejandrismo. Entonces no se «paladeaba» el gótico; la muerte estaba oculta detrás de todas esas representaciones^[23].

Porque el diablo podía adueñarse de un alma y seducirla a herejía, lascivia y hechicería. La lucha contra el diablo era llevada sobre la tierra a fuego y sangre y dirigida contra los hombres que se habían entregado a los poderes tenebrosos. Es muy cómodo prescindir de estos rasgos, al pensar en aquellos siglos; pero sin esa realidad tremebunda, el gótico todo quedaría reducido a romanticismo. Con los fervorosos y amantes himnos a María ascendía al cielo el humo de innumerables hogueras. Junto a la catedral erguíanse el patíbulo y la rueda. En aquella época vivían los hombres estremecidos de terror; y no al verdugo, sino al infierno. Miles de brujas estaban convencidas de que en efecto eran brujas. Denunciábanse ellas mismas; rogaban por su absolución, confesaban por puro amor a la verdad sus correrías nocturnas y sus pactos con el diablo. Vertiendo lágrimas de conmiseración ordenaban los inquisidores la tortura para salvar sus almas, Tal es el mito gótico de donde han salido las cruzadas, las catedrales, la pintura íntima, la mística. A su sombra floreció aquel sentimiento gótico de la beatitud, cuya profundidad somos hoy incapaces de representarnos.

Nada de esto existía aún en la época de los Carolingios. Carlomagno castiga en la primera capitular sajona (787) la creencia germánica en trasgos y fantasmas (*strigae*), y todavía en 1020 esa creencia es reprobada en el decreto de Burkard de Worms, decreto que en forma muy mitigada pasa a incorporarse hacia 1140 en el decretum Gratiani^[24]. Cesario de Heisterbach conocía ya muy bien la leyenda del diablo. En la *leyenda Áurea* aparece con tanta realidad y eficacia como la historia de María. A 1233, cuando se remataban las bóvedas de la catedral de Maguncia y de Spira, apareció la bula *Vox in Roma*, que hizo canónica la creencia en el diablo y en las brujas. Fue poco después del «Canto al sol» de San Francisco, y mientras los franciscanos arrodillados alzaban sus fervorosas plegarias a María, aprestábanse los dominicos a luchar contra el diablo por medio de la Inquisición. Justamente porque en la figura de María había hallado su centro el amor celestial, quedó el terrenal emparentado con el demonio. La mujer es el pecado. Tal fue el sentimiento de los grandes ascetas, como igualmente lo fuera en la Antigüedad, en la China y en la India. El diablo domina por medio de la mujer; la bruja es la propagadora del pecado mortal. Santo Tomás de Aquino ha desarrollado la siniestra teoría del incubo y el súcubo. Místicos como San Buenaventura, Alberto Magno, Duns Scoto han perfeccionado la metafísica del diablo.

La robusta fe del gótico es el supuesto constante del sentir renacentista. Cuando Vasari encomia a Cimabue y a Giotto por haber sido los primeros en seguir a la naturaleza por maestra, refiérese justamente a esa naturaleza gótica, llena de espíritus angélicos y demoníacos, eterna amenaza de la luz ambiente. Imitar la naturaleza significa imitar su alma, no su superficie. Acabemos de una vez con el cuento de una «renovación» de la Antigüedad. Renacimiento, *rinascita*, significaba por entonces el ascenso *gótico*, iniciado en el año 1000^[25], el nuevo sentimiento *fáustico* del cosmos, la nueva conciencia del yo en lo *infinito*. Pudieron sin duda algunos espíritus

entusiasmarse por la Antigüedad que ellos se representaban. Pero esto fue un gusto, nada más. El mito antiguo era materia de entretenimiento, un juego alegórico; a través del fino velo transparéntase el mito verdadero, el gótico, con gran precisión. Cuando Savonarola se presenta, desaparece al punto la broma antigua, de la vida florentina. Todos han trabajado para la Iglesia, y con entera convicción: Rafael ha sido el más profundo pintor de madonnas. Una firme creencia en el demonio y en la victoria sobre él, con ayuda de los santos, constituye la base de todo este arte y de toda esta literatura. Todos ellos, sin excepción, pintores, arquitectos, humanistas, aunque tengan continuamente en los labios los nombres de Cicerón, Virgilio, Venus, Apolo, consideraban como muy natural la quema de las brujas y llevaban amuletos para preservarse del diablo. Las obras de Marsilio Ficino están llenas de sabias consideraciones sobre las brujas y el demonio. Francesco de la Mirándola escribió en latín elegante el diálogo «Las Brujas» para prevenir del peligro a los finos ingenios que le rodeaban^[26]. Cuando Leonardo trabajaba en Santa Ana, durante la época culminante del Renacimiento, escribíase en Roma el *Martillo de las brujas* en el más exquisito latín humanista (1487). El gran mito del Renacimiento era éste, y sin él no se comprende la fuerza enorme, típicamente gótica, de ese movimiento antigótico. Hombres que no hubieran rastreado el demonio a su alrededor, no hubieran podido crear ni la *Divina Comedia*, ni los frescos de Orvieto, ni los techos de la Sixtina.

Sobre el fondo poderoso de ese mito elevóse en el alma fáustica el sentimiento de lo que realmente era: un yo perdido en el infinito, gran fuerza, pero una fuerza impotente en una infinidad de otras fuerzas; gran voluntad, pero una voluntad llena de temor por su libertad. Nunca ha sido el problema de la libertad de la voluntad pensado más honda y más angustiosamente. Otras culturas no lo han conocido, Pero justamente porque la entrega mágica era aquí imposible; justamente porque no existe aquí el yo como parte de un espíritu universal pensante sino que el yo está solo y lucha por si solo para afirmarse justamente por eso, todo límite de la libertad hubo de aparecer como una cadena que el yo arrastra por la vida, y esta misma vida como una muerte viva. Mas siendo ello así, ¿por qué?, ¿para qué?

Esta idea tiene por resultado una profunda sensación de culpa que, como quejumbre desesperada, atraviesa todos estos siglos. Las catedrales elevan sus oraciones y ruegos al cielo; las bóvedas góticas se alzan como manos cruzadas en signo de piedad; en los altos ventanales apenas brilla una luz consoladora en la noche de las largas naves catedralicias. Las secuencias paralelas del canto eclesiástico cortan el aliento; los himnos latinos hablan de rodillas heridas y de disciplinazos en la celda nocturna. Para el hombre mágico la cueva cósmica era angosta y el cielo estaba cerca. Para estos hombres del gótico, en cambio, el cielo está infinitamente lejos. Ninguna mano parece tenderse desde esos espacios. En torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo. Por eso la gran aspiración del misticismo es dejar de ser criatura, como decía Seuse, desembarazarse de sí mismo y de toda cosa (Maestro Eckart), abandonar la reclusión del yo. Y junto al misticismo, una meditación interminable, un

análisis de conceptos cada vez más fino para descubrir el porqué. Y, por último, el grito universal pidiendo la gracia; no la gracia mágica que desciende como substancia, sino la gracia fáustica que desata la voluntad.

Poder querer libremente: he aquí en el fondo más profundo la única merced que el alma fáustica implora del cielo. Los siete sacramentos del goticismo —sentidos como unidad por Pedro Lombardo, elevados a dogma en el concilio lateranense de 1215, fundamentados por Santo Tomás de Aquino en el aspecto místico— no tienen otro sentido. Acompañan al alma individual desde el nacimiento hasta la muerte, y la protegen de las potencias demoníacas que intentan encastillarse en la voluntad. Pues entregarse al demonio significa entregarle *la voluntad*. La iglesia militante sobre la tierra es la comunidad visible de los que están agradados por el goce y participaron de los Sacramentos, para poder querer. Esta certidumbre de ser libre aparece garantida en el Sacramento del altar, que a partir de este momento cambia por completo de sentido. El milagro de la transubstanciación que diariamente se verifica entre los dedos del sacerdote, la hostia consagrada en el altar mayor de la catedral, la presencia real de quien se sacrificó por dar a los suyos la *libertad de la voluntad*, todo esto producía un respiro, una embriaguez que hoy no podemos ya representarnos. Para conmemorarlo, fue fundada en 1264 la fiesta principal de la Iglesia católica, la fiesta del Cuerpo de Nuestro Señor, el *Corpus Christi*.

Pero aún es mayor el alcance del Sacramento propiamente fáustico: *la penitencia*. Con el mito de María y el mito del diablo constituye la penitencia la tercera gran creación del goticismo y da a las otras dos una profundidad y significación peculiares. Por el Sacramento mágico del bautismo, el hombre era incorporado al gran *consensus*; el gran espíritu divino entraba a morar en él, y para todo cuanto sucedía desprendíase de aquí el deber de sumisión. Pero en la penitencia fáustica está incluso la *idea de la personalidad*. No es justo decir que sea el Renacimiento quien ha descubierto la personalidad^[27]. Lo que ha hecho el Renacimiento ha sido dar de la personalidad un concepto brillante y superficial, que cualquiera pudo en seguida comprender. La personalidad nace con el goticismo, pertenece íntimamente al goticismo, es uno y lo mismo con el espíritu gótico. La penitencia es obra personal de cada uno. Cada uno ha de inquirir su conciencia; cada hombre se coloca arrepentido ante el infinito; cada uno, solitario, ha de comprender en la confesión su personal pretérito y concebirlo en palabras; la absolución, la liberación del yo para nuevos actos responsables, se verifica sobre un solo hombre. El bautismo es impersonal.

Lo recibe *el* hombre, no *este determinado* hombre. Pero la idea de la penitencia supone que cada acción adquiere su valor singular por quien la verifica. Esto es lo que distingue la tragedia occidental de la antigua, china e india; esto es lo que ha orientado nuestro Derecho penal siempre hacia el actor y no hacia el acto; esto es lo que, en Occidente, ha hecho que los conceptos fundamentales de la ética se deriven del hacer individual y no de la actitud típica. La responsabilidad fáustica, en lugar de la sumisión mágica, la voluntad individual en lugar del *consensus*, la descarga en vez

de la resignación; tal es la diferencia entre el más activo y el más pasivo de los sacramentos. Y así llegamos de nuevo a la distinción entre la cueva cósmica y el dinamismo de lo infinito. El bautismo se recibe; la penitencia la realiza cada cual en si mismo. Pero justamente esa concienzuda inquisición en el propio pasado es al mismo tiempo el testimonio más remoto y la gran escuela del *sentido histórico* en el hombre fáustico. No hay otra cultura en que la vida propia sea para el viviente, rasgo por rasgo y obligatoriamente, tan importante; pues ha de dar cuenta de ella en palabras. Si la investigación histórica y biográfica caracterizan desde un principio el espíritu occidental; si ambas en el fondo son examen de conciencia y confesión; si ambas retrotraen la existencia a un fondo histórico, con plena conciencia y referencia consciente, de un modo que en otra cultura parecería imposible e intolerable; si nosotros nos hemos habituado a considerar la historia en aspectos milenarios y no de manera rapsódica y decorativa, como los antiguos y los chinos, sino con sentido de orientación —con la fórmula casi sacramental que le sirve de base: *tout comprendre, c'est tout pardonner*—, la causa de ello se encuentra en ese sacramento de la iglesia gótica, en esa continua exoneración del yo mediante examen y justificación *históricos*. Cada confesión es una autobiografía. Esa liberación de la voluntad es para nosotros tan necesaria, que negarnos la absolución nos conduce a la desesperación, al aniquilamiento. Sólo quien vislumbre la beatitud de semejante absolución interior comprenderá el viejo nombre de *Sacramentum resurgentium* «sacramento de los resucitados»^[28].

Si el alma en esta difícil decisión, permanece atendida a si sola, queda siempre algo de irresuelto, como una nube, sobre ella. No hay institución religiosa que tanta dicha haya proporcionado al mundo. Todo el fervor y amor celestial del goticismo descansaba en la certidumbre de la plena salvación por la virtud concedida al sacerdote. La incertidumbre que sobrevino al decaer el sacramento de la penitencia fue causa de que se obscureciese no sólo la alegría vital del goticismo, sino también el mundo luminoso de María. Y sólo quedó el mundo del diablo con su dura ubicuidad. En lugar de esa beatitud, ya irrecobrable, vino a ponerse el *heroísmo* protestante, y sobre todo puritano, que sigue combatiendo, aun perdida la esperanza. «No hubiera debido quitársele al hombre la confesión auricular», ha observado Goethe. Una pesada seriedad se extendió sobre las comarcas donde la confesión dejó de practicarse. Las costumbres, el traje, el arte, el pensamiento, tomaron el color nocturno del único mito restante. Nada hay más pobre de sol que la teoría de Kant. «Cada cual sea su propio sacerdote»; a esta convicción hubo que asirse, por cuanto contenía deberes, no por cuanto contenía derechos. Nadie se confiesa a sí mismo con la certidumbre interna de la absolución. Por eso la eterna necesidad de aligerar el alma, de desgravar el alma de su pasado, ha transformado hondamente todas las formas superiores de la comunicación, y en los países protestantes ha transformado la música, la pintura, la poesía, la carta, el libro de los pensadores, en medios no de exposición, sino de autoacusación y confesión ilimitada. Y aun en los países

católicos, sobre todo en París, coincide la duda en la penitencia con el nacimiento del arte psicológico. La contemplación del mundo desapareció ante la infinita rebusca en el interior del yo. En vez del infinito, tomóse por sacerdote y juez al conjunto de los contemporáneos y la posteridad. El arte personal, el arte en el sentido que distingue a Goethe de Dante, a Rembrandt de Miguel Ángel, viene a ser un sucedáneo de la penitencia. Pero con esto ya la cultura occidental se halla en la cúspide de su época posterior^[29].

18

La reforma significa en todas las culturas lo mismo: reducción de la religión a la pureza de su idea originaria, tal como apareció al principio, en los grandes siglos primeros. Este movimiento reformador no falta en ninguna cultura, ya lo conozcamos —como en Egipto— o lo ignoremos —como en China—. Significa también que la ciudad y el espíritu burgués se libentan poco a poco del alma rural, se oponen a la omnipotencia del alma rural y examinan el sentir y el pensar de las clases rurales con relación a sí, a la ciudad, al espíritu ciudadano. Si este movimiento de reforma ha conducido en la cultura mágica y en la cultura fáustica a una disgregación y fundación de nuevas religiones, ello es el resultado del azar y no está incluido en el concepto mismo de reforma. Bien sabido es cuan poco faltó, bajo Carlos Quinto, para que Lutero fuese reformador de toda la Iglesia.

Pues Lutero, como todos los reformadores en todas las culturas, fue el último, no el primero, de una serie poderosa que desde los grandes ascetas del campo llega a los sacerdotes de las ciudades. La reforma es *goticismo*, es la perfección y el testamento del goticismo. El coral de Lutero: «Firme castillo...» no pertenece a la lírica del barroco. En él resuena todavía el soberbio latín del *Dies irae*. Es el último gran cantar contra el diablo, compuesto por la iglesia militante («y aun cuando el mundo estuviera lleno de diablos»). Lutero, como todos los reformadores que aparecen desde el año 1000, no combatió a la Iglesia por demasiado exigente, sino porque la encontraba demasiado modesta en sus pretensiones. La gran corriente parte de Cluny y pasa por Amoldo de Brescia, que pedía el retorno de la Iglesia a la pobreza apostólica, y fue quemado en 1155; por Joaquín de Floris, que fue el primero en emplear la voz *reformare*, por los espirituales de la orden franciscana: Jacopone da Todi, el revolucionario y poeta del Stabat Mater, que a la muerte de su joven esposa se convirtió de caballero en asceta y quiso derribar a Bonifacio VIII porque no administraba la Iglesia con suficiente severidad; pasa por Wiclif, por Hus, por Savonarola, hasta Lutero, Carlstadt, Zwingli, Calvino y Loyola. Todos quieren perfeccionar interiormente —no superar— el cristianismo gótico. Y lo mismo sucede con Marción, Atanasio, los monofisitas y nestorianos, que en los concilios de Éfeso y Calcedonia quieren purificar la doctrina y retraerla a su origen^[30]. Los antiguos

órficos del siglo VII fueron asimismo los últimos y los primeros de una serie que debió comenzar antes de 1000. Igualmente la perfección de la religión de Re, al final del antiguo imperio —goticismo egipcio—, significa un remate y no un nuevo comienzo. De igual manera existe una reforma de la religión védica hacia el siglo X, a la cual sigue la época bramánica posterior. Y debió haber una época correspondiente, hacia el siglo IX, en la historia religiosa de China.

Por mucho que se diferencien las «Reformas» en las distintas culturas, todas coinciden en querer que la fe, harto extraviada en el mundo como historia —en la «temporalidad», «secularidad»—, se retraiga al mundo de la naturaleza, de la pura conciencia, del puro espacio sin tiempo, regido por la causalidad; quieren que la fe se aparte del mundo económico («riqueza»); y se acoja al mundo de la ciencia («pobreza»); que se desvíe de los círculos políticos y caballerescos a que pertenecen el Renacimiento y el humanismo, para refugiarse en los círculos espirituales ascéticos, y que, finalmente —y esto es tan importante como imposible—, abandone la ambición política de los hombres de raza bajo el traje sacerdotal, para incluirse en el seno de la causalidad santa, que no es de este mundo.

En el Occidente de entonces —y la situación es idéntica en todas las demás culturas— dividíase el *corpus christianum* de la población en tres clases: *status politicus*, *ecclesiasticus* y *oeconomicus* (burguesía). Mas vistas las cosas desde la ciudad, y no ya desde el castillo y la aldea, pertenecían a la primera clase los funcionarios y los jueces; a la segunda, los sabios. El aldeano era olvidado. Así se comprende la oposición entre el Renacimiento y la Reforma, que es una *oposición de clases*, sin diferencia de sentir cósmico, como la que existe entre el Renacimiento y el gótico. El gusto cortesano y el espíritu conventual se han trasplantado a la ciudad y se contraponen en ella: en Florencia, los Médicis y Savonarola; en la Grecia de los siglos VIII y VII las estirpes distinguidas de la *polis*, en cuyo seno los cantares homéricos fueron fijados por la escritura, y los últimos órficos, que ahora también emplean la escritura. Los artistas del Renacimiento y los humanistas son los sucesores legítimos de los trovadores y «minnesänger», y así como una línea recta va de Arnolfo de Éresela a Lutero, así también una línea recta parte de Bertrán de Born y Peire Cardinal, pasa por Petrarca y llega al Ariosto. El castillo se ha convertido en palacio ciudadano y el caballero se ha tornado patricio. Todo el movimiento se verifica en los palacios, que son cortes; limitase a las esferas de la expresión que le importaban a una sociedad distinguida; fue alegre como Homero, porque era cortesano —los problemas son de mal gusto, y Dante y Miguel Ángel sentían muy bien que no pertenecían a tal movimiento—, y pasa los Alpes, llega a las costas del Norte, no porque representase una concepción del mundo, sino porque era un gusto nuevo. En el «renacimiento nórdico» de las ciudades comerciales y capitales principescas, el tono refinado del patricio italiano viene a substituir al tipo del caballero francés.

Pero también los últimos reformadores, como Savonarola y Lutero, eran frailes de

ciudad. Esto es lo que los distingue íntimamente de Joaquín y de Bernardo. Su ascetismo urbano y espiritual representa el tránsito de los pacíficos valles solitarios al cuarto del sabio, en la época barroca. La sensibilidad mística de Lutero, origen de su teoría de la justificación, no es Bernardo, que contemplaba en tomo los bosques y las colinas y en lo alto, las nubes y las estrellas, sino la de un hombre que, por angostas ventanillas, contempla las callejuelas, las paredes y los tejados de las casas. Lejos está ya aquella amplia naturaleza henchida de Dios; lejos de los muros urbanos. Aquí, en la ciudad, habita el espíritu libre, el espíritu divorciado del campo. Dentro de la conciencia urbana, envuelta en sillares, la sensibilidad y la inteligencia se han separado, hostiles. La urbana de los últimos reformadores es la mística de la intelección pura y no de los ojos; es un esclarecimiento de los conceptos que enturbia y ensombrece las rutilantes figuras de los mitos anteriores.

Mas por eso mismo es esa mística, con su real profundidad, asunto de pocos hombres. Nada queda ya de aquella riqueza sensible que al más pobre ofrecía un apoyo. La poderosa hazaña de Lutero es una decisión puramente espiritual. No en vano fue el último gran escolástico de la escuela de Occam^[31]. Dio libertad absoluta a la personalidad fáustica. Entre él y el infinito desaparece la persona intermediaria del sacerdote. La persona ahora queda sola, atendida por completo a sí misma; es ahora su propio sacerdote y juez. Pero el pueblo sólo podía sentir, sin comprender, el rasgo libertador que en Lutero había. Saludó con entusiasmo la quiebra de los deberes visibles; pero no comprendió que en su lugar aparecían otros deberes más estrictos, unos deberes puramente espirituales. San Francisco de Asís dio mucho y recibió poco. Los reformadores urbanos adquirieron mucho y devolvieron poco a la mayoría.

La sagrada causalidad del Sacramento de la penitencia fue substituida en Lutero por la experiencia mística de la íntima absolución «sólo mediante la fe». En esto se acerca Lutero mucho a Bernardo de Claraval: la vida entera como una penitencia, como un ininterrumpido ascetismo espiritual frente al ascetismo visible de las obras externas.

Ambos han comprendido la absolución interna como un milagro divino: el hombre, al transformarse, transforma también a Dios. Pero lo que ninguna mística pura puede substituir es el «tú» fuera, en la libre naturaleza. Lutero y Bernardo nos han amonestado, diciéndonos: debes creer también que Dios te ha perdonado. Pero para Bernardo la fe se transforma en saber por la potencia del sacerdote, mientras que para Lutero se hunde en la duda y en la desesperación. Ese pequeño yo, separado del cosmos, recluso en su existencia individual; ese yo solitario, en el sentido más tremendo de la palabra, necesitaba la proximidad de un tú poderoso, y tanto más cuanto que más débil es el espíritu. En esto reside la significación profunda del sacerdote occidental, quien desde 1215 queda destacado sobre el resto de la humanidad, merced al sacramento de la ordenación y al *character indelebilis*. El sacerdote es una mano con la que el más mísero puede asir a Dios. El protestantismo ha roto esta relación *visible* con el infinito. Los espíritus fuertes pudieron recobrarla;

pero los débiles la fueron perdiendo poco a poco. Bernardo, que realizó en sí mismo el milagro interior, no quiso, sin embargo, privar a los demás de la otra vía más fácil; justamente, para su alma luminosa, el mundo de María era dondequiera, en la naturaleza viviente, la eterna proximidad y el inmediato auxilio. Lutero, que sólo se conoció a sí mismo y no conoció a los hombres, puso en lugar de la flaqueza real el heroísmo obligatorio. Para él la vida era una lucha desesperada contra el diablo; y esto fue lo que a todos impuso y de todos exigió. Y cada hombre está solo en esa lucha.

La Reforma ha iluminado la parte luminosa y consoladora del mito gótico: el culto de María, la veneración de los santos, las reliquias, las imágenes, las romerías, el sacrificio de la misa. Pero quedó el mito del diablo y de las brujas, que era la encarnación y la causa de la interior tortura, ahora encumbrada a su máxima grandeza. El bautismo fue, al menos para Lutero, un exorcismo, el sacramento que expulsa al diablo. Surgió una gran literatura, puramente protestante, sobre el diablo^[32]. Los innumerables colores del goticismo quedaron reducidos al-negro. De las artes góticas sólo supervivió la música y precisamente la música de órgano. Pero en lugar del luminoso mundo místico, cuya auxiliadora proximidad echaba de menos la fe popular, resurge de profundidades remotísimas un trozo del antiguo mito germánico. Sucedió esto tan secretamente tan suavemente, que aun no se ha reconocido el hecho en su verdadera significación. Cuando se habla de leyendas populares de usos populares, no se dice con bastante insistencia lo que en todo ello verdaderamente había. Un mito auténtico, un culto auténtico, estaba contenido en la firme creencia en enanos coboldos, ondinas, trasgos, almas errantes, en los ritos, sacrificios y conjuros celebrados con santo temor. En Alemania, por lo menos, la leyenda vino a substituir al mito de María. María se llamó Dama Gracia, y donde antes hubo un santo apareció ahora el fiel Eckart. En el pueblo inglés surgió algo que ha sido desde hace mucho tiempo llamado fetichismo bíblico.

A Lutero le faltó —y esta fatalidad pesa siempre sobre Alemania— la visión de los hechos y la fuerza de la organización práctica. Ni supo reducir su doctrina a un sistema claro, ni dirigir el gran movimiento y proponerle un fin preciso. Ambas cosas realizó, empero, su gran sucesor Calvino. Mientras el movimiento luterano andaba sin jefe por Europa central, Calvino consideró su señorío sobre Ginebra como el punto de partida de una conquista del mundo para el sistema coherente y consecuente del protestantismo. Por eso fue Calvino, y sólo Calvino, una potencia mundial. Por eso la lucha decisiva entre el espíritu de Calvino y el espíritu de Loyola fue la que, desde la caída de la Armada española, dominó toda la política mundial en el sistema los Estados barrocos y en la lucha por el dominio de los mares. En el centro de Europa, la Reforma y la contrarreforma peleaban por una pequeña ciudad imperial o por un par de míseros cantones suizos. En cambio, en el Canadá, en la desembocadura del Ganges, en el Cabo, en el Missisipí, eran tomadas entre Francia, España, Inglaterra y Holanda resoluciones decisivas, en las que se enfrentaban esos

dos grandes organizadores de la religión de Occidente.

19

La energía morfogenética de la época posterior comienza no con la Reforma, sino tras la Reforma. Su creación más propia es la ciencia libre. La ciencia había sido para Lutero aún *ancilla theologiae*. Calvino mandó quemar al médico librepensador Servet. El pensamiento de la primera época egipcia, védica y órfica, sentía su destino en el sentido de que la crítica ha de confirmar la fe; sí no lo consigue, la crítica es falsa. El saber era la fe justificada, pero no la fe refutada.

Pero ahora, la energía crítica del espíritu urbano se ha hecho tan grande que ya no se contenta con confirmar, quiere también examinar y comprobar. Acoger con el entendimiento —no con el corazón— el contenido de las verdades de fe es lo que primeramente se propone la actividad analítica del espíritu. Tal es la diferencia entre la escolástica de la primera edad y la verdadera filosofía del barroco, entre el pensamiento neoplatónico y el islámico, entre el pensamiento védico y bramánico, entre el pensamiento órfico y presocrático. La causalidad —dijérase profana— de la vida humana, del mundo circundante, del conocer, se torna problema. La filosofía egipcia del Imperio medio ha medido en este sentido el valor de la vida; acaso tenga con ella cierta afinidad la filosofía posterior china —preconfuciana—, entre 800 y 500 antes de Jesucristo, *de la cual nos da una idea confusa el libro atribuido a Kuan-Tsé (+ 645)*. Pequeños rastros indican que los problemas del conocimiento y de la biología hubieron de ocupar el centro de esa auténtica y única filosofía china, totalmente desaparecida.

Dentro de la filosofía barroca, la física occidental ocupa un preeminente. No sucede nada parecido en ninguna otra cultura. Indudablemente fue desde un principio, no la sirvienta de la teología, sino la *sierva de la voluntad técnica de poderío* y, por eso se orientó en el sentido matemático y experimental; fue esencialmente mecánica *practica*. Y siendo, pues, por completo técnica primero y teórica después, ha de ser tan antigua como el hombre fáustico mismo. Ya hacia el año 1000 aparecen trabajos técnicos de extraordinaria energía en la combinación. Ya en el siglo XIII trató Roberto Grosseteste el espacio como función de la luz, y Petrus Peregrinus escribió en 1289 el mejor tratado sobre el magnetismo, con base experimental, hasta Gilbert (1600). Los dos discípulos de Roger Bacon desarrollaron una teoría física del conocimiento como fundamento para sus ensayos técnicos. Pero la audacia en el descubrimiento de nexos dinámicos llega todavía más lejos. El sistema copernicano está indicado en un manuscrito de 1322, y algunos decenios después los discípulos de Occam, en París, Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme, lo desenvuelven matemáticamente en relación con la mecánica anticipada de Galileo^[33].

No debemos engañarnos sobre los instintos profundos que impulsan hacia estos

descubrimientos. La contemplación pura no hubiera necesitado del experimento; pero el símbolo fáustico de la máquina, que ya en el siglo XII condujo a construcciones mecánicas y que ha convertido el *perpetuum mobile* en la idea prometéica del espíritu occidental, no podía prescindir del experimento. *La hipótesis de trabajo es siempre lo primero*, Justamente lo que no tiene sentido para ninguna otra cultura. Hemos de familiarizarnos con el hecho extraño de que la idea de explotar prácticamente todo conocimiento de nexos naturales es una idea ajena a todos los hombres, con excepción del hombre fáustico, y de los que, como los japoneses, los judíos y los rusos, se hallan hoy bajo el encanto espiritual de la civilización fáustica. Nuestra imagen del mundo está dispuesta dinámicamente: he aquí algo que ya contiene el concepto de la hipótesis de trabajo. Para aquellos frailes meditabundos, la teoría viene después, la «contemplación» real sucede a esa hipótesis; y, sin advertirlo, esa teoría, nacida de la pasión técnica, les condujo a una concepción puramente fáustica de Dios como el gran maestro de máquinas que puede todo lo que ellos, en su impotencia, sólo se atreven a querer. Insensiblemente, el mundo de Dios va haciéndose cada siglo más semejante al *perpetuum mobile*. Y cuando, también insensiblemente, el mito gótico se ensombreció ante la visión de la naturaleza, cada día más educada en el experimento y la experiencia técnica, los conceptos de las hipótesis monacales de trabajo se convirtieron, desde Galileo, en esos númenes puros de la física moderna: la fuerza de choque, la fuerza a distancia, la gravitación, la velocidad de la luz y, finalmente, «la» electricidad, que en el cuadro electrodinámico del mundo ha absorbido las otras formas de energía, alcanzando así una especie de monoteísmo físico. Son los conceptos que se insinúan en las fórmulas para darles intuitividad mítica. Los números mismos son técnica, palancas y tornillos, secretos arrancados al universo. Ni el pensamiento físico de los antiguos, ni ningún otro pensamiento físico necesitó números, porque no aspiraba al dominio y poderío. La matemática *pura*, de Pitágoras y de Platón no está en relación alguna con las concepciones naturales de Demócrito y Aristóteles.

Así como en la Antigüedad la altiva obstinación de Prometeo frente a los dioses fue sentida y considerada como vesania criminal, así también la máquina fue sentida por el barroco como algo diabólico. El espíritu infernal había descubierto al hombre el secreto con que apoderarse del mecanismo universal y representar el papel de Dios. Por eso las naturalezas puramente sacerdotales, que viven en el reino del espíritu y no esperan nada de «este mundo», sobre todo los filósofos idealistas, los clasicistas, los humanistas, Kant y el mismo Nietzsche, guardan un silencio hostil sobre la técnica.

Toda filosofía posterior es una protesta crítica contra la contemplación del tiempo anterior, contra la teoría sin crítica. Pero esa crítica de un espíritu convencido de su superioridad alcanza también a la fe misma y provoca la única gran creación religiosa propia de la época posterior: el puritanismo.

El puritanismo aparece en el ejército de Cromwell y sus «independientes», hombres de hierro, aferrados a la Biblia, que van al combate cantando salmos;

aparece en el círculo de los pitagóricos, que en la amarga seriedad de su doctrina de los deberes destruyeron la alegre Síbaris, imponiéndole para siempre la mácula de ciudad inmoral; aparece en el ejército de los primeros Kalifas, ejército que sojuzgó no sólo Estados, sino las almas. El paraíso perdido de Milton, algunas suras del Corán, lo poco que puede afirmarse con certidumbre sobre la doctrina pitagórica, todo esto viene a decir lo mismo: entusiasmo de un espíritu sobrio, ardor frío, mística seca, éxtasis pedante. Pero de nuevo una salvaje religiosidad arde en todo esto. Acumúlase aquí todo el fervor trascendente que la gran ciudad, predominando ya sin disputa sobre el alma del campo, puede dar de sí. Dijérase que el miedo de que en el fondo todo ello resulte artificioso y efímero ha concitado las almas, que, por la misma razón, parecen impacientes, sin indulgencia, sin compasión. El puritanismo, no sólo del Occidente, sino de todas las culturas, ignora la sonrisa, que iluminaba las religiones de todas las épocas primaverales; ignora los instantes de honda alegría vital; ignora el humor. En las suras del Corán ha desaparecido la pacífica beatitud que brilla tan frecuentemente en las infancias de Jesús o en Gregorio Nacianzeno, en la época primera de la cultura mágica. En Milton no existe ya la alegría comedida de los cánticos franciscanos. Una seriedad mortal pesa sobre los espíritus jansenistas de Port-Royal y sobre las reuniones de las «cabezas redondas», vestidas de negro, que en pocos años aniquilaron la «*old merry England*» de Shakespeare *otra Síbaris*—. La lucha contra el demonio —cuya proximidad corpórea todos sentían— fue llevada con una acritud tenebrosa. En el siglo xvii fueron quemadas más de un millón de brujas, y no sólo en el norte protestante y en el sur católico, sino también en América y en la India. Triste y biliosa es la doctrina de los deberes en el Islam (*fikh*), con su dura inteligibilidad, y no lo es menos el catecismo de Westminster (1643) y la ética de los jansenistas (el «Augustinus» de Jansenio, 1640); también en el imperio de Loyola hubo por íntima necesidad un movimiento puritano. La religión es una metafísica vivida; pero tanto la comunidad de los santos —así se llamaban los independientes—, como los pitagóricos y como la sociedad de Mahoma, vivían esa metafísica no con los sentidos, sino con el intelecto, en conceptos. Parshva, que hacia 600 antes de Jesucristo fundó a orillas del Ganges la secta de los «desencadenados», enseñaba, como los demás puritanos, que no son el sacrificio y el rito los que conducen a la salvación, sino tan sólo el conocimiento de la identidad de Atman y Brama. En lugar de las visiones góticas, toda la poesía puritana ha puesto un espíritu alegórico desenfrenado, bien que reseco.

El concepto es la fuerza verdadera y única en la conciencia de estos ascetas. Pascal busca conceptos y no, como el maestro Eckart, figuras. Queman a las brujas porque está su brujería probada, no porque nadie las haya visto de noche volar por el aire. Los juristas protestantes aplican el Martillo de las brujas, de los dominicos, porque está fundado sobre conceptos. Las madonnas del goticismo primero se aparecían a los orantes; las madonnas del Bernino no son vistas por nadie. Existen porque su existencia está demostrada, y los hombres se entusiasman por esa especie

de existencia. El gran secretario de Cromwell, Milton, viste los conceptos de figuras, y Bunyan ha reducido todo un sistema de mitos conceptuales a una acción ético alegórica. Un paso más y llegamos a Kant, en cuya ética intelectualista el diablo aparece como concepto en la forma del mal radical.

Hemos de romper la imagen superficial de la historia y saltar sobre los límites artificiales, impuestos por el método de las ciencias occidentales, para ver que Pitágoras, Mahoma y Cromwell encarnan en tres culturas diferentes uno y el mismo movimiento.

Pitágoras no era filósofo. Según las noticias que nos dan los presocráticos, fue un santo, un profeta y fundador de una liga fanática y religiosa que impuso sus verdades con todos los medios políticos y militares a su disposición. En la destrucción de Síbaris por Cretona, seguramente la cumbre de una salvaje guerra religiosa, cuyo recuerdo se conservó en la memoria histórica, desatóse el mismo odio que hubo de desencadenarse sobre Carlos 1 y sus alegres caballeros, viendo en ellos no sólo una doctrina errónea, sino la personificación del sentimiento mundano. Un mito purificado y asentado en conceptos, con una moral rigurosa, daba a los elegidos de la liga pitagórica la convicción de alcanzar sobre todos los demás la salvación. Las plaquitas de oro encontradas en Thurioi y Petelia, y que eran puestas en las manos a los cadáveres de los iniciados, contenían la promesa del dios: bienaventurado y bendito, ya no serás un mortal, sino un dios. Es la misma seguridad que el Corán da a todos los que combaten la guerra santa contra los infieles —«el monaquismo del Islam es la guerra religiosa», dice un hadith del profeta—; es la misma fe con que los batallones férreos de Cromwell dispersaron a los «filisteos y amalecitas» del ejército real en Marston Moor y Naseby.

El Islam no es una religión del desierto, como la fe de Zwingli no es una religión de la alta montaña. Quiso la casualidad que el movimiento puritano, para el que estaba ya maduro el mundo mágico, partiese de un hombre de la Meca, en vez de partir de un monofisista o de un judío. En la Arabia del Norte estaban los Estados cristianos de los Ghassánidas y Lachmidas, y en el sur sobeo hubo guerras religiosas cristianojudías en que participó el mundo político de Axum hasta el imperio sasánida. Al Congreso de los príncipes de Marib no debió asistir probablemente ningún pagano, y poco después la Arabia del Sur cayó bajo la administración périca, esto es, mazdeíta. La Meca era una pequeña isla de paganismo árabe en medio de un mundo de judíos y cristianos, un breve resto que desde hacía mucho tiempo estaba penetrado de las ideas dominantes en las grandes religiones mágicas. Lo poco que de ese paganismo halló cabida en el Corán ha sido más tarde explicado, interpretado en sentido eliminatorio por el comentario de la Sunna y su espíritu sirio-mesopotámico. El Islam es una religión nueva casi tan sólo en el sentido en el que lo es el luteranismo. En realidad, prolonga las grandes religiones anteriores. Tampoco la propagación del Islam significa, como se cree, una migración de pueblos que salen de la península arábiga, sino una torrentera de entusiastas fieles que arrastra consigo a

cristianos, judíos y mazdaítas, con fanáticos musulmes a su cabeza. Fueron bereberes de la patria de San Agustín los que conquistaron España y persas del Irak los que llegaron al Oxus. Los enemigos de ayer se convertían en los campeones de mañana. La mayor parte de los «árabes» que en 717, por vez primera, atacaron Bizancio eran de nacimiento cristianos. En 650 la literatura bizantina se extingue de golpe^[34], sin que hasta ahora se haya comprendido el profundo sentido de esta desaparición: y es que esta literatura se prolonga en la arábica; el alma de la cultura mágica encontró, por fin, en el Islam su verdadera expresión. De esta suerte, la cultura mágica se hizo realmente «árabe» y se libertó definitivamente de la pseudomorfosis. La destrucción de las imágenes, dirigida por el Islam, preparada de antiguo por los monofisitas y judíos, penetra en Bizancio, donde el sirio León III (717 - 41) dio el predominio a ese movimiento puritano de las sectas islámico cristianas, de los pauliquianos (hacia 657) y más tarde de los bogomilos.

Las grandes figuras que rodeaban a Mahoma, como Abu-Bekr y Omar, son afines totalmente a los jefes puritanos de la revolución inglesa, como John Pym y Hampden. Y esta semejanza en el modo de pensar y de actuar sería todavía mayor si tuviéramos más conocimiento de los Hanifas, de los puritanos árabes antes y junto a Mahoma. Todos poseían la conciencia de una gran misión, lo que les hacía despreciar la vida y el lucro; todos habían adquirido, por la predestinación, la certidumbre de ser los elegidos de Dios. El grandioso vuelo que el Antiguo Testamento adquirió en los Parlamentos y campamentos de los independientes, ha dejado todavía en el siglo XIX en muchas familias inglesas la creencia de que los ingleses son sucesores de las diez tribus de Israel, pueblo de santos, a quien está conferida la dirección del mundo. Ese mismo sentimiento dominaba en las emigraciones a América que comenzaron con los peregrinos de 1620. Ese mismo sentimiento ha creado lo que hoy pudiera llamarse la religión americana y ha alimentado la evidencia con que el inglés practica su política, evidencia fundada en la certidumbre de la predestinación. Incluso los pitagóricos — cosa inaudita en la historia de la religión antigua— tomaron el poder político para enderezarlo a fines religiosos e intentaron imponer el puritanismo de ciudad en ciudad. La forma corriente entre los antiguos era la de cultos particulares en ciudades particulares, ninguna de las cuales se ocupaba de los ejercicios religiosos que se hacían en las demás. Pero los pitagóricos forman una comunidad de santos cuya energía práctica supera a la de los viejos órficos, como el entusiasmo guerrero de los independientes supera al de las guerras de la Reforma.

Pero en el puritanismo se oculta ya el racionalismo, que, tras algunas generaciones de entusiastas, despunta por doquiera y asume el predominio. Es el paso de Cromwell a Hume. No la ciudad en general, ni tampoco la gran ciudad, sino unas pocas ciudades son ahora el escenario de la historia: la Atenas socrática, el Bagdad de los Abbassidas, el Londres y el París del siglo XVIII. «Ilustración» es la palabra que caracteriza esta época. El sol sale. Pero ¿qué es lo que va desapareciendo en el cielo de la conciencia crítica?

Racionalismo significa la fe *solamente* en los resultados de a intelección crítica, esto es, en el «entendimiento». Si en la primera época se formuló el *credo quia absurdum* es porque esta afirmación contenía la certidumbre de que lo inteligible y lo ininteligible, *juntos*, forman el mundo, la naturaleza, que pinto Giotto y en la que los místicos se sumían, el universo, en que el entendimiento no penetra sino hasta donde lo permite Dios. Surge ahora, hijo de un callado despecho, el concepto de lo irracional; es aquello que, por ser imposible de comprender, queda desvalorizado. Unos lo desprecian abiertamente, calificándolo de superstición; otros, encubiertamente, llamándolo metafísica; sólo tiene valor la intelección segura, crítica. Misterios son prueba de ignorancia. La nueva religión sin misterios llámase, en sus supremas posibilidades, sabiduría, σοφία; su sacerdote es el filósofo, y sus secuaces, los hombres cultos. Sólo para los incultos es indispensable la vieja religión, piensa Aristóteles^[35], y ésta es exactamente la opinión de Confucio y de Gotamo Budha, la opinión de Lessing y de Voltaire. Se vuelve a la naturaleza, lejos de toda cultura. Pero no se trata de una naturaleza vivida, sino de una naturaleza demostrada, oriunda del entendimiento, accesible sólo al intelecto; una naturaleza que no existe para el aldeano, una naturaleza que no conmueve, sino que sume al intelectual en una disposición de ánimo sumamente sensible. Religión natural, religión racional, deísmo, nada de esto es metafísica vívida, sino mecánica conceptual; es lo que Confucio llama «leyes del cielo» y el helenismo τυχη —*fato*—. Antes fue la Filosofía sirviente de la religiosidad trascendente. Ahora aparece la idea de que la filosofía debe ser ciencia, esto es, crítica del conocimiento, crítica de la naturaleza, crítica del valor.

Sin duda existe la sensación de que aun ahora la filosofía no es sino una dogmática rebajada, la fe en un saber que quiere ser saber *puro*. Se tejen sistemas que arrancan de principios al parecer seguros; pero, en fin de cuentas, dícese fuerza en lugar de Dios y conservación de la energía en vez de eternidad. En la base de todo el racionalismo antiguo hállase el Olimpo, y el racionalismo occidental se funda en último término sobre la teoría de los Sacramentos. Por eso esta filosofía oscila entre la religión y la ciencia especializada y es en cada caso definida de diferente manera, según que el autor conserve aún algo de sacerdote y vidente o sea puro profesional y técnico del pensamiento.

«Concepción del universo» es la expresión propia de una conciencia ilustrada que, bajo la dirección de la inteligencia crítica contempla en derredor un mundo luminoso sin dioses y acusa de mendaces a los sentidos, tan pronto como éstos perciben algo que el entendimiento sano del hombre no reconoce. Lo que antes fuera mito, lo más real de la realidad, sucumbe ahora al método evemerista, cuyo nombre procede de aquel sabio Evemerio, que hacia 300 antes de Jesucristo explicaba las deidades suponiéndolas antiguos hombres, que se distinguieron en vida por sus personales calidades. En una u otra forma, este método aparece siempre en toda época de «ilustración». Evemerismo es interpretar el infierno como conciencia del

mal, el diablo como apetito placentero del mal y Dios como la hermosura de la naturaleza. También es evemerismo el hecho de que en las lápidas atenienses de 400 sea invocada la diosa Demos, en vez de la diosa Athene —lo que, por otra parte, se aproxima mucho a la diosa Razón de los jacobinos—; y también el hecho de que Sócrates hable de su demonio y otros pensadores de esta época digan *Νοῦς* —razón— en vez de Zeus. Confucio dice «cielo» en vez de Chang-ti, es decir, que no cree más que en leyes naturales. Acto inaudito de evemerismo fue la «recopilación» y «ordenación» de los escritos canónicos de China por los confucianos; esta ordenación fue, en realidad, la destrucción de casi todas las viejas obras religiosas y la falsificación racionalista de lo que no fue destruido.

Si hubiera sido posible, los racionalistas del siglo XVIII habrían hecho otro tanto con los restos del goticismo^[36]. Confucio pertenece completamente al siglo XVIII de China. Laotsé, que le desprecia, se halla en medio del taoísmo, movimiento que fue manifestando sucesivamente rasgos protestantes, puritanos y pietistas; y ambos filósofos acaban por extender un sentido práctico del mundo sobre un fondo de concepción mecanicista del universo. La palabra *tao* ha ido cambiando de significación constantemente en el curso de la época posterior china, y esos cambios acontecen en el sentido mecanicista; como igualmente le sucede a la palabra *logos* en la Antigüedad desde Heráclito a Posidonio y a la palabra «fuerza» desde Galileo hasta el presente. Lo que antes fue mito y culto de gran estilo llámase, en esa religión de los hombres cultivados, *naturaleza* y *virtud*. Pero la naturaleza es un mecanismo racional y la *virtud es saber*. Sobre esto tienen una misma opinión Confucio, Buda, Sócrates y Rousseau. Poco valor daba Confucio a la oración y a las consideraciones sobre la vida tras la muerte, y ninguno a las revelaciones. Quien se ocupa mucho de sacrificios y de cultos es irracional y poco educado. Gotamo Buda y su contemporáneo Mahavira, fundador del jainismo, procedentes ambos de las ciudades del bajo Ganges, al este del territorio en que se desarrolló la cultura vieja bramánica, no admitían, como es sabido, ni el concepto de Dios ni los mitos y los cultos. Poco más puede afirmarse sobre la verdadera doctrina de Buda. Todo aparece sumergido en los matices de la posterior religión felah, que lleva su nombre. Pero uno de los pensamientos indudablemente auténticos sobre el «origen por causas» es la derivación del dolor como consecuencia del «no saber», esto es, las «cuatro nobles verdades». Todo esto es racionalismo auténtico. Nirvana es, para él, una pura disolución espiritual y corresponde enteramente a la autarquía y eudaimonía de los estoicos. Es el estado de la conciencia inteligente, cuando no está presente la existencia.

Para los hombres cultos de estas épocas es el sabio el gran ideal. El sabio vuelve a la naturaleza; se recluye en Ferney o en Ermenonville, en los Jardines áticos o en las selvas de la India; es ésta la manera espiritual de pertenecer a la gran urbe. El sabio es el hombre del justo medio. Su ascetismo consiste en un mesurado menosprecio del mundo, en pro de la meditación. La sabiduría del «ilustrado» no perturbará nunca la

comodidad. La moral, sobre el fondo del gran mito, fue siempre un sacrificio, un culto que llegaba al más riguroso ascetismo, a la muerte. La virtud, sobre el fondo de la sabiduría es una especie de goce íntimo, un egoísmo refinado, perespiritualizado; y así, el moralista que vive allende la religión auténtica se torra filisteo. Buda, Confucio, Rousseau son archifilisteos, pese a la sublimidad de sus pensamientos. Nada puede borrar la pedantería de la sapiencia socrática sobre la vida.

A ésta, que pudiéramos llamar escolástica del sano entendimiento, corresponde con íntima necesidad una mística racionalista de los hombres cultos. La «ilustración» de Occidente tiene su origen en Inglaterra; es el resultado del puritanismo: de Locke parte todo el racionalismo del continente. Contra él, sobre todo, se alzan en Alemania los pietistas (desde 1700 las comunidades de los hermanos moravios, Spener y Francke, en Württemberg Oetinger) y en Inglaterra los metodistas (1738, Wesley, «inspirado» por los moravios). Es otra vez la diferencia de Lutero y Calvino la que reaparece, cuando vemos que éstos se organizan pronto en movimiento mundial, mientras que aquéllos se pierden en conventículos centro-europeos. El pietismo del Islam se encuentra en el *sufismo*, que no es de origen pérsico, sino general arameo, y que en el siglo VIII se extiende desde Siria por todo el mundo árabe.

Pietistas o metodistas son los legos indios que, poco antes de Buda, enseñaban que la salvación del ciclo vital (*sansara*) se alcanza sumergiéndose en la igualdad de Brama y Atman; también lo son Laotsé y sus partidarios, e igualmente, pese a su racionalismo, los cínicos mendicantes y predicadores ambulantes, los educadores estoicos, directores de conciencia y confesores del helenismo primero^[37]. Son posibles exaltaciones que pueden llegar hasta la visión racionalista, cuyo ejemplo clásico es Swedenborg y que, entre los estoicos y los sufís, produjo todo un mundo de fantasía religiosa y prepara la transformación del budismo en Mahayana. El desenvolvimiento del budismo y taoísmo en su sentido originario es muy semejante a la del metodismo en América; y no es casual el hecho de que ambos hayan llegado a pleno florecimiento en el Ganges inferior y al sur del Jangtsékiang, esto es, en las jóvenes comarcas de emigración de ambas culturas.

20

Dos siglos después del puritanismo la concepción mecánica del universo llega a su cúspide. Es la verdadera religión de la época. Aun quien hoy está convencido de ser religioso en el viejo sentido de «creer en Dios», se engaña acerca del mundo en que su conciencia se refleja. Las verdades religiosas son, para su intelección, siempre verdades mecánicas y, por lo general, es sólo la costumbre de las palabras la que envuelve en matices místicos la naturaleza vista científicamente. Cultura es siempre idéntica a energía morfogenética religiosa. Toda gran cultura comienza con un poderoso tema que resuena primero en el campo sin ciudades, que luego recibe un

desarrollo polifónico en las ciudades, con sus artes y sus pensamientos, y que termina en las urbes cosmopolitas en un «finale» materialista. Pero aun los últimos acordes conservan firmemente la tonalidad del conjunto. Hay un materialismo chino, otro indio, otro antiguo, otro árabe, otro occidental, y cada uno de éstos no es sino la muchedumbre mítica de las figuras de antaño, pero concebidas en sentido mecánico, prescindiendo de todo lo que sea vida e intuición.

Yang Dchu ha pensado hasta su término consecuente el racionalismo confuciano en este sentido. El sistema de Lokayata prosigue el desprecio del mundo, desposeído de alma —que es común a Gotamo Buda, a Mahavira y a los demás pietistas de su tiempo—, lo mismo que ese desprecio prosigue el ateísmo de la doctrina Sankia. Sócrates es tanto el heredero de los sofistas como el abuelo de los predicadores ambulantes cínicos y del escepticismo pirroniano. Siempre la superioridad del espíritu urbano y cosmopolita, que ha acabado definitivamente con lo irracional, y que mira con desprecio a toda conciencia que aun conoce y admite misterios. Los hombres góticos, a cada paso, temblaban espantados ante lo insondable, que se les aparecía imponente en las verdades de la doctrina. Pero aun el católico de nuestros días siente la doctrina como un sistema en que todos los arcanos del universo están resueltos. El milagro le aparece como, por decirlo así, un fenómeno físico de orden superior; y un obispo inglés cree en la posibilidad de reducir a un solo sistema natural la energía eléctrica y la fuerza de la oración. Es la fe limitada a la fuerza y a la materia, aun cuando se usen las palabras «Dios» y «mundo» o «Providencia» y «humanidad».

El materialismo fáustico, en sentido riguroso, forma por sí un conjunto cerrado, en el que la concepción técnica del universo ha alcanzado su pleno desarrollo. Descubrir el mundo entero como un sistema dinámico exacto, matemático, experimental hasta en sus últimas causas y encerrarlo en números, de manera que el hombre pueda dominarlo: he aquí la diferencia que hay entre este retorno a la naturaleza y cualquier otro. Saber es virtud —creían Confucio, Buda y Sócrates—. Saber es poder —cree la civilización europeoamericana—; y sólo en ella tiene esta creencia sentido. Este retomo a la naturaleza significa la exclusión de todas las potencias que se hallan interpuestas entre la inteligencia práctica y la naturaleza. Dondequiera se ha contentado el materialismo con fijar intuitiva o conceptualmente unidades simples al parecer, cuyo juego causal lo explica todo sin dejar residuo alguno de misterio; y lo sobrenatural queda reducido a ignorancia. Pero el gran mito intelectual de energía y la masa es al mismo tiempo una gigantesca *hipótesis de trabajo*. Dibuja el cuadro de la naturaleza de tal manera que resulta posible *utilizarlo*. Lo que al sino se refiera queda mecanizado bajo el nombre de evolución, desenvolvimiento, progreso e incluido en el centro del sistema; la voluntad es un proceso albuminoide, y todas estas doctrinas, llámense monismo, darwinismo, positivismo, se encumbran así hasta una moral finalista, tan clara para el negociante americano y el político inglés como para el filisteo del progreso en Alemania; moral

que en el fondo no es sino una caricatura intelectual de la Justificación por la fe.

El materialismo no estaría completo sin la necesidad de libertarse en algunas ocasiones de la tensión espiritual, incidiendo en místicas contemplaciones, practicando cierto culto, para gustar, en íntima liberación, el encanto de lo irracional, de lo extraño, de lo raro y, si es preciso, de lo absurdo. Todavía percibimos claramente en la época de Meng Tsé, por ejemplo (372 - 289), y de las primeras comunidades budistas ciertos rasgos que, con idéntica significación, aparecen también en el helenismo. Hacia 312, en Alejandría, algunos sabios poetas por el estilo de Calímaco, inventaron el culto de Serapis y lo envolvieron en una leyenda refinadamente dispuesta. El culto de Isis en la Roma republicana no debe confundirse en modo alguno con el posterior culto de la época imperial y con la religión egipcia de Isis. Estas últimas eran religiones serias. Aquél era solamente un pasatiempo religioso de la buena sociedad; dio ocasión unas veces a la burla pública, otras veces a escándalos y medidas prohibitivas; entre 59 y 48 fue el templo cerrado cuatro veces por orden superior. La astrología caldea fue por entonces una *moda*, bien distinta de la antigua fe en los oráculos y de la fe mágica en el poder de la hora. Todo eso era «distensión»; unos y otros se engañaban a sí mismos y a los demás. Añádanse los innumerables charlatanes y profetas falsos que recorrían las ciudades y, con sus pláticas ampulosas, intentaban persuadir a los semicultos de que anunciaban una renovación religiosa. En el mundo europeo americano de hoy tenemos también el ocultismo, la teosofía, la «Christian Science» americana, el mendaz budismo de salón, la industria religiosa que, más en Alemania aún que en Inglaterra, se mezcla en cultos y comunidades con las emociones góticas, antiguas y racistas. Dondequiera es el juego de los mitos en que nadie cree y el gusto de ciertos cultos con que se pretende llenar el vacío interior. La creencia verdadera sigue siendo la creencia en los átomos y en los números; pero esta creencia necesita la abracadabra culta para ser tolerable a la larga. El materialismo es mísero, mezquino, pero honrado y sincero. El juego con la religión es mísero, mezquino, pero insincero. Mas el hecho de que sea posible demuestra ya la existencia de un nuevo y auténtico anhelo, que se anuncia sordamente en la conciencia civilizada y acabará al fin por salir a plena luz.

Lo que sigue es lo que yo llamo *segunda religiosidad*. Aparece en todas las civilizaciones tan pronto como éstas, conseguido su pleno desarrollo, entran lentamente en el estado inhistórico, para el cual los siglos ya nada significan. De aquí se sigue que el mundo occidental está aún lejos de ese estado; fáltanle todavía muchas generaciones para llegar a él. La segunda religiosidad es el necesario «pendant» del cesarismo, definitiva constitución *política* de las civilizaciones posteriores.

El cesarismo aparece en la Antigüedad con Augusto; en China, con Chi-Hoang-Ti. A estos dos fenómenos les falta la fuerza originaria creadora de la cultura joven. La grandeza del cesarismo chino consiste en la profunda religiosidad que llena toda la consciencia vigilante —Herodoto dijo que los egipcios eran los hombres más

piadosos del mundo, e idéntica impresión producen China, la India y el Islam en el europeo occidental de hoy—. La grandeza del cesarismo romano consiste en la desenfrenada potencia de los más inauditos hechos—. Pero las creaciones de aquella religiosidad no son primarias, no son originarias; como tampoco lo son las formas del Imperio romano. Nada es edificado; no se desenvuelve idea alguna. Parece como si una niebla cubriese la tierra y las viejas formas comenzasen por desdibujarse para reaparecer con mayor claridad de nuevo. La segunda religiosidad contiene el mismo fondo que la primera, la auténtica y juvenil; pero vivido y expresado de otra manera. Primero se evapora el racionalismo; luego reaparecen las figuras de las épocas primarias; por último, restáurase el mundo todo de la religión primitiva, que hubo de retroceder ante las grandes formas de la fe primera y ahora reaparece poderoso en un sincretismo popular que nunca falta en este estadio en ninguna cultura.

La «Ilustración» arranca siempre de un optimismo ilimitado, de una fe extremada en el entendimiento, que siempre alienta en el tipo del hombre de la gran urbe; pero pronto se cambia en escepticismo absoluto. La vigilia soberana, que se separa de la naturaleza viviente y del campo por un murallón circundante de actividades humanas, no reconoce, no admite nada fuera de su propia clara inteligencia. Esa consciencia vigilante ejerce su crítica sobre el mundo representado, abstraído, de la experiencia sensible diaria, y la ejerce tenaz hasta llegar a lo último, a lo más fino, a la forma de la forma, a sí misma, es decir, a nada. Con esto quedan agotadas las posibilidades de la física como intelección crítica del mundo y despunta de nuevo el hambre metafísica. Pero la segunda religiosidad no se origina en las distracciones religiosas de los círculos cultivados y ahitos de literatura; no se origina en el espíritu. Trátase más bien de una fe ingenua de las masas, fe imperceptible y espontánea en alguna constitución mítica de la realidad, fe para la cual las demostraciones comienzan a ser juegos de palabras míseros y aburridos, fe que al mismo tiempo se manifiesta en el afán cordial de responder al mito humildemente con un culto. Y las formas de ambas cosas no pueden ni ser previstas ni ser elegidas a capricho. Surgen espontáneas, y aun estamos lejos de ellas^[38]. Pero las opiniones de Comte y Spencer, el materialismo, el monismo y darwinismo, que en el siglo XIX apasionaron a los mejores espíritus, se han convertido hoy ya en filosofías provincianas.

La filosofía antigua había agotado ya sus bases hacia 250 antes de Jesucristo. El «saber», a partir de este momento, no representa ya un acervo continuamente depurado y aumentado, sino la fe en él, la fe convertida en hábito y conservando fuerza persuasiva merced a los viejos métodos habituales. En la época de Sócrates era el racionalismo la religión de los cultos. Por encima estaba la filosofía científica; por debajo la «superstición» de las masas. Pero ahora la filosofía se desarrolla como religiosidad espiritual, y el sincretismo de las masas se orienta en el sentido de una religiosidad palpable, de igual tendencia. La fe en los mitos y la piedad penetran hacia arriba, no hacia abajo. La filosofía tiene mucho que aceptar y poco que dar. El estoicismo había partido del materialismo de los sofistas y cínicos y había explicado

alegóricamente toda la mitología. Pero ya Cleantes (+232) compone la oración a Zeus^[39], una de las más hermosas obras de la segunda religiosidad antigua.

En la época de Sila existía un estoicismo totalmente religioso en las clases superiores y una fe popular sincretística que reunía cultos frigios, sirios, egipcios e innumerables misterios antiguos, casi olvidados entonces. Esto corresponde exactamente al desarrollo de la sabiduría «ilustrada» de Buda, que se convierte en el Hinayana de los sabios y el Mahayana de la multitud; corresponde igualmente a la relación entre el confucionismo doctrinal y el taoísmo, que muy pronto llegó a ser el vaso o recipiente del sincretismo chino. En la época del «positivista» Meng-Tsé (372-289) comienza de pronto un poderoso movimiento de alquimia, astrología y ocultismo. Hace tiempo que se debate la cuestión famosa de si ese movimiento representa la aparición de algo nuevo o es la reaparición del viejo sentido mitológico chino. La respuesta nos la da una mirada al helenismo. El sincretismo aparece «en épocas correspondientes» de la Antigüedad, de la India, de la China, del Islam popular. Dondequiera, ese sincretismo se adhiere a las doctrinas racionalistas — estoicismo, Laotsé, Buda— y las impregna de toda clase de motivos aldeanos, primigenios y exóticos. El sincretismo antiguo (que debe distinguirse cuidadosamente del sincretismo de la pseudomorfosis mágica posterior)^[40] buscó motivos —desde 200 antes de Jesucristo— en el orfismo, en Egipto, en Siria; el sincretismo chino introdujo hacia 67 de Jesucristo el budismo indio en la forma popular del Mahayana, y en este movimiento los escritos sagrados eran considerados como hechizos y las figuras de Buda como fetiches tanto más poderosos cuanto que eran extranjeros. La doctrina primitiva de Laotsé desaparece rápidamente. A principios de la época Han (hacia 200 antes de Jesucristo) los enjambres de *Sen* se convierten de ideas morales en seres buenos. Reaparecen los dioses del viento, de las nubes, del trueno, de la lluvia. Implántanse muchos cultos para expulsar a los espíritus malos con ayuda de los dioses. Por entonces surgió —y seguramente procede de un concepto fundamental de la filosofía preconfuciana— el mito de Panku, el principio originario de donde viene la serie de los emperadores míticos. Es bien sabido que el concepto de *logos* tomó una orientación semejante^[41].

La doctrina científica de Buda y su práctica de la vida habían nacido de cansancio cósmico y asco intelectual, y no guardaban la menor relación con los temas religiosos. Pues bien; ya a principios de la «época imperial» india, hacia 250 antes de Jesucristo, se había convertido Buda en un dios sedente, y en lugar de la teoría del Nirvana, inteligible sólo para los sabios, aparecen doctrinas palpables del cielo, el infierno y la salvación, doctrinas que acaso en parte procedan del extranjero, esto es, de la apocalipsis persa. Ya en tiempos de Asoka había dieciocho sectas budistas. La fe en la salvación que alienta en el Mahayana encontró su primer predicador en el poeta y sabio Asvagoscha (hacia 50 antes de Jesucristo). Nagandchuna (hacia 150 de Jesucristo) la llevó a su perfección. Pero Junto a esto la gran masa de los mitos indios primitivos volvió a aparecer de nuevo. La religión de Visnú y la de Siva estaban

claramente formadas hacia 300 antes de Jesucristo, y ello en forma sincretística; de suerte que las leyendas de Krisna y de Rama fueron trasladadas a Visnú. Igual espectáculo nos ofrece el nuevo Imperio egipcio, donde el Amón de Tebas constituye el centro de un sincretismo poderoso. Otro tanto sucede en el mundo árabe de la época abbassida, donde la religión popular, con sus representaciones de anteinfierno, infierno, juicio cósmico, la kaaba celeste, el logos-Mahoma, las hadas, los santos y los fantasmas hace retroceder el primitivo Islam a segundo término^[42].

En estas épocas existen aún algunos espíritus elevados, como el maestro de Nerón, Séneca; como Psellos el filósofo, educador de príncipes y político de la Bizancio cesárea^[43]; como el estoico Marco Aurelio y el budista Asoka, ambos Césares^[44], y, finalmente, como el faraón Amenofis IV, cuyo profundo ensayo fue considerado herético y anulado por los poderosos sacerdotes de Amón, peligro que seguramente amenazó también a Asoka por parte de los bramanes.

Pero justamente el cesarismo, tanto en el Imperio chino como en el romano, dio vida a un culto del emperador que vino a sintetizar el sincretismo. Es absurdo pensar que la veneración china hacia el emperador vivo haya sido un fragmento de la vieja religión. En todo el transcurso de la cultura china no hubo emperadores. Los jefes de los Estados se llamaban *Wang*, reyes, y Meng-Tsé escribía, unos cien años antes de la victoria definitiva del Augusto chino, esta frase que tiene todo el sentido de nuestro siglo XIX: «El pueblo es lo más importante en el país; luego vienen los dioses útiles del suelo y del trigo; lo menos importante es el jefe». La mitología de los emperadores primitivos fue, sin duda alguna, reducida a una forma política y social ética por Confucio y su época, que pensaban con intenciones racionalistas; luego el primer César tomó de dicho mito el título y el culto. La elevación de ciertos hombres a la categoría de dioses es el retorno a la época primitiva, en que los dioses se hicieron héroes, como sucedió con esos emperadores primitivos y con los héroes homéricos. Es éste un rasgo distintivo común a casi todas las religiones de este segundo estadio. Confucio mismo fue convertido en dios en 57 después de Jesucristo, con un culto oficial. Buda era dios ya hacía tiempo. Al Ghazali (hacia 1050), que ayudó a perfeccionar la «segunda religiosidad» del mundo islámico, se ha convertido para la fe popular en un ente divino, uno de los más venerados santos y auxiliadores. En la antigüedad las escuelas filosóficas tributaban culto a Platón y a Epicuro; la genealogía de Alejandro, descendiente de Hércules, y la de César, descendiente de Venus, conduce claramente al culto del *divus*, en el cual resurgen antiquísimas representaciones y cultos órficos, como en el culto chino de Hoang-Ti reaparecen trozos de la vieja mitología china.

Con estos dos cultos imperiales comienzan ya los ensayos de reducir la segunda religiosidad a organizaciones fijas que pueden llamarse comunidades, sectas, órdenes, iglesias, pero que siempre son rígidas repeticiones de las formas vivas de los tiempos primeros y que están con éstas en la misma relación que las castas con las clases.

Ya había algo de esto en la reforma de Augusto, con su artificial resurrección de

cultos viejos, muertos hacia tiempo, como los usos de los hermanos Arvales. Pero ya las religiones helenísticas de los misterios, y aun el culto de Mithra, por cuanto hay en él de irreductible a la religiosidad mágica, son comunidades de esa especie, cuyo ulterior desarrollo quedó interrumpido por la caída del mundo antiguo. A estas formaciones corresponden el Estado teocrático fundado en el siglo XI por los reyes-sacerdotes de Tebas y las iglesias taoístas de la época Han, sobre todo la fundada por Tchang Lu, que en 184 después de Jesucristo provocó la sublevación terrible de los turbantes amarillos —que recuerda las sublevaciones religiosas en las provincias del Imperio romano—, devastando amplias comarcas y provocando la caída de la dinastía Han^[45]. Y estas iglesias ascéticas del taoísmo, con su rigidez y salvaje mitología, encuentran una correspondencia perfecta en los Estados de frailes en el mundo bizantino, como el convento de Studion y la liga de conventos del Athos, fundada en 1100, y que producen la impresión más budista posible.

Por último, de esta segunda religiosidad salen las *religiones felahs*, en las cuales desaparece la oposición entre la piedad urbana y la piedad campesina, como igualmente la diferencia entre la cultura primitiva y la cultura superior. El concepto de pueblo felah^[46] nos indica claramente lo que esto significa. La religión ha dejado de ser histórica. Antaño los decenios significaban épocas; ahora los siglos no significan ya nada. Los altibajos de mutaciones superficiales demuestran tan sólo que la forma interior está definitivamente acabada. ¿Qué importa ya que en 1200, en China, surja una degeneración de la teoría política confuciana, el Dchufucianismo? ¿Qué importan su fecha de aparición, sus éxitos o fracasos? ¿Qué importa ya que en la India el budismo, transformado desde hacía mucho tiempo en politeísmo popular, desaparezca ante el neobramanismo, cuyo gran teólogo Sankara vivió hacia 800, ni que éste, a su vez, se transforme, finalmente, en la doctrina hinduista de Brama, Visnú y Siva? Siempre existe, sin duda, un pequeño número de hombres espirituales, superiores, absolutamente «preparados», como los bramanes de India, los mandarines de China y los sacerdotes de Egipto, que tanto maravillaban a Herodoto. Pero la religión felah, en sí misma, es íntegramente primitiva, como los cultos animales de Egipto en la Dinastía 23, como la religión china, hecha de budismo, taoísmo y confucianismo, como el Islam del Oriente actual y acaso también como la religión de los aztecas, que halló Cortés, religión que debía distanciarse mucho de la religión maya, impregnada de espíritu.

21

Religión felah es también el judaísmo desde Yehuda ben Halevi, quien, como su maestro islamita Al Ghazali, considera la filosofía científica con absoluto escepticismo y la pone —en el «Kuzari» (1140)— al servicio de la teología dogmática. Esta actitud corresponde enteramente al tránsito del viejo al nuevo

estoicismo de la época imperial, como igualmente a la extinción de la especulación china, bajo la dinastía occidental Han. Pero aun es más característico Moisés Maimónides, quien, hacia 1175, recopiló todo el material didáctico del judaísmo, como algo ya fijo y rígido, y lo expuso en una gran obra por el estilo del Li-ki chino, sin tener en cuenta en lo más mínimo el sentido particular que cada cosa pudiera o no tener^[47]. Ni en esta ni en ninguna otra época constituye el judaísmo algo único en la historia religiosa; aunque lo parece, si se le considera desde la situación creada por la cultura occidental. E igualmente sucede que el nombre judío significa de continuo cosas distintas, sin que quienes lo llevan noten este constante cambio, hecho que tampoco es único, sino que se repite paso a paso entre los persas.

En su «época merovingia» (hacia 500 - 0) estos dos pueblos se desarrollan, convirtiéndose las ligas de tribus en naciones de estilo mágico, sin territorio, sin unidad de procedencia y ya entonces acomodadas al modo de vivir llamado «ghetto», que ha seguido inalterado hasta los parsis de Bombay y los judíos de Brooklyn.

En su época primera (0 - 500) este *consensus* sin comarca se extiende desde España hasta Chantung. Es esta la época caballeresca de los judíos, la época de florecimiento «gótico» en la energía religiosa. La apocalíptica posterior, la Mischna y el cristianismo primitivo, que no se separó hasta Trajano y Adriano, son creaciones de esta nación. Es bien sabido que los judíos eran entonces labradores, artesanos, habitantes de pequeñas ciudades. Los grandes negocios de dinero estaban en manos de los egipcios, los griegos, los romanos, esto es, de los «antiguos».

Hacia 500 empieza la época del «barroco» judío, que suele presentarse —con harta parcialidad— al espectador occidental en el brillante periodo español. El *consensus* Judío, como el pérsico, el islámico y el bizantino, adquiere una conciencia ciudadana, urbana y domina desde entonces las formas de la economía y de la ciencia en las ciudades. Tarragona, Toledo y Granada son principalmente grandes ciudades Judías. Los judíos constituyen una parte esencial de la sociedad distinguida entre los moros. La nobleza gótica de las cruzadas admira y quiere imitar sus formas acabadas, su *esprit*, su caballería. La diplomacia, la estrategia, la administración de los Estados moros es inimaginable sin la aristocracia judía, que, no le cedía en nada, por cuanto a la raza se refiere, a la aristocracia islámica. Así como antaño en Arabia existió una poesía amorosa Judía, así también existe ahora una elevada literatura y una ciencia «ilustrada». Cuando Alfonso X de Castilla, hacia 1250, mandó componer una nueva obra astronómica, bajo la dirección del rabino Isaac ben Said Hassan, por sabios judíos, islámicos y cristianos^[48], esta labor fue producto no del pensamiento fáustico, sino del mágico. Hasta Nicolás Cusano no se altero la relación. Pero en España y Marruecos vivía sólo una pequeña parte del *consensus* judío, y éste no tenía sólo un sentido mundano, sino sobre todo espiritual. Hubo también en él un movimiento puritano que rechazaba el Talmud y quería volver a la pura Tora. La comunidad de los Carios surgió, tras algunos precursores, en el norte de Siria hacia 760, justo en el sitio donde un siglo antes habían aparecido los pauliquianos,

cristianos iconoclastas, y algo después el sufismo islámico, tres direcciones mágicas cuya afinidad interior no desconocerá nadie. Los carios fueron combatidos por la ortodoxia y por la «ilustración», como siempre son combatidos los puritanos en cualquier cultura. Los escritos de los rabinos contra aquel movimiento aparecen desde Córdoba y Fez hasta el sur de Arabia y la Persia. Pero por entonces apareció también un producto del «sufismo judío» que en cierto sentido recuerda a Swedenborg; es la obra capital de la mística racionalista, el libro de Jezirah, cuyas representaciones cabalísticas fundamentales se hallan en contacto con el simbolismo bizantino de las imágenes y con la hechicería —contemporánea— del «cristianismo griego de segundo orden», así como con la religión popular del Islam.

Hacia el recodo del milenio, el azar crea una situación completamente nueva. La parte occidental del *consensus* judío se encuentra de pronto en la esfera de la Joven cultura occidental. Los judíos, como los parsis, los bizantinos y los musulimes, habíanse hecho hombres civilizados y de gran urbe. El mundo romano-germánico vivía en el campo sin ciudades; casi no se habían formado aún en torno a los conventos y mercados establecimientos duraderos, que por muchas generaciones habían de carecer aún de alma propia. Los unos eran ya casi felahs; los otros casi todavía primitivos. El judío no comprendía la interioridad gótica, el castillo, la catedral; el cristiano no comprendía la inteligencia superior, casi cínica, el «pensamiento del dinero», ya constituido. Unos y otros se odiaban y despreciaban, no tanto por conciencia de una diferencia racial como más bien porque ambos se hallaban en distintas fases de desarrollo. El *consensus* judío construyó sus ghettos urbanos —proletarios— en los manchones y ciudades campesinas. La callejuela judía está mil años por delante de la ciudad gótica. Exactamente como, en la época de Jesús, las ciudades romanas yacían entre las aldehuelas, junto al lago de Genezaret.

Pero estas naciones jóvenes hallábanse además unidas firmemente con el suelo y la idea de la patria; en cambio, el *consensus* sin patria, cuya conexión era para sus miembros no un fin, no una organización, sino un instinto inconsciente, metafísico, expresión del inmediato sentir mágico, había de aparecer ante los occidentales jóvenes como algo inquietante y por completo incomprensible. Por entonces nació la leyenda del judío errante. Ya era mucho que un fraile escocés cayera en un convento lombardo; llevaba consigo su fuerte sentimiento de la patria. Pero si un rabino de Maguncia —donde hacia 1000 se encontraba la escuela más importante del Talmud en Occidente— o de Salerno se trasladaba al Cairo, a Basra, estaba en todo ghetto como en su casa. En este mudo nexo residía la idea de la nación mágica^[49]; era a la vez Estado, Iglesia y pueblo, como antaño el helenismo, el persismo, el Islam. Pero esto no lo sabía nadie en Occidente. Spinoza y Uriel Acosta fueron condenados en un verdadero proceso de alta traición y expulsados de ese *Estado*, que tenía su propio derecho, su vida pública, desconocida para los cristianos, y que consideraba el mundo circundante de los pueblos, en donde vivía, como una especie de tierra extranjera. Este hecho contiene un profundo sentido que los pueblos circundantes, los que

hospitalizaban en su seno a los judíos, no podían comprender. El más importante pensador de los Chassidas orientales, Senior Salman, fue entregado, en 1799, por los rabinos del partido enemigo, al gobierno de Petersburgo, como si éste fuese un Estado extranjero.

Los judíos de la comarca europea occidental habían perdido por completo la relación con la tierra, relación que aun existía en la España árabe. Ya no hay labradores. El más mínimo ghetto es siempre un pedazo de gran ciudad, por mísero que sea. Y sus habitantes, como los de la anquilosada India y China, se dividen en castas —los rabinos son los bramarles y mandarines del ghetto— y la masa vive con una inteligencia civilizada, fría, superior, y un sentido implacable del negocio. Pero este aspecto no significa tampoco un fenómeno único, sino para quien considera la historia desde puntos de vista estrechos. *Todas las naciones mágicas se encuentran en ese estadio desde las cruzadas.* Los parsis poseen en la India exactamente la misma fuerza económica y comercial que los judíos en el mundo europeo-americano y que los armenios y griegos en el sureste de Europa. El fenómeno se repite siempre que una civilización vieja penetra y convive con Estados más jóvenes: así los chinos en California —que son el objeto verdadero del «antisemitismo» americano occidental— y en Java y Singapur; así los mercaderes indios en África meridional; así *también el romano en el inundo árabe primitivo*, donde la situación era justamente inversa. Los «judíos» de aquella época eran los romanos, y en el odio apocalíptico de los arameos contra los romanos hay algo que se parece mucho al antisemitismo de los europeos occidentales. Verdadero pogromo fue el que aconteció en el año 88, cuando a un gesto de Mitrídates fueron en un día asesinados 100.000 negociantes romanos por la amargada población de Asia Menor.

A estas oposiciones se añade la de la raza, que va convirtiéndose de desprecio en odio, a medida que la cultura occidental se va acercando a la civilización y, por tanto, va siendo menor la «diferencia de edad» que se expresa en la actitud vital y en el predominio de la inteligencia; pero nada tiene que ver con esos necios nombres de ario y semita, sacados de la lingüística. Los persas y armenios —arios— no se distinguen para nosotros de los judíos, y ya en la Europa del Sur y en los Balcanes apenas se encuentra diferencia física entre judíos y cristianos. La nación judía, como todas las naciones de la cultura árabe, es el resultado de una enorme misión, predicación y propaganda, y hasta después de las Cruzadas ha cambiado constantemente por conversiones y separaciones en masa^[50]. Una parte de los judíos orientales coincide físicamente con los cristianos *del Cáucaso*; otra, con los tártaros de la Rusia meridional; gran parte de los judíos occidentales coincide físicamente con los moros del norte africano. Trátase más bien de la oposición entre el *ideal racial del goticismo primitivo* —que actuó en el sentido de cierta crianza y educación^[51]— y el tipo del judío sefardí, que se formó en los ghettos de Occidente y también por crianza psicológica, bajo muy duras circunstancias exteriores, indudablemente por influjo activo de la comarca y de los pueblos circundantes y en defensa metafísica contra

éstos, sobre todo desde que esta parte de la nación judía, perdido el idioma árabe, quedó convertida en un mundo aparte. Este sentimiento de una profunda diferenciación aparece en ambas partes con tanta mayor violencia cuanto que el individuo tiene más raza. La falta de raza en los hombres espirituales, filósofos, doctrinarios, utopistas, es la causa de que éstos no comprendan el odio profundo, metafísico en que el ritmo discorde de dos corrientes vitales aparece cual intolerable disonancia. Este odio puede llegar incluso a ser trágico, y ha dominado en la cultura india la oposición entre el indio de raza y el sudra. Durante el período gótico este odio fue profundamente religioso y se enderezó contra el *consensus* como religión. Sólo a comienzos de la civilización occidental se ha convertido en materialista y se orienta contra el aspecto espiritual y negociante, que ahora de pronto puede ser objeto de comparación.

Pero lo que más ha contribuido a separar y agriar ambos enemigos ha sido un hecho, poco comprendido y apreciado en toda su tragedia. El hombre occidental, desde los emperadores sajones hasta hoy, ha vivido la historia en el sentido más eminente de esta palabra y la ha vivido con una conciencia no igualada en ninguna otra cultura. En cambio, el *consensus* judío ha cesado por completo de tener historia^[52]. Sus problemas estaban ya resueltos; su forma intensa estaba acabada y había llegado a ser inmutable. Para los judíos, como para el Islam, para la Iglesia griega y los parsis, ya los siglos no tenían importancia; y por eso el que está íntimamente unido al *consensus* no puede comprender la pasión con que los hombres fáusticos viven las decisiones de su historia, de su sino, encerradas en pocos años; por ejemplo, al principio de las Cruzadas, durante la Reforma, en la Revolución francesa, en las guerras de liberación, en todos los momentos culminantes en la existencia de los pueblos. Todas estas cosas, para el judío, quedan muy remotas, a unas treinta generaciones de distancia. La historia de gran estilo fluye en torno del judío; las épocas suceden a las épocas; el hombre cambia de siglo en siglo, mientras que en el ghetto todo es inmovilidad, así como en el alma de quienes lo habitan. Pero aun en el caso de que el judío se considere como perteneciente al pueblo que le hospeda y tome parte en su destino, como ha sucedido en muchos países en 1914, sin embargo, no siente en realidad ese destino como el *suyo* propio, sino que toma partido por él, lo juzga como espectador interesado, sin comprender precisamente el último sentido de aquello por lo que se lucha. En la guerra de los Treinta Años hubo un general judío —está enterrado en el viejo cementerio judío de Praga—. Mas ¿qué significaban para ese hombre los pensamientos de Lutero y de Loyola? ¿Qué entendían de las Cruzadas los bizantinos, próximos parientes de los judíos? Esto pertenece a las necesidades trágicas de la historia superior, que consiste en las vidas de culturas particulares, y muchas veces se ha repetido. Los romanos, que eran ya un pueblo viejo, no hubieran podido comprender lo que para los judíos significaba el proceso de Jesús y la sublevación del Bar-Kochba. Y el mundo europeo americano ha demostrado su incapacidad de comprender lo que pasaba en esas revoluciones felahs de Turquía

(1908) y de China (1911). Imposibilitado para percibir el pensamiento y la vida interna y, por tanto, las ideas de Estado y soberanía dominantes en aquellas comarcas —en una el Kalifa y en la otra el Tien Tse— no ha podido juzgar el curso de los acontecimientos ni, por tanto, preverlos.

El hombre de una cultura ajena puede ser espectador y, por lo tanto, historiador descriptivo del pasado; pero no puede ser nunca político, es decir, hombre que siente venir el futuro. Si no posee la fuerza material para actuar en la forma de su propia cultura, despreciando la de la cultura ajena o desviándola, como pudieron hacer los romanos en Oriente y Disraeli en Inglaterra, queda impotente y desorientado ante los acontecimientos. El romano y el griego proyectaban siempre las condiciones vitales de su *polis* en los sucesos ajenos; el europeo moderno ve los sinos ajenos a través de las ideas de constitución, parlamento, democracia, aunque la aplicación de tales representaciones a otras culturas es, en realidad, un absurdo ridículo. Y el individuo del *consensus* judío sigue la historia del presente —que no es sino la historia de la civilización fáustica extendida sobre todos los mares y continentes— con el sentimiento radical del hombre mágico, aunque esté plenamente convencido del carácter occidental de su pensamiento.

Puesto que todo *consensus* mágico es extraño a una patria geográfica, el judío contempla involuntariamente en todas las luchas por las ideas *fáusticas* de patria, idioma materno, dinastía, monarquía, constitución, una recaída de las formas que le son íntimamente extrañas y, por tanto, molestas y absurdas, en otras más conformes con su naturaleza. La palabra internacional que le entusiasma, evoca en él la esencia del *consensus* sin tierra y sin límites, ya se trate de socialismo, pacifismo o capitalismo. Si para la democracia europeoamericana las luchas constitucionales y las revoluciones significan un desarrollo hacía el ideal civilizado, para él estas luchas son —sin que se dé cuenta de ello— la descomposición de todo eso que es diferente de su propia naturaleza. Aun en el caso de que la fuerza del *consensus* esté quebrada en su alma y la vida del pueblo huésped le haya atraído hasta el punto de infundirle verdadero patriotismo, siempre, sin embargo, será su partido el que tenga fines más comparables con la *esencia de la nación mágica*. Por eso el judío es en Alemania demócrata y en Inglaterra —como los parsis en la India— imperialista. Es el mismo malentendido que cometen los europeos al considerar como afines, esto es, «constitucionales», a los jóvenes turcos y a los chinos reformistas. El hombre que íntimamente pertenece a una comunicad, afirma siempre, en el fondo, aun allí donde destruye; el que le es íntimamente ajeno, niega, aun allí donde aspira a edificar. Es inimaginable la cantidad de cosas que la cultura occidental ha aniquilado al introducir reformas en las comarcas lejanas donde asentó su poderío. E igualmente el Judaísmo aniquila dondequiera que pone su planta. Y el sentimiento de la irremediable necesidad de esta mutua mala inteligencia produce ese terrible odio, arraigado en la sangre, ese odio que se fija en caracteres simbólicos, como la raza, la actitud vital, la vocación, el idioma. Y ambas partes, cuando surge esta situación de choque, llegan a

destruirse en arranques sangrientos^[53].

Esto es cierto, sobre todo para la religiosidad del mundo fáustico, que se siente amenazada en su centro mismo, odiada, comida por una metafísica extranjera. ¡Qué no ha pasado por nuestra conciencia desde las reformas de Hugo de Cluny, San Bernardo, el concilio lateranense de 1215, luego Lutero, Calvino y el puritanismo, hasta la época de la «ilustración»! En cambio, para la religión judía ya no había historia hacia tiempo. Dentro del *consensus* europeo occidental, José Caro volvió a reunir en 1565, en el Schulchan Aruch, una vez más la misma materia que antaño Maimónides. Igual pudo haberlo hecho en 1400, o hacerlo en 1800, o no hacerlo en absoluto. En la rigidez del Islam actual y del cristianismo bizantino, desde las Cruzadas, como también del chinismo posterior y del egipcismo, todo permanece inmutable, todo formulario e igual; las abstenciones de alimentos, los signos en los vestidos, las filacteras, la casuística talmúdica, se practican desde hace siglos sin el menor cambio en Bombay, sobre el Vendidad, y en el Cairo, sobre el Corán. E igualmente la mística judía —puro sufismo— ha seguido siendo siempre la misma desde las Cruzadas, como la islámica y, en los últimos siglos, ha producido aún tres santos en el sentido que este vocablo tiene para el sufismo oriental. Para reconocerlos como tales santos en dicho sentido es preciso poder atravesar con la mirada el enjambre de las formas mentales de Occidente. *Spinoza*, con su pensamiento de la substancia en vez de las fuerzas, con su dualismo mágico puede compararse a los últimos retoños de la filosofía islámica, como Murtada y Schirazi, Utiliza el mismo lenguaje conceptual que el barroco occidental, en donde vive; y se sumerge en las representaciones del barroco tan perfectamente que llega a ilusionarse a sí mismo; pero la ascendencia de Maimónides y Avicena y el método talmúdico *more geométrico* permanecen intactos de todo contagio con lo que andaba por la superficie de su alma. En *Baalchem*, fundador de la secta de los Chassidas, nacido en 1698 en Wolinia, apareció un auténtico Mesías, que, adoctrinando y haciendo milagros, peregrinó por el mundo de los ghettos polacos. No puede comparársele sino con el cristianismo primitivo^[54]. Este movimiento, nacido de corrientes antiquísimas de la mística cabalística, conmovió a la mayor parte de los Judíos orientales y representa, sin duda, algo grande en la historia religiosa de la cultura árabe. Sin embargo, transcurrió en medio de una humanidad completamente heterogénea, sin que ésta apenas tuviese noticia de él. La pacífica lucha de Baalchem contra los fariseos talmúdicos de entonces y en pro de Dios interior al mundo; su figura, semejante a la de Cristo; la abundante leyenda, que pronto cuajó en torno a su persona y a las personas de sus discípulos, todo esto es de puro espíritu mágico y tan extraño, en el fondo, para nosotros, hombres de Occidente, como pueda serlo el cristianismo primitivo.

Los pensamientos de los libros chassidas, así como su rito, son punto menos que incomprensibles para el no judío. Con la excitación de la piedad, unos caen en éxtasis; otros comienzan a bailar, como los derviches del Islam^[55]. La doctrina

primitiva de Baalchem fue desarrollada por uno de los apóstoles en el sentido del zaddikismo y también esta creencia en los santos (zaddiks) enviados unos tras otros por Dios para traer la salvación a los hombres, que se les aproximan, recuerda el mahdismo islámico, y más aún la doctrina chiita de los Imames, en quienes se alberga la «luz del profeta». Discípulo de Baalchem fue Salomón Maimón, que ha dejado una extraña autobiografía. Maimón se pasó de Baalchem a Kant, cuyo pensamiento abstracto ha ejercido siempre una enorme atracción sobre los espíritus talmúdicos. El tercero es Otto *Weininger*, cuyo dualismo moral representa una concepción puramente mágica, y cuya muerte, en una lucha del alma —lucha de tipo mágico— entre el bien y el mal, constituye uno de los más sublimes instantes de la religiosidad posterior^[56]. Los rusos pueden sentir algo parecido; pero ni el hombre antiguo ni el hombre fáustico son capaces de ello.

Con la «ilustración» del siglo XVIII, la cultura occidental se hace urbana e intelectual, y, por tanto, accesible de pronto a la inteligencia del *consensus*. Y esta submersión en una época que, para la corriente vital del judaísmo sefardí (hace tiempo cumplida y acabada), pertenece a un pasado remoto, aunque puede despertar en ella un sentimiento afín, por *cuanto tiene de crítico y negativo*, ha tenido fatales consecuencias seductoras. El *consensus*, ya históricamente concluso e incapaz de evolución orgánica, ha sido mezclado al gran movimiento de los pueblos occidentales; se ha sentido conmovido, atraído; pero en el fondo era esta atracción una descomposición y envenenamiento. Porque para el espíritu fáustico la «ilustración» significaba un paso adelante en el camino de la vida propia; un paso sobre ruinas, sin duda, pero en el fondo una afirmación. En cambio, para el judaísmo era una destrucción nada más; era la descomposición de algo ajeno al alma judía, de algo que el judío no logró nunca comprender. Muchas veces ofrécese entonces el espectáculo que suelen dar también el parsi en la India, el chino y el japonés en un medio cristiano y el americano moderno en China; cínica intelectualidad y riguroso ateísmo frente a la religión ajena, y en cambio adhesión obstinada a los usos felahs de la religión propia. Hay socialistas judíos que, en lo exterior y con sincero convencimiento, combaten toda especie de religión y en casa observan cuidadosamente los preceptos alimenticios y el ritual de las filacteras. Pero más frecuente es la ruptura íntima total con el *consensus*, por cuanto éste significa un nexo de fe, espectáculo éste semejante al de aquellos estudiantes indios que recibieron educación universitaria con Locke y Mill y que luego despreciaban con idéntico cinismo las convicciones indias y las occidentales, acabando por caer víctimas ellos mismos de su interior aniquilamiento. Desde la época napoleónica, el viejo *consensus* civilizado se ha mezclado con la «sociedad» occidental, recién ingresada en la civilización y con la superioridad de la vejez ha puesto en práctica los métodos científicos y económicos del Occidente. Lo mismo ha hecho pocas generaciones después la inteligencia japonesa, también muy antigua y aun quizá con mayor éxito. Otro ejemplo de esto mismo nos lo dan los cartagineses, retoños de la civilización

babilónica, que fueron atraídos por el periodo etruscodórico de la cultura antigua, y, finalmente, se entregaron al helenismo^[57]. Los cartagineses estaban ya hechos y acabados en el sentido religioso y artístico; y por lo mismo fueron tan superiores a griegos y romanos en los negocios y por ello también odiados sin límites.

No porque las metafísicas de ambas culturas se hayan aproximado —esto es imposible—, sino porque la metafísica en una y otra no representa ya papel ninguno, para las altas capas de la intelectualidad desarraigada, es por lo que esa nación mágica está en peligro de desaparecer con su ghetto y su religión. Ha perdido toda especie de nexo interior y sólo queda como un tacto de codos en cuestiones prácticas. Pero ya disminuye la ventaja que el viejo pensamiento comercial de esta nación mágica poseía; ya casi no existe en comparación con el americano, con lo cual desaparece el último medio fuerte de mantener en pie el *consensus*. En el momento en que los métodos civilizados de las urbes europeas y americanas hayan llegado a plena madurez habrá cumplido sus destinos el judaísmo, en el mundo occidental al menos —el mundo ruso constituye un problema aparte.

El Islam tiene un *suelo* bajo sus plantas. Puede decirse que ha incorporado a su seno los *consensus* pérsicos, judíos, nestorianos y monofisitas. El resto de la nación bizantina, los griegos actuales, viven también en tierra propia. El resto de los parsis de la India vive dentro de las formas rígidas de una civilización aún más antigua, aún más felah, lo que le asegura su persistencia. Pero la parte europeoamericana del *consensus* judío, que ha atraído a sí las demás partes y las ha adherido a su destino, ha caído en el movimiento de una civilización joven. Carece de toda relación con una tierra madre, tras varios siglos de vida encerrada en los ghettos. Esta es la causa de que se halle en descomposición inminente. Pero este sino no le acontece en la cultura fáustica, sino en la cultura mágica.

CAPÍTULO V

EL ESTADO

EL PROBLEMA DE LAS CLASES: NOBLEZA Y CLASE SACERDOTAL

1^[58]

Inescrutable arcano de esas fluctuaciones cósmicas, que llamamos vida, es su separación en dos sexos. Ya en las corrientes de la existencia del mundo vegetal, adheridas al suelo, hay una tendencia a la separación, como muestra el símbolo del florecimiento: algo que *es* la existencia misma y algo que la conserva. Los animales son libres, pequeños mundos dentro del mundo mayor; son elementos cósmicos que, cerrados en forma de microcosmos, quedan contrapuestos al macrocosmos. Y aquí se exalta la dualidad de las direcciones hacia dos seres, el masculino y el femenino, con mayor resolución conforme se adelanta en el transcurso de la historia animal.

Lo femenino está más próximo al elemento cósmico, más hondamente adherido a la tierra, más inmediatamente incorporado a los grandes ciclos de la naturaleza. Lo masculino es más libre, más animal, más movedizo, y en el percibir y comprender, más despierto, más tenso.

El hombre *vive* el sino y *concibe* la causalidad, la lógica de lo producido según causa y efecto. Pero la mujer *es* sino, *es tiempo*, *es* la lógica orgánica del devenir mismo. Por eso eternamente le permanece ajeno el principio causal. Siempre que el hombre ha intentado hacer palpable el sino, siempre ha recibido la impresión de algo femenino: *moiré*, las parcas, las nornas. El Dios máximo no es el sino mismo, sino un dios que representa o domina el sino —como el hombre a la mujer—. La mujer en las épocas primitivas es también la vidente, no porque conozca el futuro, sino porque *es* futuro. El sacerdote interpreta tan sólo. La mujer es el oráculo. El tiempo mismo habla en ella.

El hombre *hace* la historia; la mujer *es* la historia. De manera misteriosa descúbrese aquí un doble sentido del acontecer viviente: es una corriente cósmica y es también la sucesión de los microcosmos mismos que aquella corriente acoge en sí, protege y conserva. Esta «segunda» historia es la propiamente masculina, la historia política y social, historia más consciente, más libre, más movida. Arraiga profundamente en los comienzos del mundo animal y recibe su máxima forma, simbólica y universal-histórica, en los ciclos vitales de las culturas superiores. Femenina es aquella «primera» historia, la historia eterna, materna, vegetal —la planta misma tiene siempre algo de femenino—, la *historia sin cultura de las generaciones sucesivas*, que no cambia, que fluye uniforme y suavemente por la existencia de todas las especies animales y humanas, por todas las culturas particulares, de breve vida. Si miramos hacia atrás, nos aparece idéntica con la vida

misma. También esa historia tiene sus luchas y sus tragedias. La mujer gana su victoria en el lecho de la parturienta. Entre los aztecas, los romanos de la cultura mejicana, la parturienta era saludada como valiente guerrero, y la que moría dando a luz era sepultada con las mismas fórmulas que el héroe caído en la batalla. La eterna política de la mujer es la conquista del hombre, mediante la cual puede ser madre de hijos, puede ser historia, puede ser sino y futuro. La profunda prudencia, la astucia guerrera de la mujer se endereza siempre al padre de su hijo. Pero el padre, que con la gravedad de su esencia pertenece a la otra historia, quiere tener a su hijo como heredero, como sujeto y sustento de su sangre y de su tradición histórica.

En el hombre y la mujer pelean las *dos clases de historia* por alcanzar el predominio. La mujer es enteramente lo que es, y su experiencia del hombre y de los hijos la refiere siempre sólo a sí misma, a su propia determinación. Pero en la esencia del varón hay siempre cierto dualismo. Es esto, y también aquello otro, cosa que la mujer no comprende ni admite, y percibe este dualismo como violencia y robo de lo que para ella es lo más sagrado. He aquí la secreta guerra de los sexos, guerra eterna, que existe desde que hay sexos, guerra silenciosa, amarga, sin cuartel, sin merced. Hay en ella política, batallas, ligas, contratos y traiciones. Los sentimientos raciales de odio y amor, que se originan ambos en los hontanares del anhelo cósmico, en el sentimiento primordial de la dirección, dominan entre los sexos con más dureza aún que en la otra historia, entre hombre y hombre. Hay una lírica amorosa y una lírica guerrera, danzas amorosas y danzas de armas, y hay dos clases de tragedia: Otelo y Macbeth. Pero no hay nada en el mundo político que llegue a los abismos de la venganza de Clitemnestra y de Krimhilda.

Por eso la mujer desprecia la otra historia, la política del hombre, que ella no comprende, y de la que sólo sabe que le roba los hijos. ¿Qué significa para ella una victoria que anula mil partos? La historia del hombre sacrifica la de la mujer, y existe el héroe femenino que lleva orgulloso los hijos al sacrificio —Catalina Sforza, en Imola—. Sin embargo, la eterna política recóndita de la mujer, política que se retrotrae hasta los principios del mundo animal, consiste en apartar de aquélla al hombre para sumergirlo en su propia política vegetal de la Perpetuación sexual, esto es, para sumergirlo en sí misma. Y sin embargo, todo en la otra historia sucede en el fondo para proteger y conservar esta historia eterna del engendrar y del y del morir. Las expresiones para decir esto son muy varias: luchar por los hogares, por la mujer y los hijos, por la prole, la raza, el pueblo, el futuro. La lucha entre hombre y hombre acontece siempre por la sangre, por la mujer. *Por la mujer, que es el Tiempo, es por lo que existe la historia de los Estados.*

La mujer de raza lo siente, aunque no lo sepa. Ella es el sino; ella representa el sino. Comienza todo con la lucha entre los hombres que quieren poseerla —Helena, la tragedia de Carmen, Catalina II, Napoleón y Desirée Clary que Bernadotte al fin arrastró al lado enemigo—, lucha que llena ya la historia de especies enteras animales. Termina con el poderío supremo de la mujer, como madre, esposa, amada,

sobre el destino de imperios —Halgerda en la leyenda del Nial; Brunilda, la reina de los francos; Marozia, que da la sede pontificia a los hombres de su elección—. El hombre asciende en su historia hasta tener en su mano el futuro de un país —pero entonces llega una mujer y le obliga a arrodillarse. Ya pueden entonces arruinarse los pueblos y los Estados; ella, la mujer, ha vencido en su historia. La ambición política que alienta en una mujer de raza no tiene, en el fondo, otro propósito^[59].

La palabra historia posee, pues, un sentido doble y sagrado. Es historia cósmica o historia política. *Es la existencia o protege la existencia*. Hay dos clases de sino, dos clases de guerras, dos clases de tragedias: las *públicas* y las *privadas*. Nada, nadie es capaz de eliminar del mundo esta oposición. Desde un principio está fundada en la esencia misma del microcosmos animal, que es a la vez algo cósmico. Aparece en todas las situaciones importantes, en la figura de un conflicto entre deberes, conflicto que sólo existe para el hombre, no para la mujer; y en el transcurso de las culturas superiores, lejos de ser vencida, es continuamente profundizada. Existe una vida pública y una vida privada, un derecho público y un derecho privado, un culto común y un culto doméstico. La existencia como *clase social* es la existencia «en forma» para la historia pública; pero como *tribu*, la existencia fluye y constituye la historia privada. Es la vieja diferencia que hacían los germanos entre el «lado de la espada» y el «lado del huso». Este doble sentido del tiempo encuentra su expresión suprema en las dos ideas del *Estado* y de la *familia*.

La articulación de la familia es, en materia viva, lo mismo que la figura de la casa es en materia muerta^[60]. Cuando se transforma la estructura y sentido de la existencia familiar el plano de la casa varia. A la «antigua» manera de vivir corresponde la familia agnada de estilo antiguo, que en los derechos varios de las ciudades helénicas está aún más vigorosamente expresada que en el derecho romano, más joven^[61]. La familia se halla establecida sobre el hecho presente, sobre el aquí y ahora euclidianos, lo mismo que la *polis* es concebida como la suma de los cuerpos presentes. Por lo tanto, el parentesco de sangre no es para ella ni necesario ni suficiente; el parentesco de sangre termina donde acaban los límites de la *patria potestas*, de la «casa». La madre, con sus hijos carnales, *no es* parienta agnada, si se la considera en si misma; sólo por cuanto se somete a la *patria potestas* del marido es la madre hermana agnada de sus hijos^[62]. En cambio, al *consensus* corresponde la familia mágica, la familia cognada —en hebreo, *mischpacha*—, que está representada por la consanguinidad paterna y materna y que posee un «espíritu», es un «consensus» en pequeño, pero sin determinado jefe^[63]. Caracteriza muy bien la extinción del alma antigua y el desarrollo del alma mágica el hecho de que el derecho «romano» de la época imperial pase poco a poco de la agnación a la cognación. Algunas Novelas de Justiniano (118, 127) establecen nuevas reglas para el derecho de herencia, a consecuencia de la victoria de la idea mágica de la familia.

Por la otra parte, contemplamos masas de individuos que pasan y perecen, *haciendo* la historia. Cuanto más puro, más hondo, más fuerte, más evidente es el

ritmo común de esas generaciones sucesivas, tanto más sangre y raza atesoran. Sobre la infinidad de todas ellas, destácanse unidades animadas, enjambres que se sienten conjuntos en idéntica pulsación de la existencia; no son comunidades espirituales como las órdenes, los gremios, las escuelas científicas, unidas en iguales verdades, sino lazos de sangre en medio del combate de la vida.

Son corrientes de vida que —para emplear un término deportivo muy profundo— se hallan «en forma». En forma está una cuadra de caballos de carrera cuando, seguros en sus articulaciones, saltan los potros con fino empuje las vallas y se mueven en igual ritmo sobre la llanura. En forma están los luchadores, los esgrimidores, los futbolistas cuando obran las mayores audacias con naturalidad y ligereza. En forma está una época del arte cuando ha convertido la tradición en naturaleza, como el contrapunto para Bach. En forma se halla un ejército como el de Napoleón en Austerlitz o como el de Moltke en Sedán. Todo cuanto se ha llevado a cabo en la historia universal, no sólo en las guerras, sino también en esa continuación de la guerra con medios espirituales, que llamamos política; toda diplomacia triunfante, toda táctica y estrategia, no sólo de los Estados, sino también de las clases y partidos, todo proviene de unidades vivientes que se hallaban «en forma».

La palabra que expresa, la educación racial es la palabra *crianza*, a diferencia de la instrucción, que sirve de fundamento a las comunidades conscientes por identidad de lo aprendido o creído. Para la instrucción hay libros; para la crianza, hace falta el ritmo constante y armonía del contorno en que el sujeto vive, sintiéndolo, compenetrándose con él; he aquí la educación del claustro y la educación de los pajes en el gótico. Todas las buenas formas de una sociedad, todo ceremonial, es el ritmo sensible, visible de una especie de existencia. Para dominarlo hay que *tener* ese ritmo y tacto. Por eso las mujeres, más intuitivas y próximas al elemento cósmico, se acostumbran más pronto que los hombres a las formas de un nuevo ambiente. Mujeres nacidas en esferas bajas se mueven al cabo de un par de años con perfecta seguridad en un mundo distinguido. Pero igualmente descienden con la misma rapidez. El hombre cambia menos, porque está más despierto. El proletario nunca llega a ser perfecto aristócrata; el aristócrata nunca se convierte del todo en proletario. Los hijos son los que ya poseen el ritmo del nuevo ambiente.

Cuanto más profunda es la forma, tanto más rigurosa y distante. Al que no pertenece a ella le parecerá esclavitud. Pero el que la posee, la domina con perfecta libertad y ligereza. El príncipe de Ligne era, como Mozart, señor y no esclavo de la forma. Otro tanto puede decirse de todo aristócrata nativo, de todo político y general.

Por eso hay en todas las culturas superiores una *clase aldeana*, que es raza pura y en cierto modo naturaleza, y una *sociedad* que pretende estar «en forma», grupos de clase, sin duda, más artificiales y efímeros. Pero la historia de esas clases es historia *universal en potencia superior*. Comparada con ellas, la clase aldeana aparece sin historia. Teda la historia de gran estilo, con sus seis milenios, se ha realizado en los ciclos vitales de las culturas superiores, porque estas culturas mismas tienen su centro

creador en *clases*, que se someten a una crianza, en clases que han sido criadas hasta la perfección. Una cultura es Un alma que se expresa en formas simbólicas; pero estas formas son vivientes y evolucionan, incluso las del arte, cuya conciencia adquirimos abstrayéndolas de la *historia* artística; estas formas residen en la existencia potenciada de individuos y círculos, en eso que acabamos de llamar «estar en forma» y que representa la cultura precisamente por esa altitud de la forma misma.

Es esto un rasgo grandioso y único dentro del mundo orgánico. Es el único punto en donde el hombre se alza sobre los poderes de la naturaleza y se torna creador. El hombre, considerado como raza, es aun creación de la naturaleza, es *criado por* la naturaleza. Pero considerado como clase, el hombre se cría a si misma, lo mismo que cría las nobles razas de plantas y animales en su derredor. Esto, precisamente, es cultura en el último y supremo sentido. Cultura y clase son conceptos equivalentes; nacen y perecen como unidad. La crianza de vinos selectos, de flores y frutas selectas, la crianza de caballos pura sangre, es cultura, y en el mismo sentido exactamente surge la cultura humana selecta, como expresión de una existencia que se ha puesto a sí misma «en forma».

Precisamente por eso existe en cada cultura un fuerte sentimiento para discernir quién pertenece a ella y quién no. El concepto antiguo del bárbaro, el concepto arábigo del infiel —el amhaarez o giaur—, el concepto índico del sudra, por muy diferentemente que sean pensados, no expresan, ante todo, odio ni desprecio, sino que establecen una diferenciación en el ritmo de la existencia, diferenciación que traza un límite infranqueable en todas las cosas profundas. Este hecho claro e inequívoco ha sido obscurecido por el concepto indico de la «cuarta ciase», que, en realidad, como hoy sabemos, no ha existido nunca^[64]. El código de Manu, con sus famosos preceptos sobre el trato del sudra, procede del estado felah, ya desenvuelto en India, y sin referirse a fa realidad jurídica existente, ni aun siquiera a la posible, diseña con su oposición el ideal orgulloso de los bramanes; no muy distinto hubo de ser, sin duda, el concepto del vulgar trabajador en la filosofía antigua posterior. Esto nos ha inducido a malentender la casta, como fenómeno específicamente indio, y a adoptar una opinión errónea sobre la actitud del hombre antiguo frente al trabajo.

Trátase, en todo caso, del resto o residuo que no entra en línea de cuenta para la vida íntima de la cultura y su simbolismo; trátase de los elementos de que prescinde, desde luego, toda clasificación significativa, algo así como lo que en la actual Asia oriental se llama *outcast*. En el concepto gótico del *corpus christianum* queda expresamente dicho que el *consensus* judío no pertenece a él. Dentro de la cultura arábiga, en el circulo de la nación judía, persa, cristiana y, sobre todo, islámica, el infiel es solamente tolerado y, por lo demás, queda despreciativamente atendido a su propia administración y justicia. En la Antigüedad son «*outcast*» no sólo los bárbaros, sino en cierto sentido también los esclavos; pero, sobre todo, los restos de la población aborígen, como los penestes en Tesalia y los ilotas en Esparta, cuyo trato por sus señores nos hace recordar la actitud de los normandos en la Inglaterra

anglosajona y la de los caballeros germánicos en el Oriente eslavo. En el código de Manu aparecen como nombres de la clase sudra, viejos nombres de pueblos que pertenecen al «distrito colonial» del Ganges inferior, entre ellos Magadha —según lo cual podrían haber sido sudras Buda y el César Asoka, cuyo abuelo, Chandragupta, procedía de origen humildísimo—; otros son nombres de oficios, lo que nos recuerda que también en Occidente y en otros sitios ciertos oficios eran «outcast», como los mendigos —¡que en Homero forman una clase!—, los herreros, los cantores y los sin fortuna, que en época gótica eran sustentados en masa por la caridad de la Iglesia y la beneficencia de piadosos seglares.

Finalmente, la casta es una palabra de la que se ha hecho más abuso que uso. En Egipto, durante el Imperio antiguo y medio no hubo castas, como no las hubo tampoco en la India prebudista ni en China antes de la época Han. Sólo en períodos muy posteriores aparecen las castas; pero aparecen en todas las culturas. A partir de la 21 dinastía (hacia 1100), Egipto cae en manos de la casta sacerdotal tebana y de la casta guerrera libia, y el anquilosamiento va desde entonces progresando hasta la época de Herodoto, que consideró la situación de su tiempo falsamente como específica de Egipto. Nosotros cometemos el mismo error respecto a la India. *La clase y la casta se diferencian como la cultura primera se diferencia de la civilización posterior.* En la formación de las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, desenvuélvese la cultura. En las castas se expresa el estado felah definitivo. La clase es lo más vivo que existe; es la cultura en marcha, es «forma acuñada que se desenvuelve viviendo». La casta, en cambio, es lo definitivamente concluso; es el tiempo del acabamiento como absoluto pretérito.

Las grandes clases son cosa completamente distinta de los *grupos profesionales*, como obreros, empleados, artistas; estos grupos se mantienen por tradición técnica y por el espíritu de su trabajo. Pero las grandes clases son *símbolos en carne y sangre*; su ser, su apariencia, su actitud, su modo de pensar tienen un sentido simbólico. En toda cultura la clase aldeana es un puro trozo de naturaleza y de crecimiento; por tanto, una expresión *impersonal*. En cambio, la nobleza y la clase sacerdotal son el resultado de una crianza e instrucción superior; son, pues, expresión de una *cultura personal* que por la altitud de su forma excluye no sólo al bárbaro, al sudra, sino a todos los que no pertenecen a la clase, considerándolos como *restos*; la nobleza los llama «pueblo» y el sacerdote «legos». Y ese *estilo de la personalidad* es el que se petrifica en el felaquismo y se convierte en tipo de una casta que, inalterable, perdura por los siglos. Si dentro de la cultura viviente la raza y la clase se contraponen como lo impersonal y lo personal, así en las épocas felahs la *masa* y la *casta*, el coolee y el braman o mandarín se contraponen como lo *informe* a lo *formulario*. La forma viviente se ha convertido en fórmula, con estilo, sin duda, pero con la rigidez estilizada, con el estilo petrificado de la casta; es algo de una finura suprema, penetrada de espíritu y dignidad, algo que contempla a los hombres vivientes y cambiantes de una cultura desde una altitud infinitamente superior —no tenemos idea

de la altura desde la cual un mandarín o un braman miran el pensar y el hacer europeo, ni podemos imaginar cuan profundamente debían despreciar los sacerdotes egipcios a sus visitantes, como Pitágoras y Platón—; pero es también algo que camina inmóvil a través del tiempo, con la sublimidad bizantina de un alma que, desde hace tiempo, dejó tras de sí resueltos todos los misterios y problemas.

2

En la época carolingia distinguíanse los siervos, los libres y los nobles. Es ésta una jerarquía primitiva fundada en los meros hechos de la vida exterior. En la época primera del goticismo dicen las ordenanzas de Freidank: «Dios ha creado tres vidas: los dependientes, los caballeros y los sacerdotes». He aquí verdaderas diferencias de clase, en una cultura que acaba de despertar. La «espada y la estola» se oponen al arado. Aquéllas constituyen las clases, en el sentido más pretencioso, y se contraponen a todo lo demás, a lo que no es clase, a lo que, siendo un hecho, carece de sentido profundo. La distancia interior, sentida por todos, es tan fatal y poderosa que no hay intelección que no la comprenda. Asciende de las aldeas el odio; desciende de los castillos el desprecio. Ni la posesión, ni la fuerza, ni la profesión han abierto este abismo entre las «vidas». No tiene esta división fundamento lógico alguno. Es de naturaleza metafísica.

Más tarde, después de haberse formado las ciudades, aparece la *burguesía*, el «tercer estado o tercera clase». También el burgués mira ahora despreciativo hacia el campo que, en su derredor yace, romo, inmutable, soportando la historia. Frente al campesino, el burgués se siente más despierto, más libre y, por tanto, más progresivo en la vía de la cultura. También desprecia a las dos clases primarias, «hidalgos y curas», como algo que espiritualmente se halla debajo e históricamente detrás de él. Pero frente a esas dos clases humanas, el burgués, como el aldeano, es un resto, no es una clase. El labrador casi no existe en el pensamiento de los «privilegiados». El burgués existe, sí; pero como lo contrario, como el fondo sobre el cual se destacan los «privilegiados». La burguesía es aquello por contraste con lo cual las dos clases primordiales se dan cuenta de su sentido trascendente, ajeno a todo lo práctico. Y si en todas las culturas sucede esto en la misma forma; si el curso de la historia se verifica por doquiera en estas y con estas oposiciones, de suerte que las guerras instintivas de labradores aparecen en las primaveras de las culturas, y las guerras burguesas, con bases espirituales, surgen en las épocas posteriores —por distintos que sean los simbolismos de cada cultura diferente—, entonces el sentido de este hecho deberá buscarse en los últimos fundamentos de la vida misma.

Es una *idea* la que sirve de base a las dos clases primordiales y sólo a ellas. Esta idea les proporciona el poderoso sentimiento de un rango, concedido por Dios, y, por tanto, substraído a toda crítica, rango que les impone el deber de respetarse a sí

mismas, de tener conciencia de sí mismas y también de someterse a la más dura crianza y, en ocasiones, de afrontar la muerte. Ese rango confiere a las clases primordiales la superioridad histórica, el encanto del alma, que no presupone fuerza, pero que la crea. Los hombres que pertenecen a dichas clases íntimamente y no sólo por el nombre, son verdaderamente algo distinto del resto; su vida, en oposición a la vida aldeana y burguesa, va sustentada en una dignidad simbólica. Su vida no es vida para ser vivida, sino para tener un sentido. En las dos clases primordiales exprésanse los dos aspectos de toda vida libre en movimiento: en una, la *existencia*; en otra, la *conciencia*.

Toda nobleza es símbolo viviente del *tiempo*. Todo sacerdocio es símbolo del *espacio*. El sino y la santa causalidad, la historia y la naturaleza, el cuando y el donde, la raza y el idioma, la vida sexual y la vida sensual, todo esto alcanza aquí su máxima expresión posible. El noble vive en un mundo de hechos; el sacerdote vive en un mundo de verdades. Aquél entiende de las cosas, éste las conoce; aquél actúa, éste piensa. El sentimiento cósmico del aristócrata es todo ritmo; el del sacerdote es todo tensión. Entre los días de Carlomagno y de Conrado II se ha formado, en la corriente de la existencia, algo que no puede explicarse, algo que es preciso sentir para comprender el nacimiento de una cultura nueva. Hacía muchísimo tiempo que había nobles y sacerdotes; pero sólo ahora, y no por mucho tiempo, existe una nobleza y una clase sacerdotal en máximo sentido y con la gravedad plena de una significación simbólica^[65]. El poder de este simbolismo es tan grande, que ante él retrocede cualquier otra diferencia de comarcas, pueblos e idiomas. Los sacerdotes góticos forman una gran comunidad sobre todos los países, desde Irlanda hasta Calabria. La aristocracia antigua primitiva ante Troya, y la aristocracia gótica primitiva ante Jerusalén, actúan como *una sola* gran familia. Los distritos del viejo Egipto y los Estados feudales de la primer época Chu aparecen como formas mezquinas frente a las clases, como igualmente la Borgoña y la Lorena en la época de los Staufen. El cosmopolitismo surge al comienzo y al final de cada cultura: al principio, porque la fuerza simbólica de las formas sociales es superior aun a la de las formas nacionales, y al final, porque la masa informe se sumerge bajo ellas.

Las dos clases se excluyen desde el punto de vista de la idea. La contraposición primordial de lo cósmico y lo microcósmico, contraposición que pasa por todos los seres libres con movimiento en el espacio, es la base de su doble significación. Cada una de las clases es posible y necesaria por la otra. En el mundo homérico domina un hostil silencio sobre el mundo órfico; y para éste aquél —demuéstranlo los pensadores presocráticos— es un objeto de ira y de desprecio. En la época gótica los espíritus reformadores se opusieron en entusiasmo sagrado a las naturalezas renacentistas; el Estado y la Iglesia no llegan nunca a un arreglo, y esta oposición culmina en la lucha entre el Imperio y el Pontificado, cumbre que sólo para el hombre fáustico era posible.

La nobleza es la *clase propiamente dicha*, conjunto de sangre y raza, corriente de

existencia en la forma más perfecta imaginable. La nobleza es, precisamente por eso, una clase labradora superior. Todavía hacia 1250 era válida por todo Occidente la frase de que «quien labra de mañana, cabalga por la tarde al torneo», y era corriente la costumbre de que los caballeros se desposaran con hijas de aldeanos. El castillo, contrariamente a lo que le sucede a la iglesia, nace de la casa aldeana, pasando por la residencia campesina de los nobles, por ejemplo, en la época de los Francos. En las sagas de Islandia los cortijos son sitiados y defendidos como castillos. La nobleza y la clase labradora son vegetativas, instintivas, profundamente arraigadas en la tierra madre. Propáganse, críanse en el cuidado del árbol genealógico. Comparada con éstas, la clase sacerdotal es propiamente la anti-clase, la clase de la negación, la no-raza, la independencia con respecto al suelo, la conciencia libre, intemporal, sin historia. En cada aldea, desde la Edad de piedra hasta las cumbres de la cultura, en cada estirpe aldeana se representa en pequeño la historia universal. En vez de pueblos, son familias; en vez de naciones, son cortijos; pero el sentido último de la lucha allí y aquí es el mismo: la perpetuación de la sangre, la serie de las generaciones, lo cósmico, la mujer, la fuerza. Macbeth y el rey Lear hubieran podido concebirse en forma de tragedias aldeanas; ésta es la prueba de que son tragedias auténticas. En todas las culturas aparecen la nobleza y la clase labradora en forma de *generaciones*, voz que en todos los idiomas confina con la designación de los dos sexos o géneros en que la vida se propaga, tiene historia y hace historia. Y como la mujer es historia, el rango interior de las estirpes aldeanas y nobiliarias se determina según el grado de raza que sus mujeres poseen, según el grado de sino que sus mujeres representan. Por eso hay un sentido profundo en el hecho de que la historia universal, cuanto más genuina y social, tanto más incluye el torrente de la vida pública en la vida privada de algunas grandes estirpes, incorporándoselas. En esto se funda el principio dinástico; pero también el principio de la personalidad histórica. Los sinos de los Estados resultan dependientes de los sinos privados, por que pasan unas pocas personalidades, sinos que adquieren entonces dimensiones extraordinarias. La historia de Atenas en el siglo V es, en gran parte, la historia de los Alcmeónidas; la historia de Roma es la de algunas estirpes, como los Fabios o los Claudios. La historia de los Estados barrocos es, en su bosquejo, idéntica a las actuaciones de la política de los Habsburgos y de los Borbones, y sus crisis tienen la forma de matrimonios y guerras de sucesión. La historia del segundo matrimonio de Napoleón comprende el incendio de Moscú y la batalla de Leipzig. La historia del pontificado es, hasta muy entrado el siglo XVIII, la historia de algunas estirpes nobles que aspiran a la tiara para fundar un principado familiar. Y lo mismo puede decirse de los dignatarios bizantinos y de los primeros ministros ingleses, como demuestra la historia familiar de los Cecil. Y aun cabe afirmar lo propio de muchos jefes de grandes revoluciones.

Todo esto lo niega el sacerdote. Y lo niega también la filosofía, por cuanto es sacerdocio. La clase de la pura conciencia y de las eternas verdades va contra el tiempo, la raza, la generación, en cualquier sentido. El hombre, como labrador o

caballero, tiende hacia la mujer, que es el sino. El hombre, como sacerdote, se aparta de la mujer. La nobleza se halla siempre en peligro de convertir la vida pública en vida privada, reclusando la amplia corriente de la existencia al lecho de la breve corriente de sus antepasados y nietos. El sacerdote genuino no conoce —en idea— la vida privada, la estirpe, la «casa». Para el hombre de raza, la muerte sin herederos es la verdadera y terrible muerte, como vemos en las sagas de Islandia, y en el culto chino de los antepasados. El que vive en los hijos y los nietos lo muere del todo. Mas para el verdadero sacerdote vale siempre el *media vita in morte sumus*. Su herencia es espiritual y rechaza el sentido de la mujer. Las formas, siempre repetidas, de esta segunda clase son el celibato, el claustro, la lucha contra la sexualidad hasta la autocastración, el desprecio de la maternidad, que se expresa en el orgiasmo y en la prostitución sagrada y en el rebajamiento conceptual de la vida sexual, hasta la definición grosera del matrimonio por Kant^[66]. En toda la Antigüedad rige la ley de que en el recinto sagrado del templo, en el *temenos*, nadie puede nacer ni morir. Lo intemporal no debe tener contacto con el tiempo. Es posible que un sacerdote reconozca y santifique por sacramentos los grandes instantes de la generación y el nacimiento; pero desde luego no le es lícito vivirlos.

La nobleza es algo. El sacerdocio *significa* algo. Por eso el sacerdocio aparece como lo contrario de todo lo que sea sino, raza, clase. El castillo con sus estancias, sus torreones, sus murallas y sus fosos, habla de un ser, de una realidad que fluye poderosa. La catedral con sus bóvedas, sus pilares, su coro, es toda ella pura significación, es decir, ornamento. Y toda clase sacerdotal antigua se desenvuelve en el sentido de una actitud maravillosamente grave y suntuosa, en la que no hay rasgo ni figura ni acento, incluso en el vestido y el ademán, que no sea ornamento, y la vida privada, y aun la vida íntima, desaparece por inesencial. En cambio, una aristocracia madura, como la del siglo XVIII francés, nos ofrece el espectáculo de una vida perfecta. El pensamiento gótico desarrolló el *character indelebilis* partiendo de la idea del sacerdote, según la cual esta idea es indestructible y, en su dignidad, independiente por completo de la vida particular de quien la representa en el mundo como historia. Pues esta misma concepción es aplicable implícitamente a todo sacerdocio y también a toda filosofía, en el sentido de las escuelas. Si un sacerdote tiene raza, lleva la vida exterior de un aldeano, de un caballero o de un príncipe. Los papas y cardenales de la época gótica eran príncipes feudales, generales, cazadores, amantes, y hacían política de familia. Entre los bramantes del «barroco» prebudista había grandes terratenientes, refinados abates, cortesanos, derrochadores, degustadores^[67]; pero justamente la época primitiva ha sabido diferenciar entre la idea y la persona, cosa que contradice por completo a la esencia de la nobleza. La época de la «ilustración» es la que ha juzgado al sacerdote según su vida privada, no porque tuviera esa época ojos más perspicaces, sino porque había perdido la idea.

El noble es el *hombre como historia*. El sacerdote es el *hombre como naturaleza*. La historia de gran estilo ha sido siempre expresión y resonancia de la vida de una

comunidad nobiliaria, y el rango interior de los acontecimientos se determina por el ritmo en esa corriente de la existencia. Esta es la razón por la cual la batalla de Cannas significa mucho y las batallas de la época imperial romana no significan nada. El despuntar de un período primero se caracteriza regularmente por el nacimiento de una nobleza primitiva —el príncipe es considerado como *primus Inter pares* y visto con desconfianza, porque una raza fuerte no necesita de un gran individuo, y este individuo incluso pondría en cuestión el valor de aquella raza, por lo cual las guerras de vasallos son la forma eminente de verificarse toda historia primitiva—, y esa nobleza primaria tiene en adelante en sus manos el sino de la cultura. Aquí la existencia llega a estar «en forma», con una fuerza morfogenética silenciosa y por ende tanto más enérgica; aquí el ritmo se introduce en la sangre y se afirma *para todo el porvenir*. Pues lo que para toda época primitiva significa esa ascensión creadora hacia la forma viviente, eso mismo significa para toda época posterior la *fuerza de la tradición*, esto es, la vieja y dura crianza, el ritmo seguro, de tanta energía que sobrevive a las viejas estirpes e incansablemente trae a su conjuro nuevos hombres y nuevas corrientes de existencia. No puede dudarse de que la historia toda de las épocas posteriores está ya irrevocablemente implícita en las primeras generaciones, según su forma, su ritmo y su compás. Sus éxitos son exactamente equivalentes a la fuerza de la tradición incluso en la sangre. Sucede en la política lo que en todo arte grande y llegado a madurez: los éxitos presuponen que la existencia se halla perfectamente «en forma», que el gran tesoro de las experiencias remotas se ha convertido en instinto, en un instinto tan inconsciente como evidente. No hay otra clase de maestría. El individuo considerable sólo es dueño del futuro y significa algo más que un caso, cuando actúa en esa forma y por esa forma o es resultado de ella; cuando es sino o tiene sino. Esto es lo que diferencia el arte necesario del arte superfluo, e igualmente *la política históricamente necesaria de la política superflua*. Por muchos que sean los hombres del pueblo —como conjunto de los sin tradición— que lleguen a la capa directora, y aun cuando sólo ellos quedaran como directores, siempre estarán sin saberlo, poseídos por el aliento inmenso de la tradición, que da forma a sus actitudes espirituales y prácticas, regula sus métodos, y no es sino el ritmo de remotísimas generaciones pretéritas.

Pero la civilización —verdadero retorno a la naturaleza— es la extinción de la nobleza, no como estirpe, que esto fuera de escasa importancia, sino como tradición viviente; es la substitución del sino rítmico por la inteligencia causal. La nobleza reduce entonces a ser un adjetivo. Pero la historia civilizada se convierte por ello precisamente en historia superficial, orientada hacia fines dispersos y próximos, historia informe diluida en el cosmos, dependiente del azar de los grandes individuos, historia sin certidumbre interna, sin línea, sin sentido. Con el cesarismo la historia torna aun estado ahistórico, retrocede al ritmo primitivo de la época primaria, a las luchas tan interminables como insignificantes por el poder material, a esas peleas que casi identifican a los emperadores militares del siglo III —y sus «correspondientes»

los 16 Estados chinos entre 265 y 420— con los sucesos que acontecen entre las fieras de un bosque.

3

De aquí se sigue que la historia auténtica *no* es «historia de la cultura» en el sentido antipolítico que tanto aman los filósofos y doctrinarios de toda civilización incipiente —y, por lo tanto, de hoy—, sino todo lo contrario, historia de razas, historia de guerras, historia diplomática, el sino de las corrientes vitales en figura de hombre y mujer, de estirpes, pueblos, clases, Estados, que en el oleaje de los grandes hechos se defienden y se atacan unos a otros. La *política, en su sentido máximo, es vida y la vida es política*. Todo hombre, quiéralo o no, es miembro de ese acontecer militante, ya como sujeto, ya como objeto; no cabe una tercera actitud. El reino del espíritu *no* es de este mundo, sin duda; pero lo supone, como la conciencia supone la existencia. Sólo es posible como continua negación de la realidad, la cual precisamente por ser negada *existe*.

La raza puede prescindir del idioma; pero ya el modo de hablar el idioma es expresión racial^[68]. E igualmente todo lo que acontece en la *historia* del espíritu —que existe tal historia demuéstalo la potencia de la sangre sobre la sensación y la intelección—, todas las religiones, todas las artes, todos los pensamientos, puesto que son conciencia activa en forma, son también, con todas sus evoluciones, con todo su simbolismo, con toda su pasión, expresiones de la sangre que circula por esas formas de la conciencia en generaciones sucesivas. El héroe no necesita saber nada de ese otro mundo. El héroe es vida pura. Pero el santo no puede vencer en si la vida —para estar sólo consigo mismo— sino por medio de un riguroso ascetismo. Y la fuerza para ello necesaria es, a su vez, la vida misma. El héroe desprecia la muerte y el santo desprecia la vida. Pero frente al heroísmo de los grandes ascetas y mártires, la piedad de la mayoría es como esa de la que dice la Biblia: «Porque tú no eres ni frío ni caliente, quiero arrojarte de mi boca». Por eso descubrimos que aun la grandeza religiosa supone raza, supone una vida fuerte, una vida en que hay algo que domar. Lo demás es mera filosofía.

Por eso la nobleza, en sentido histórico universal, es infinitamente más de lo que las cómodas épocas postrimeras quieren que sea. No es una suma de títulos, derechos y ceremonias, sino una posesión íntima, difícil de adquirir, difícil de conservar y que, si se entiende bien, parece digna de que se le sacrifique una vida. Una vieja estirpe no significa simplemente una serie de antepasados —todos tenemos abuelos—, sino de antepasados que, en largas series de generaciones, vivieron en las cumbres de la historia, y no sólo tuvieron, sino que fueron sino, y en cuya sangre, merced a una experiencia secular, fue criada hasta la perfección la forma de acontecer. La historia, en sentido máximo, comienza con una cultura. Por eso es capricho superficial el de

los Colonna, por ejemplo, que pretendían retraer su estirpe hasta la época romana. En cambio, sí tiene sentido la opinión de los bizantinos distinguidos, que pretendían descender de Constantino, y la de los americanos actuales, que consideran nobleza el contar entre sus antepasados alguno de los emigrantes que llegaron en 1620 en el *Mayflower*. En realidad, la nobleza antigua comienza en la época de Troya, no en la de Micenas, y la nobleza occidental en la gótica, no con los francos y los godos, y la nobleza inglesa con los normandos y no con los sajones. Sólo a partir de estos momentos hay historia, y, por lo tanto, sólo a partir de ellos existe una nobleza primitiva de rango simbólico. En esa nobleza adquiere su plenitud y perfección lo que al principio fue llamado por nosotros ritmo cósmico^[69]. Pues todo eso que, en tiempos de madurez, llamamos tacto diplomático y social —y hay que incluir en ello la visión estratégica y comercial, la pericia del coleccionador de cosas raras, la sensación refinada del buen conocedor de hombres y, en general, todo lo que no se aprende, sino que se *tiene*, y que en los demás despierta la envidia impotente del incapaz—; todo lo que es forma concomitante al curso de los acontecimientos es caso particular de aquella certidumbre cósmica y como ensoñada, que se expresa visible en los giros de una bandada de pájaros y en los movimientos victoriosos de los nobles potros.

El mundo como naturaleza *rodea* al sacerdote. Y éste profundiza la imagen de la naturaleza al meditar sobre ella. Pero la nobleza vive en el mundo como historia y lo profundiza, *cambiando* su imagen. Las dos imágenes se desenvuelven en tradición magna; pero aquélla es el resultado de la *instrucción* ésta, de la *crianza*. He aquí una diferencia fundamental entre ambas clases; de donde resulta que sólo una de ellas es verdadera clase, mientras que la otra *aparece* como clase por su contraposición extrema a la primera. La crianza se extiende hasta la sangre misma y de los padres pasa a los hijos. Pero la instrucción presupone disposiciones; por eso una clase sacerdotal fuerte y auténtica es siempre una colección de talentos particulares —una comunidad de conciencias— que no tiene en cuenta el origen en el sentido racial y que, por lo tanto, niega el tiempo y la historia. ¡Afinidad intelectual y parentesco de sangre! Pensad en la diferencia que existe entre estas palabras. El sacerdocio hereditario es una contradicción. En la India védica fúndase en el hecho de que existe una segunda nobleza que confiere los derechos sacerdotales a los talentos de su seno. Pero el celibato pone en todas partes un término a esa transgresión de fronteras. El «sacerdote en el hombre» —sea éste noble o no— significa un centro de la causalidad sagrada en el espacio cósmico. La fuerza sacerdotal misma es de naturaleza causal, efecto de causas superiores y actuantes a su vez como causa. El sacerdote es el *medianero* en la extensión sin tiempo, tendida entre la conciencia del lego y los secretos más profundos. Por eso en todas las culturas el sacerdocio está determinado, en su significación, por el símbolo primario de cada cultura. El alma antigua niega el espacio; no necesita, pues, del medianero, por lo cual la clase sacerdotal antigua desapareció ya en los comienzos. El hombre fáustico se enfrenta ante el infinito y

nada le protege del poder apremiante que en el infinito se encubre; por eso el sacerdocio gótico se potenció hasta culminar en la idea del Pontificado.

Son dos intuiciones del mundo, dos maneras de circular la sangre por las venas y de entretener el pensamiento en la realidad y en la acción diaria. Y en cada cultura surgen dos morales. Cada una de ellas mira desdeñosa a la otra; son la costumbre noble y el ascetismo espiritual que se rechazan una a otra, calificándose de profana o de esclava. Ya hemos mostrado^[70] cómo aquélla brota en el castillo y ésta en el claustro y la catedral; aquélla en la existencia plena, en medio del torrente de la historia, y ésta allende la vida, en pura conciencia, en medio de la naturaleza colmada de Dios. Las épocas posteriores no pueden hacerse una idea del poderío que encierran esas impresiones primarias. El sentimiento profano y el sentimiento espiritual de la clase se hallan en momentos ascendentes y se fabrican un *ideal moral de clase*, sólo accesible al miembro de la clase por medio de una escuela larga y rigurosa. La *gran* corriente de existencia se *siente* como unidad frente al resto, en donde la sangre corre perezosa y sin ritmo. La *gran* comunidad de conciencia se *sabe* unida frente al resto de los no iniciados. Aquélla es el batallón de los héroes; ésta es la comunión de los santos.

Siempre será el gran mérito de Nietzsche haber reconocido antes que nadie la doble esencia de toda moral^[71]. Sin duda, sus conceptos de moral de los señores y moral de los esclavos no expresan los hechos con entera exactitud, y el «cristianismo» queda, en su teoría, demasiado exclusivamente recluido en un solo lado. Pero en el fondo de todas sus consideraciones está clara y fuertemente impresa la idea de que *bueno y malo son distinciones de la nobleza, mientras que bueno y perverso son distinciones del sacerdocio*. Bueno y malo, conceptos totémicos de las primitivas estirpes y asociaciones varoniles, no designan modos de pensar o sentir, sino hombres en la totalidad de su ser viviente. Los buenos son los poderosos, los ricos, los felices. Bueno quiere decir fuerte, valiente, de noble raza, en todos los idiomas de las primeras épocas. Malos, venales, míseros, ordinarios son los impotentes, los desheredados, los infelices, los cobardes, los nimios, los hijos de nadie, como se decía en el antiguo Egipto. Bueno y perverso, en cambio, son conceptos tabú que valoran al hombre con relación a su sentir y a su entender, esto es, a sus modos de *vigilia* y de *conciencia*, a sus acciones conscientes. Infringir la costumbre de amor en el sentido racial es ordinariez. Infringir el mandamiento de la caridad es perversidad. La costumbre distinguida es el resultado inconsciente de una crianza continuada. Se aprende en el trato y no en los libros. Es ritmo sentido y no concepto. Pero la otra moral es tesis; está articulada según principio y consecuencia; es aprendible y constituye la expresión de una *convicción*.

La moral nobiliaria es enteramente histórica y reconoce como efectivas y dadas todas las diferencias de rango, todos los privilegios. El honor es siempre honor de clase. No existe honor de la humanidad entera. El duelo no le es permitido al siervo. Cada hombre, ya sea beduino, samurái o corso, aldeano, trabajador, juez o bandido,

tiene su propio concepto del honor, de la fidelidad, de la valentía, de la venganza, concepto que no tiene aplicación a ninguna otra especie de vida.

Toda vida *tiene* costumbres; no cabe pensar la vida de otra forma. Ya los niños las tienen en sus juegos; saben al punto y espontáneamente lo que conviene. Nadie ha dado esas reglas, y, sin embargo, esas reglas existen. Surgen inconscientemente del «nosotros», que ha ido formándose por la uniformidad del ritmo en cada círculo. También en este sentido hállase la existencia «en forma». Toda multitud que por cualquier motivo se reúne en la calle, tiene al momento su costumbre; quien no la posee como algo evidente —no digamos le «obedece», porque es expresión harto intelectualista— es malo, ordinario y no pertenece al grupo. Las gentes incultas y los niños disponen de una finísima sensibilidad para percibir esas discordancias, Pero los niños tienen que aprenderse también el catecismo, en donde se instruyen sobre el bien y el mal establecidos y no espontáneos ni evidentes. La costumbre no es lo que es *verdad*, sino lo que *existe*. La costumbre se desenvuelve de un germen nativo; es sentimiento, es lógica orgánica. La moral, por lo contrario, no es nunca realidad —que si no el mundo entero fuera santo—, sino eterna exigencia que pende sobre la conciencia y, en idea, sobre la conciencia de todos los hombres, sin tener en cuenta las diferencias de vida real y de historia. Por eso toda moral niega y toda costumbre afirma. En la costumbre, lo peor es estar *sin honra*. En la moral, lo mejor es estar *sin pecado*.

El concepto fundamental de toda costumbre viva es la honra. Todo lo demás, fidelidad, humildad, valentía, caballerosidad, dominio de si mismo, resolución, está comprendido en el honor. Y el honor es cuestión de sangre, no de intelecto. No hay que reflexionar —pues al punto se cae en la deshonor—. Perder la honra significa quedar aniquilado para la vida, para el tiempo, para la historia. La honra de la clase, de la familia, del hombre, de la mujer, del pueblo y de la patria; la honra del labrador, del soldado y aun del bandido: toda honra significa que la vida en una persona es algo valioso, posee rango histórico, distancia, nobleza. Pertenecer al tiempo dirigido, así como el pecado pertenece al espacio intemporal. Tener honra en el cuerpo significa casi exactamente lo mismo que tener raza. Lo contrario son las naturalezas a lo Tersites, almas hechas de heces, plebeyismo que dice: «Pisotéame, pero déjame en vida». Aceptar una ofensa, olvidar una derrota, gemir ante el enemigo —todos éstos son signos de vida inválida y superfina, y, por tanto, algo completamente distinto de la moral sacerdotal, que no se agarra a cualquier vida, por despreciable que sea, sino que prescinde de toda vida y, por lo tanto, del honor en general. Ya lo hemos dicho: todo acto moral es en el fondo un trozo de ascetismo, un matar la existencia. Por eso la moral cae fuera de la vida y del mundo histórico.

Aquí hemos de anticipar algo que confiere a la historia universal, en las épocas postreras, en las grandes culturas y en la civilización incipiente, su riqueza de colorido y la hondura simbólica de los acontecimientos. Las clases primordiales — nobleza y sacerdocio— son, sin duda, la expresión *más pura* de los dos aspectos vitales; pero no la *única*. Ya muy temprano, y aun preformadas en la época primitiva, despuntan otras corrientes de existencia y otros enlaces de conciencia, en los que el simbolismo del tiempo y el espacio alcanza expresión viviente y que junto con aquellas clases primarias —nobleza y sacerdocio— constituyen la gran plenitud de eso que llamamos *división social* o *sociedad*.

La clase sacerdotal es microcósmica y animal; la nobleza es cósmica y vegetativa; de aquí su profundo nexo con la tierra. Es la nobleza una planta, hondamente arraigada en la tierra; en esto se ve una vez más su carácter de aldeanismo sublimado. Esta especie de nexo cósmico es la que produce la *idea de la propiedad*, idea completamente ajena al libre microcosmos móvil en el espacio. Propiedad es un sentimiento humano, no un concepto, y pertenece al tiempo, a la historia, al sino y no al espacio y a la causalidad. No cabe dalle fundamentos lógicos, pero existe^[72]. El «tener» comienza con la *planta* y se prolonga en la historia del hombre superior, por cuanto tiene algo de vegetativo, de raza. Por eso la propiedad es, en su sentido eminente, *siempre propiedad del suelo* y la tendencia a convertir las ganancias en fincas y tierras es siempre señal de buen temple en el hombre. La planta *posee* el suelo en que arraiga. El suelo es su propiedad^[73]; la planta lo defiende durante toda su vida con ardimiento desesperado, contra ajenos gérmenes, contra poderosas plantas vecinas, contra la naturaleza entera. Así, el pájaro defiende su nido en donde está empollando. Las más duras luchas por la propiedad no se desenvuelven en los tiempos posteriores de las grandes culturas y entre ricos y pobres, por bienes muebles, sino aquí, en los comienzos del mundo vegetal. Quien en medio de la selva siente cómo la lucha silenciosa por el suelo hierve en torno, día y noche, sin merced, ha de temblar ante la hondura insondable de este instinto, que casi se confunde con la vida.

Hay aquí peleas que duran años, guerras tenaces y duras, resistencias desesperadas del débil contra el fuerte, que duran acaso hasta que el mismo vencedor cae deshecho; hay tragedias como no se repiten sino en las humanidades primitivas, cuando una vieja estirpe de aldeanos es expulsada de la tierra, del *nido*, o cuando una familia de noble tronco queda desarraigada —en la significación exacta de la palabra— por el dinero^[74]. Las luchas visibles en las ciudades posteriores tienen un sentido harto distinto; porque aquí, en el comunismo de cualquier índole que sea, se trata no de la vida, sino del concepto de la propiedad como medio puramente material. La negación de la propiedad no es nunca un instinto racial, sino todo lo contrario, la protesta doctrinaria de la conciencia puramente espiritual, urbana, desarraigada, negadora del elemento vegetativo; la protesta, en suma, de los santos, de los filósofos, de los idealistas. El monje solitario y el socialista científico, llámese Moh Ti, Zenón o

Marx, rechazan la propiedad por iguales motivos. Los hombres de raza la defienden por los mismos sentimientos. También aquí se contraponen hechos y verdades. La propiedad es un robo: he aquí, expresado en la forma más materialista posible, el viejo pensamiento: ¿qué le importa al hombre ganar el mundo si pierde el alma? El sacerdote renuncia a la propiedad como algo peligroso y extraño. Pero la nobleza, si renuncia a la propiedad, se anula a sí misma.

Partiendo de aquí se desenvuelve un doble sentimiento de la propiedad: *la posesión como poderío y la posesión como botín*. Ambos sentidos coexisten en el hombre originario, de raza. Todo beduino, todo wikingo quiere ambas cosas. El héroe del mar es siempre pirata; todo guerrero aspira a poseer y, sobre todo, a poseer tierra. Un paso más, y el caballero se torna bandido y el aventurero se convierte en conquistador y rey, como el normando Rurik en Rusia y muchos piritas aqueos y etruscos en la época homérica. En toda poesía heroica encontramos, junto al fuerte y natural placer de la lucha, de la potencia, de la mujer, y junto a los estallidos desenfrenados de felicidad, de dolor, de ira y de amor, la alegría poderosa de la «posesión».

Cuando Ulises desembarca en su tierra, cuenta ante todo los tesoros en el barco; y cuando en la saga de Islandia los labradores Hialmar y Elvarod ven que el otro no tiene bienes en el barco prescinden de contender: loco es quien pelea por coraje y por el honor. En la epopeya india, afanoso de lucha significa tanto como anheloso de ganado; y los griegos colonizadores del siglo x fueron ante todo piratas, como los normandos. En el mar, todo barco extranjero es, sin vacilar, buena presa. Las campañas de los caballeros de Arabia meridional y de Persia hacia 200 de Jesucristo, y las «*guerres privées*» de los barones provenzales de 1200 —que no eran casi otra cosa que robos de ganado—, se desenvuelven a fines de la época feudal en la forma de grandes guerras, con el fin de conquistar tierras y hombres. Todo esto es lo que, al fin, cría la alta nobleza y la pone «en forma». Pero los sacerdotes y los filósofos lo desprecian.

Estos instintos primarios se disgregan unos de otros a medida que la cultura crece, y acaban por entrar en pugna. *La historia de estos instintos es casi toda la Historia universal*. El sentimiento del poderío da por resultado la *conquista*, la *política* y el *derecho*. El sentimiento del botín produce el *comercio*, la *economía* y el *dinero*. Derecho es la propiedad del fuerte. Su derecho es el derecho de todos. El dinero es el arma más fuerte del que adquiere. Con ella se somete el mundo. La economía quiere un Estado débil y sumiso. La política exige la incorporación de la vida económica bajo la esfera del Estado: Adam Smith y Federico List, el capitalismo y el socialismo. En todas las culturas existe al principio una nobleza de guerreros y comerciantes; luego una nobleza de la tierra y del dinero, y, por último, una guerra militar y económica y una lucha ininterrumpida del dinero con el derecho.

En el otro aspecto se separan el *sacerdocio* y la *erudición*. Uno y otra no se refieren a los hechos, sino a las verdades; uno y otra pertenecen al aspecto tabú de la

vida, al espacio. El miedo a la muerte no es solamente el origen de todas las religiones, sino también el de toda filosofía y toda ciencia de la naturaleza. Pero a la causalidad santa opónese la causalidad profana. *Profano* es el nuevo concepto que se contrapone a religioso; lo religioso no aceptaba la erudición, la ciencia, sino como sirvienta a su mandado. Profana es toda la crítica posterior, por su espíritu, su método, su fin. Tampoco cabe exceptuar a la teología posterior. Sin embargo, en todas las culturas la erudición se mueve dentro de las formas del sacerdocio antecedente y demuestra con ello que ha nacido de la contradicción y sigue dependiendo, en todo y por todo, del modelo primitivo.

La ciencia «antigua» vive, pues, en comunidades culturales de estilo órfico, como la escuela de Mileto, la liga pitagórica, las escuelas médicas de Cretona y Cos, las escuelas áticas de la Academia, del Peripatos y de la Stoa, cuyos jefes pertenecen al tipo del sacerdote y vidente, hasta en las escuelas jurídicas de los Sabinianos y Proculyanos. En el mundo árabe también sucede lo mismo; a la ciencia pertenecen el libro sagrado, el canon, como el canon físico de Ptolomeo (*Almagesto*) y el médico de Ibru Sina, el corpus filosófico de Aristóteles con muchos pasajes apócrifos y las leyes y métodos de las citas^[75] —leyes y métodos casi siempre no escritos—, y el comentario como forma del progreso intelectual, y las grandes escuelas como claustros (*Medressen*) que proporcionaban a maestros y oyentes una celda, alimento y vestido, y las orientaciones científicas como cofradías. El mundo científico de Occidente tiene toda la forma de la Iglesia católica, sobre todo en las comarcas protestantes. Entre las órdenes sabias, de la época gótica y las escuelas casi monásticas del siglo XIX —como la hegeliana, la kantiana, la escuela histórica del derecho, o también algunos *Colleges* ingleses— forman la transición los maurinos y bolandistas de Francia, quienes desde 1650 dominaron y en parte fundaron las ciencias auxiliares de la historia. Existe en todas las ciencias especializadas, en la medicina, en la filosofía de cátedra, una jerarquía con sus papas, sus grados, sus dignidades —el doctorado equivale a la consagración sacerdotal—, sus sacramentos y sus concilios. El concepto de «lego» es severamente conservado; y es combatido con pasión el sacerdocio universal de los fieles, en forma de ciencia popular, como la darwinista. El idioma sabio fue al principio el latín; hoy se han formado innumerables idiomas especiales, por ejemplo, en lo que se refiere a la radioactividad o al derecho de obligaciones, idiomas que sólo comprenden los que han logrado la última iniciación. Hay fundadores de sectas, como algunos discípulos de Kant y Hegel; hay misiones para infieles, como las de los monistas; hay herejes, como Schopenhauer y Nietzsche; hay el destierro y el índice —conspiración del silencio—. Hay eternas verdades, como la división de los objetos jurídicos en personas y cosas; hay dogmas, como los de la energía y la masa, y la teoría de la herencia; hay un rito para citar los escritos fidedignos y una especie de beatificación científica^[76].

Añádase a esto que el tipo del científico occidental llega a su máxima altura a mediados del siglo XIX —al mismo tiempo que el tipo del sacerdote llega a su

máximo descenso— y considera el cuarto de trabajo como la celda de un monaquismo profano, llevando a suprema plenitud los inconscientes votos de esta orden: *pobreza*, en la forma de un honrado menosprecio de la abundancia y vida amplia, unido al sincero desprecio del oficio comercial y de todo aprovechamiento de los descubrimientos científicos para los fines utilitarios de ganar dinero; *castidad*, que llega hasta el desarrollo de un celibato científico, cuyo modo y cumbre es Kant; *obediencia*, que llega al sacrificio, en pro del punto de vista sustentado por la escuela. Hay que añadir a esto una especie de apartamiento del mundo, epígono profano del monaquismo gótico, menosprecio de casi toda la vida pública y de todas las formas de la buena sociedad; poca crianza y harta instrucción. Lo que para la nobleza, aun en sus posteriores ramificaciones, para el juez, para el terrateniente, para el oficial, es alegría natural en la propagación del tronco, en la propiedad y en el honor, todo eso es para el científico mezquindad, si se compara con la posesión de una pura conciencia científica, o la propagación de tal método o de tal conocimiento, lejos de todo comercio en el mundo. Si en los momentos actuales el sabio ha cesado de vivir ajeno al mundo; si la ciencia muchas veces se pone con gran inteligencia al servicio de la técnica y de la ganancia, ello denota que el tipo puro empieza a decaer y que la época grande del optimismo intelectual —cuya expresión viviente era aquel tipo— pertenece ya al pasado.

Síguese de todo esto una estructura natural de las clases, estructura que en su evolución y en su actuación constituye el esqueleto fundamental en el ciclo de toda cultura. No ha sido creada por resolución, ni puede ser cambiada a voluntad. Las revoluciones no la alteran, sino cuando son formas del desarrollo y no resultados de una voluntad privada. El hombre activo y pensante no se da cuenta del último sentido cósmico que reside en dicha estructura, porque, arraigada harto hondo en la existencia humana, parece siempre evidente. La parte superficial es la que proporciona los lemas y los motivos por los cuales se lucha, en ese aspecto de la historia que suele distinguirse y separarse de la teoría, aunque en la realidad no puede separarse. La *nobleza* y el *sacerdocio* crecen primero en el campo libre, y representan el puro simbolismo de la existencia y la conciencia, del tiempo y el espacio. Los dos aspectos del botín y de la meditación dan de sí luego dos tipos de menor simbolismo, que, en las postrimerías, en la época urbana, se convierten en potencias bajo la forma de *economía* y *ciencia*.

En estas dos corrientes de existencia son pensadas sin escrúpulos, y con hostilidad a la tradición, las ideas de sino y causalidad, y pensadas hasta sus límites extremos; surgen entonces poderes que en implacable hostilidad se desvían y apartan de aquellos ideales de clase, sustentados por los héroes y los santos; esos poderes son el *dinero* y el *espíritu*. El dinero y el espíritu mantienen con el heroísmo y la santidad la misma relación que la ciudad con el campo. La propiedad se llama desde entonces riqueza, y la concepción del mundo, ciencia: sino profanado, causalidad profana. Mas también la ciencia y la nobleza se contradicen. La nobleza no demuestra, no inquiere,

sino que es. El «*de ómnibus dubitandum*» es burgués, ordinario; pero, por otra parte, contradice también al sentir fundamental del sacerdocio, que reduce la crítica a un papel auxiliar. Además, la pura economía tropieza aquí con una moral ascética, que rechaza la ganancia, como igualmente la rechaza y desprecia la nobleza genuina, establecida en sus dominios. Hasta la vieja nobleza comercial viene a tierra, por ejemplo, en las ciudades Hanseáticas, en Venecia, en Génova, por no haber podido o lo haber querido abandonar su tradición y adoptar las formas del negocio en la gran urbe. Y, finalmente, la economía y la ciencia mismas se miran con hostilidad; en las luchas entre ganancia y conocimiento, entre el *escritorio* y el *cuarto de trabajo*, entre el liberalismo negociante y el liberalismo doctrinario renuévase la vieja gran hostilidad de la acción y la contemplación, del castillo y la catedral. En una u otra forma, repítase esta estructuración en toda cultura, lo que hace posible una morfología comparada, incluso en el aspecto social.

Los *grupos profesionales* de los obreros, funcionarios, artífices y trabajadores se hallan fuera de la auténtica organización *de* clase. Las corporaciones de los herreros (China), escribas (Egipto) y cantores (Antigüedad) se remontan a los tiempos más primitivos, y a veces, a consecuencia de la separación profesional, que llega hasta suprimir el *conubium*, se convierten en verdaderas tribus, como los *falascha*, de Abisinia^[77], y algunas de las clases sudras enumeradas en el código de Manu.

Los grupos profesionales se fundan en capacidades técnicas y no en el simbolismo del tiempo y del espacio. Su tradición se limita igualmente a la técnica y no comprende moral ni costumbres *propias*, como las que aparecen en la economía y la ciencia. Los oficiales y los jueces forman una clase, porque se derivan de la nobleza; no así los funcionarios, que constituyen una profesión. Los sabios forman una clase, porque se derivan de los sacerdotes; pero los artistas constituyen una profesión. En los primeros, el sentimiento del honor y la conciencia se adhieren a la clase misma; en los segundos se refieren al resultado o producto de la actividad. Hay algo de simbolismo, bien que escaso y débil, en la totalidad de los primeros. Ese simbolismo, en cambio, falta por completo a los últimos. Por eso hay en éstos algo extraño, algo irregular y a veces algo despreciable; piénsese en el verdugo, el comediante, el cantor ambulante o en la estimación del escultor antiguo. Sus grupos y comparaciones se separan de la sociedad o buscan la protección de las otras clases —o de patronos o Mecenas individuales—; pero no pueden acomodarse en la organización general, y esto encuentra su expresión en las guerras corporativas de las viejas ciudades y en los instintos y hábitos sociales de los artistas.

5

La historia de las clases —que debe prescindir de los grupos profesionales por completo— es, pues, una exposición del elemento metafísico en la humanidad superior, por cuanto se eleva a un simbolismo máximo en ciertos ámbitos vitales, entre los cuales se cumple la historia de las culturas.

Ya el tipo marcado del aldeano, al principio, es algo nuevo. En la época de los

Carolingios y en la Rusia zarista del «mir»^[78] existían los hombres libres, y los siervos que cultivaban la tierra; pero no existía la *clase aldeana*. El sentimiento de una profunda heterogeneidad frente a las dos «vidas» simbólicas —recordemos la expresión del Freidank— es el que convierte esa vida en clase, en la *clase productora*, tomada la palabra en su sentido pleno, esto es, en la raíz de la gran planta llamada cultura, que hunde sus fibras en lo hondo del suelo materno y aspira todos los jugos y las savias para enviarlos arriba, a la copa del árbol, donde la cima penetra en la luz de la historia.

La clase productora sirve a la vida inmensa, no sólo alimentándola con los productos de la tierra, sino también dándole su sangre, que, durante siglos y siglos, mana de las aldeas para verterse en las clases superiores, adoptando sus formas y conservando su vida. La expresión característica de esta relación es *dependencia* o *servidumbre* —sean las que fueren las ocasiones que en el curso superficial de la historia han venido a producirla—. La servidumbre se desarrolla entre 1000 y 1400 en la cultura occidental. Y en las demás culturas ocupa épocas «correspondientes». Los ilotas de Esparta son dependientes o siervos, como los clientes en la antigua Roma. De la clientela romana surge, a partir de 471, la plebe *rural*, esto es, una clase de aldeanos libres. En la pseudomorfosis del Oriente «romano», esa tendencia hacia una forma simbólica adquiere una fuerza extraordinaria; en el Oriente romano el orden de las castas, fundado por Augusto, con su distinción entre funcionarios senadores y funcionarios caballeros, se desarrolla en sentido retroactivo, hasta que por el año 300, y en todos los lugares donde predomina el sentir mágico, llega a las clases del goticismo primitivo (1300) y a las del imperio sassánida^[79]. Los funcionarios de una administración ultracivilizada dan de sí una pequeña nobleza: los decuriones, hidalgos aldeanos y patricios ciudadanos, que son responsables en cuerpo y bienes ante el señor por todos los impuestos —una especie de feudalismo por acción retrógrada—; y la posición de estos nobles se hace poco a poco hereditaria, como en la V dinastía egipcia, como en los primeros siglos de Chu —cuando ya I-Wang (934-909) tuvo que abandonar las conquistas a los vasallos que establecían condes y jefes de su elección— y como en las Cruzadas. Igualmente se hace hereditario el empleo de oficial y de soldado —deber feudal de las armas—, todo lo cual Diocleciano fijó luego en la ley. El individuo es fuertemente incorporado a la clase (*corpori adnexus*), y el principio de la corporación obligatoria se extiende a todos los oficios, como en la época gótica y en la época egipcia primitiva. Pero, sobre todo, el cultivo de los latifundios con esclavos^[80], en la época de la antigüedad decadente, se convierte por necesidad interna en el colonado hereditario de los pequeños arrendatarios, mientras que las tierras dominicas se transforman en distritos administrativos y el señor recauda los impuestos y entrega el contingente militar^[81]. Entre 250 y 300, el colono queda legalmente atado a la tierra —*glebae adscriptus*—; y así queda establecida la distinción de clases entre el señor feudal y el siervo^[82].

La nobleza y la clase sacerdotal son posibilidades que se dan en toda nueva cultura. Las excepciones aparentes obedecen a falta de tradición palpable. Sabemos hoy que en China existió una verdadera clase sacerdotal^[83]. Y en los comienzos de la religiosidad órfica, hacia el siglo II a. de J. C., es evidentemente necesario admitir la existencia de un sacerdocio organizado en clase; las figuras épicas de Tiresias y Calcas lo indican bien a las claras. También la evolución del Estado feudal egipcio supone una nobleza primitiva ya en la dinastía III^[84]. Pero ¿en qué forma y con qué fuerza se realizan estas clases e intervienen en la historia posterior, creándola, sustentándola y aun representándola por sus destinos propios? Esto depende del símbolo primario que constituye el núcleo de cada cultura y la base de todo su idioma formal.

La nobleza, que es como una planta, surge siempre de la tierra, con la propiedad, a la que está fuertemente adherida. Dondequiera toma la forma de la *estirpe*, en la cual se expresa también la «otra» historia, la historia de la mujer, y por la voluntad de duración, o sea de sangre, se revela como gran símbolo del tiempo y de la historia. Hemos de ver cómo la primitiva burocracia del Estado, la alta burocracia fundada en la confianza personal del rey en algunos vasallos, produce dondequiera, en China y en Egipto lo mismo que en la Antigüedad y en Occidente, en primer término cargos y dignidades cortesanas, y de tipo feudal, desde el mariscal (en chino, *sse-ma*), el camarero mayor (*chen*), el maestro de la cocina (*ta-tsai*), hasta el preboste (*nan*) y el conde (*peh*^[85] y luego busca la fijeza hereditaria y relación con la tierra, siendo así, finalmente, el origen de las estirpes nobles.

La voluntad fáustica de infinito se expresa en el *principio genealógico*. Este principio, aunque parezca extraño, es exclusivo de esta cultura; pero en ella penetra y configura todas las concreciones históricas, sobre todo los Estados, hasta su más honda medula. El sentido histórico que por siglos enteros nos hace conocer el sino de la propia sangre y atestiguar con documentos el punto y origen de los antepasados; la cuidadosa ramificación del árbol genealógico que puede hacer depender la posesión actual, y su sucesión, del destino de un matrimonio celebrado acaso hace quinientos años; los conceptos de *sangre pura*, de *pairia*, de «*mésalliance*»; todo esto es voluntad de dirección al futuro remoto, voluntad que acaso no se ha manifestado nunca en otra cultura, si no es la nobleza egipcia, y aun aquí en formas mucho menos enérgicas.

En cambio, la nobleza «antigua» se orienta totalmente en el sentido momentáneo de la *estirpe* agnaticia y forma un árbol genealógico de carácter *mítico*, sin el menor sentido histórico, buscando tan sólo una satisfacción que no se cuida lo más mínimo de la verosimilitud histórica, y que sólo aspira a poner un fondo brillante e ilustre a la actual situación de los vivientes. De aquí la ingenuidad —que de otro modo fuera inexplicable— con que el individuo vislumbra a Teseo o a Hércules inmediatamente detrás de sus abuelos y se fabrica un árbol genealógico fantástico, y si es posible, varios, como Alejandro.

Así también se explica la facilidad con que las familias romanas pudieron introducir sus nombres en las listas falsificadas de los viejos cónsules. En los entierros de la nobleza romana iban procesionalmente los bustos en cera de los grandes antepasados; pero lo que más importaba era el número y brillo de los famosos nombres, no el efectivo nexo genealógico con el presente. Este rasgo aparece en toda la nobleza antigua, que, como la nobleza gótica, forma una unidad de estructura y espíritu interior, desde la Etruria hasta el Asia Menor. En él se funda la potencia que poseían, aun al comienzo de la época posterior, las alianzas familiares a través de todas las ciudades, aquellas *phylai*, *fratrías* y *tribus* que en forma sacra cultivaban una relación y una realidad totalmente actual, como las tres *phylai* dóricas y las cuatro *phylai* jónicas, como las tres tribus etruscas que en la Roma primitiva aparecen bajo los nombres de Ticios, Ramnes y Luceres, En los Vedas las almas de los padres y «madres» tienen derecho al culto para tres generaciones próximas y tres remotas^[86], pasadas las cuales caen en el pretérito. Nunca tampoco llegó más allá el culto de los antiguos a las almas. He aquí la diferencia extrema entre este culto y el culto de los antepasados en China y Egipto; éste, en idea, no termina nunca, conservándose así la estirpe misma más allá de la muerte, en ciertas ordenaciones. En China vive hoy todavía un duque Kung, descendiente de Confucio, e igualmente existe un descendiente de Lao-tsé y otro de Chang-Lu. No se trata de un árbol genealógico con muchas ramas; la línea, el *tao* del ser se continúa evidentemente también por adopción o por otros medios. La adopción incorpora espiritualmente al adoptado a la estirpe del adoptante, obligándole al culto de los antepasados.

Un indomable placer de vivir corre por los siglos florecientes de esta clase noble, la clase propiamente dicha, que es toda ella dirección, sino y raza. En el centro de su pensamiento y de su acción hállanse la mujer —que es historia— y la lucha —que hace la historia—. A la poesía nórdica de los escaldas y a la poesía amorosa del Sur corresponden los viejos cantos de amor en el Chi-King de la época caballeresca china^[87], cantos que eran recitados en el Pi-yung, lugar de la crianza y educación noble, del Hiao, De igual manera, los juegos solemnes y públicos de lanzar las flechas, en el sentido agonal de los antiguos, y los torneos góticos, como los bizantinos, pertenecen a este aspecto *homérico* de la vida china.

Frente a este se encuentra el aspecto *órfico*, que expresa la experiencia íntima del espacio, en el estilo de la clase sacerdotal. La índole euclidiana de la extensión antigua, que no necesita intermediarios para comerciar con los dioses, en relación corpórea y próxima, lleva consigo el hecho de que la clase sacerdotal comience siendo en efecto una clase, para reducirse bien pronto a una suma de magistraturas ciudadanas. Y el *tao* de los chinos implica que los sacerdocios, hereditarios al principio, se conviertan luego en clases profesionales de orantes, escribas y lectores de oráculos, que acompañan con ritos prefijados el culto practicado por las autoridades y los cabezas de familia. El sentimiento cósmico del indio va a perderse en lejanías inmensas; y por eso la clase sacerdotal, en la India, llega a ser una

segunda nobleza, que con enorme poder hace presa en la vida entera y ocupa un lugar intermedio entre el pueblo y el amplio mundo de los dioses. Por último, el sentimiento de la cueva se expresa en el hecho de que, propiamente hablando, el sacerdote de estilo mágico es el monje, el ermitaño que va adquiriendo mayor importancia, al paso que el sacerdocio mundano pierde cada vez más sentido simbólico.

En cambio, la clase sacerdotal fáustica, que hacia 900 carecía aún de toda importancia y dignidad, va encumbrándose en rauda ascensión hasta ocupar el puesto de medianera entre la humanidad y la inmensidad del macrocosmos, concebido en la tensión patética de la tercera dimensión. El sacerdocio occidental queda, por el celibato, excluido de la historia y, por el *character indelebilis*, substraído al tiempo; culmina en el Pontificado, que representa el máximo símbolo imaginable del sagrado espacio dinámico y que no ha sido anulado por la idea protestante del sacerdocio universal de los fieles, sino por el contrario, trasladado de un punto y una persona al pecho de todo creyente.

La contradicción, que palpita en todo microcosmos entre la existencia y la conciencia, hace que se contrapongan, por íntima necesidad, una a otra las dos clases fundamentales. El tiempo quiere sojuzgar al espacio; el espacio aspira a dominar sobre el tiempo. El poder espiritual y el poder temporal son magnitudes de tan diverso orden y tendencia, que parece imposible una reconciliación o aun sólo un arreglo entre ellas. Pero en las demás culturas no llega nunca esta lucha a explosiones históricas de gran cuantía. En China la nobleza tenía asegurada la preeminencia, a causa del *tao*. En la India el sacerdocio había de conservar la supremacía, a causa del espacio con sus infinitas ondas. En la cultura arábica, la incorporación del nexo visible, mundano, de los fieles al gran *consensus* espiritual está inmediatamente dada con el sentimiento mágico mismo; así queda afirmada la unidad del Estado mundano y del Estado espiritual, la unidad del derecho y de la soberanía. Aunque no ha sido ello bastante a impedir los roces entre ambas clases; en el imperio sassánida hubo choques sangrientos entre la nobleza de los Dinkane y el partido de los magos, llegándose hasta el asesinato de algunos reyes. En Bizancio, durante todo el siglo v se suceden las luchas entre el poder imperial y el poderío sacerdotal, sirviendo de fondo siempre a las luchas y disputas entre los monofisitas y los nestorianos^[88]. Pero la relación fundamental no fue nunca puesta en cuestión.

En la cultura antigua, que rechazó lo infinito por doquiera y como quiera, el tiempo quedaba reducido al presente, y el espacio al cuerpo particular tangible; por eso las clases impregnadas de alto simbolismo llegan a ser insignificantes frente a la ciudad-Estado, que da la expresión más enérgica posible al símbolo primario de la cultura antigua. En cambio, la historia de la humanidad egipcia revela constantemente, hasta en la época del felah, la lucha de ambas clases y de ambos simbolismos; y es porque la cultura egipcia aspira, con poderoso afán de profundidad y con igual fuerza, a la lontananza del tiempo y a la lontananza del espacio. El

tránsito de la cuarta a la quinta dinastía va unido a un triunfo evidente del sentimiento sacerdotal sobre el caballeresco; el Faraón, que era cuerpo y sujeto de la suprema deidad, conviértese en su servidor, y el santuario de Re supera en gravedad arquitectónica y simbólica al templo-sepulcro del monarca. El imperio nuevo presencia, tras los primeros grandes Césares, el encumbramiento político de los sacerdotes de Amón de Tebas y luego otra vez la calda del rey-hereje Amenofis IV, que tiene un notorio aspecto político, por otra parte; hasta que la historia del mundo egipcio llega a su fin con la dominación extranjera, tras las luchas interminables entre la casta guerrera y la casta sacerdotal.

Esta lucha entre dos símbolos igualmente poderosos ha sido llevada en la cultura fáustica con un sentido parecido, pero con mucha más pasión. Entre el Estado y la Iglesia, desde los primeros tiempos góticos, la paz es sólo tregua. En esta lucha se expresa la condicionalidad de la conciencia, que quisiera hacerse independiente de la existencia, pero que no puede conseguirlo. Los sentidos necesitan de la sangre; pero la sangre no necesita de los sentidos. La guerra pertenece al mundo del tiempo y de la historia. *Sólo la disputa con razones, la discusión, es espiritual.* Una Iglesia que lucha es una Iglesia que se traslada del reino de las verdades al reino de los hechos; del reino de Jesús al reino de Pilatos. Conviértese en un elemento dentro de la historia racial y sucumbe a la fuerza plasmante de la parte *política* de la vida; lucha con la espada y el escudo, con la ponzoña y el puñal, con el soborno y la traición, con todos los medios utilizados por las peleas partidistas, en cada época, desde el feudalismo hasta la democracia moderna, sacrifica dogmas en pro de ventajas mundanas y se alfa con herejes y paganos contra potencias fieles. El pontificado *como idea* posee una historia propia; pero, independientemente de esto, los papas de los siglos VI y VII fueron gobernadores bizantinos de origen sirio y griego, luego poderosos propietarios rurales con enjambres de siervos, y finalmente, el *patrimonium Petri*, al principio de la época gótica, fue una especie de ducado en manos de las grandes estirpes nobles de la Campania, que alternativamente iban dando papas, sobre todo los Colonna, los Orsini, los Savelli, los Frangipani, hasta que también aquí acabó por dominar el feudalismo general y la Silla de San Pedro llegó a estar vinculada entre las familias de los barones romanos, de suerte que el nuevo Papa, como cualquier rey alemán o francés, había de sancionar los derechos de sus vasallos. Los condes de Tusculum nombraron, en 1032, Papa a un niño de doce años. Ochocientos castillos se alzaban entonces en el territorio de la ciudad, entre las ruinas y sobre las ruinas de la antigüedad. En 1045 tres papas se encerraron y se hicieron fuertes en el Vaticano, en el Laterano y en Santa María Maggiore, y cada uno de ellos era defendido por su séquito.

Añádase a esto la ciudad, con su alma propia, que empieza separándose del alma rural, para luego equipararse a ésta, y, por fin, intenta sojuzgarla y anularla. Pero esta evolución se verifica en *los modos de la vida* y pertenece, por tanto, a la historia de las clases. Tan pronto como aparece la *vida* urbana, tan pronto como entre los

habitantes de esos pequeños establecimientos se forma un espíritu común, que siente la propia vida como algo distinto de la vida fuera de la ciudad, comienza a actuar el encanto de la *libertad personal*, atrayendo hacia las calles urbanas nuevas corrientes de existencia. Hay una como pasión por ser urbano, burgués y extender la vida de la ciudad.

Esa pasión, y no las ocasiones materiales, explica la fiebre de los antiguos por fundar ciudades, fiebre que vemos y reconocemos en sus últimos epígonos, en la época llamada de colonización —con término no del todo exacto—. El entusiasmo creador del hombre urbano, que, a partir del siglo x en la Antigüedad y en épocas correspondientes de las demás culturas, incluye generación tras generación en el cerco de una vida nueva, evoca por vez primera en la historia humana la *idea de la libertad*. Esta idea no procede de un origen político, ni menos aún abstracto; expresa tan sólo el hecho de que dentro de los muros de la ciudad se acaba la adherencia vegetativa al suelo y se rompen los lazos que atan y constriñen la vida campesina. En esencia, la libertad tiene siempre algo de negativo. Desata, liberta, defiende; ser libre es siempre quedar libre de algo. La ciudad es la expresión *de eso* libertad; el espíritu ciudadano es la intelección que se ha hecho libre, y todo lo que en épocas posteriores despunta en los movimientos espirituales, sociales y nacionales, bajo el nombre de libertad, tiene su origen en ese *hecho primario de la liberación*, el hecho de que el hombre logra *libertarse del campo*.

Pero la ciudad es más antigua que el ciudadano o burgués. Atrae primero a las clases profesionales, que se hallan fuera de la división simbólica en clases. Estas clases profesionales reciben en la ciudad la forma de corporaciones. Luego vienen las clases primordiales mismas; la pequeña nobleza construye sus castillos en el arrabal y los franciscanos sitúan sus conventos en las proximidades de la ciudad, sin que este suceso cambie interiormente nada. No sólo la Roma pontificia, sino todas las ciudades italianas de esta época están llenas de castillos y fortalezas que pertenecen a las estirpes nobles y en los cuales se inician las luchas callejeras. En una famosa pintura de Siena —siglo XIV— se ven sus torres circundando la plaza del mercado. El palacio florentino del Renacimiento no sólo descende de las nobles cortes provenzales por la suntuosa vida que alberga, sino que también su fachada lo hace heredero del castillo gótico que los caballeros alemanes y franceses construyen en las alturas. Poco a poco se forma una vida separada. Entre 1250 y 1450 las estirpes nobles, que se han incorporado a la ciudad, forman en ella el patriciado, por oposición a las corporaciones y gremios; con lo cual se separan de la nobleza rural. El caso se da idéntico en la China primitiva, en Egipto y en el Imperio bizantino, y así se comprenden las más viejas confederaciones de ciudades, como la etrusca, acaso la latina, y la relación sacra entre las colonias y la metrópoli. No es la ciudad, la *polis*, la que dirige los acontecimientos, sino el patriciado de las *philae* y *phratriae* en las ciudades. *La ciudad, la POLIS primitiva, es idéntica a la nobleza*, como sucede en Roma hasta 471 y en Egipto y en las ciudades etruscas siempre. De la nobleza

arranca el sinequismo (tendencia a vivir juntos) y la formación de la ciudad-Estado; y en todas las demás ciudades la diferencia entre la nobleza rural y la nobleza ciudadana no tiene al principio importancia, siendo, en cambio, muy vigorosa la diferencia entre la nobleza en general y el resto de la población.

Nace la burguesía por la fundamental contradicción entre la ciudad y el campo. Por muy duras luchas que tengan entre si las «estirpes» y las «corporaciones», siempre resulta que la oposición al campo las reúne en un común sentir frente a la nobleza primitiva y al Estado feudal y también frente al feudalismo de la Iglesia. El concepto del tercer estado (*le tiers*, según la famosa palabra de la Revolución francesa) es unidad de *contradicción*: no puede, pues, encontrar determinación en su contenido, pues carece de propios hábitos y de simbolismo propio, ya que la sociedad burguesa distinguida copia a la nobleza, y la religiosidad ciudadana sigue la pauta del sacerdocio primitivo. El pensamiento de que la vida no ha de servir a fines prácticos, sino que ha de sujetarse en toda su actitud a expresar el simbolismo del espacio y del tiempo, siendo esto lo único que la capacita para aspirar a una jerarquía superior, es una idea que provoca la más amarga contradicción por parte de la inteligencia urbana. Esta inteligencia, a cuya esfera pertenece toda la literatura política de las épocas posteriores, dispone una nueva agrupación de las clases, partiendo de la ciudad; empieza por ser teoría, pero pronto, merced a la omnipotencia del racionalismo, se realiza en la práctica y aun en la sangrienta realidad de las revoluciones. La nobleza y el clero, si aún existen, aparecen entonces como clases privilegiadas, acentuándose harto este privilegio; con lo que, tácitamente, se expresa que su pretensión a disfrutar de privilegios reconocidos, por su jerarquía histórica, resulta anticuada y absurda a los ojos del derecho racional o natural. Ahora tienen su centro en las *capitales* — concepto importantísimo de las épocas postrimeras— y desenvuelven las formas aristocráticas, llegando a esa distinción que impone el respeto, tal como la percibimos en los cuadros de Reynolds y Lawrence. Frente a la nobleza y al clero se presentan los poderes espirituales de la ciudad triunfante, la *economía* y la *ciencia*, que, juntos con la masa de los trabajadores, funcionarios y artesanos, forman un partido sin unidad propia, pero siempre unido y cerrado cuando comienza la lucha de la libertad, esto es, de la independencia ciudadana, contra los grandes símbolos del tiempo viejo y contra los derechos derivados de estos símbolos. Todos estos son elementos del tercer estado, que no cuenta por jerarquías, sino por cabezas y que en las postrimerías de todas las culturas es siempre «liberal», esto es, libre de los poderes íntimos de la vida no ciudadana. La economía es libre para toda adquisición de dinero, la ciencia es libre en la crítica; con lo cual, en todas las grandes resoluciones, es el espíritu quien lleva la palabra en libros y reuniones —democracia— y el dinero quien saca el provecho —plutocracia—, y al final vence siempre no la idea, sino el capital. Pero aquí reaparece la oposición entre las verdades y los hechos, oposición que se desarrolla en la vida de la ciudad.

Como protesta contra los viejos símbolos de la vida rural, la ciudad contrapone a

la nobleza de sangre los conceptos de nobleza económica y de nobleza espiritual. Aquélla es una pretensión no del todo pura; mas, por lo mismo, un hecho eficaz. Y ésta es una verdad, pero nada más, y a los ojos ofrece un espectáculo dudoso. En todas las épocas finales la nobleza primitiva —nobleza de las Cruzadas, dice una expresión significativa—, que ha convertido en forma y ritmo un trozo de poderosa historia, se aniquila interiormente en las grandes cortes. Pero entonces un retoño nuevo se encumbra hasta ella. Así, en el siglo IV, la entrada de grandes familias plebeyas (*conscripti*) en el Senado romano de los *patres* da lugar a la «nobilitas», nobleza de latifundios dentro del orden senatorial.

En la Roma pontificia se constituye de igual manera la nobleza de los «nepotes»; hacia 1650 no había más de cincuenta familias cuyo árbol genealógico tuviese trescientos años. En los Estados meridionales de la Unión se desenvuelve, desde la época del barroco, esa aristocracia de plantadores que fue vencida en la guerra de Secesión (1861 - 65) por las fuerzas económicas del norte. La vieja nobleza mercantil, por el estilo de los Fugger, de los Welser, de los Mediéis y de las grandes casas de Venecia y Génova —entre las que hay que poner casi todo el patriciado de las colonias griegas desde 800— ha tenido siempre un rasgo aristocrático, raza, tradición, buenas maneras y la tendencia natural a restablecer el enlace con el suelo, mediante adquisición de fincas (aun cuando la vieja casa solariega en la ciudad no era mal sucedáneo). Pero la nobleza moderna de los negociantes y especuladores, con su gusto improvisado por las formas distinguidas, se introduce, al fin, en la nobleza de sangre —en Roma los *equites* (caballeros) desde la primera guerra púnica, en Francia bajo Luis XIV^[89]— y la conmueve y la pervierte, mientras por otra parte la nobleza del talento, en la época de la ilustración, vierte sobre la otra nobleza sus peores sarcasmos. Los confucianos rebajaron el viejo concepto chino del *shi*, y de costumbre noble lo convirtieron en virtud espiritual; el Pi-yung, que fuera antaño palestra de caballeros, conviértese en «escuela del espíritu», en gimnasio docente, como lo pensara nuestro siglo XVIII.

Al terminarse la época final de toda cultura, llega también a su término, más o menos violentamente, la historia de las clases. Vence la mera voluntad de vivir, en libertad y desarraigo, sobre los grandes símbolos de la cultura que la humanidad, toda urbanizada, ya ni comprende ni tolera. El dinero borra todo sentido de los valores inmuebles, adheridos al suelo. La crítica científica elimina todo resto de piedad. La liberación de los campesinos es, en parte, una victoria sobre los ordenamientos simbólicos; el campesino queda substraído a la presión de la dependencia, pero entregado a la potencia del dinero, que convierte el suelo en mercancía mueble. Este paso se verifica entre nosotros en el siglo XVIII; en Bizancio hacia 74, por la ley geórgica del legislador León III^[90], con la cual desaparece lentamente el colonado; en Roma, a la fundación de la plebe en el año 471. Pausanias, por entonces, intentó vanamente en Esparta libertar a los ilotas.

La plebe es el *tercer estado*, reconocido por la constitución como unidad, y

representado por tribunos inviolables, no magistrados, sino hombres de confianza. El acto de 471^[91], que substituyó las tres tribus etruscas, las tribus de las antiguas estirpes nobles, por cuatro tribus (distritos) urbanas —lo que nos permite sospechar otras muchas cosas—, ha sido considerado como una liberación de los aldeanos^[92] o también como organización del gremio de los comerciantes^[93]. Pero la plebe, como tercer estado, como resto, no puede definirse sino negativamente: todos los que no pertenezcan a la nobleza señorial o no ocupen altos cargos en el sacerdocio son plebeyos. El conjunto de la plebe es tan abigarrado como el del *tiers* en 1789 y se mantiene unido tan sólo por la protesta.

Había comerciantes, obreros, artesanos, escribientes. La estirpe de los Claudios tenía patricios y plebeyos, esto es, familias de señores terratenientes y de aldeanos acomodados (como los Claudii Marcelli). En la Ciudad-Estado es la plebe lo que en una ciudad barroca de Occidente son los *aldeanos y los burgueses juntos*, cuando protestan en reunión de clase contra la omnipotencia del príncipe. Fuera de la política, es decir, en la sociedad, la plebe no existe; esto precisamente la diferencia de la nobleza y de la clase sacerdotal. La plebe se divide al punto en los oficios y profesiones particulares, que persiguen cada uno intereses muy varios. La plebe es un *partido*, y, como tal, defiende la libertad, en el sentido urbano de la palabra. Esto se ve claramente por el éxito que poco después alcanzó la nobleza territorial, añadiendo dieciséis tribus rurales, con nombres de estirpes (tribus en las que conservaba el predominio absoluto), a las cuatro tribus urbanas, representantes de la burguesía auténtica, del dinero y del espíritu. Hasta la gran lucha de clases, que tuvo lugar durante la guerra samnita, en tiempos de Alejandro, época correspondiente a la Revolución francesa, y que terminó en 287 con la *lex Hortensia*; hasta entonces no quedó jurídicamente anulado el concepto de clase y no llegó a su conclusión la historia del simbolismo de las clases. *La plebe se convierte en el populus romanus* en el mismo sentido en que, en 1780, el *tiers* se constituye en nación. Todo lo que, en todas las culturas, sigue a este periodo bajo la forma de luchas sociales, es ya algo fundamentalmente distinto.

La nobleza de todas las épocas primeras fue la clase, en el sentido originario de la palabra; la historia hecha carne, la raza elevada a la máxima potencia. Frente a la nobleza aparece dondequiera la clase sacerdotal, la contra-clase, que niega todo cuanto la nobleza afirma, y que, de este modo, se manifiesta como el símbolo magno del otro aspecto de la vida.

Pero la tercera clase; como hemos visto, carece íntimamente de unidad; ha sido la no-clase, la protesta contra la división en clases y no contra esta o aquella clase, sino en general contra la forma simbólica de la vida. La tercera clase rechaza toda diferenciación que no justifique ni la razón ni la utilidad; y, sin embargo, significa algo, y lo significa con plena claridad: *es la vida urbana hecha clase* y opuesta a la vida rural; *es la libertad, hecha clase* y opuesta a la sujeción. Mas, considerada en su propio ser, la clase tercera no es en modo alguno un resto, un residuo, como parece

cuando se la mira desde las otras dos clases. La burguesía tiene límites; pertenece a la cultura; comprende, en el mejor sentido, todos los adherentes a la cultura, bajo la denominación de pueblo, *populus*, *demos*, al que se subordinan la nobleza y la clase sacerdotal, el dinero y el espíritu, el oficio y el trabajo a jornal, como partes integrantes del conjunto.

La civilización se encuentra con ese concepto de pueblo y lo aniquila bajo el concepto de la cuarta clase, de la *masa*, que rechaza la cultura en sus formas desarrolladas. La masa es lo absolutamente informe; persigue con su odio toda especie de forma, toda distinción de rangos, la posesión ordenada, el saber ordenado. Es el nomadismo moderno de las grandes cosmópolis^[94], para quien los esclavos y los bárbaros en la antigüedad, los sudras en la India y todo cuanto es hombre significa por igual un flujo inconstante, totalmente desarraigado, ignorante y desdeñoso de su pretérito y sin relación con el futuro. De este modo la cuarta clase viene a ser la expresión de la historia cuando se transforma en lo ahistórico. La masa es el término, es la nada radical.

EL ESTADO Y LA HISTORIA

6

Dentro del mundo como historia —en el que vivimos entretejidos de manera que nuestra percepción y nuestra intelección obedecen constantemente al sentimiento— aparecen las fluctuaciones cósmicas bajo la forma de eso que llamamos realidad, vida real, corrientes de existencia en figura corpórea. Estas llevan la nota de la dirección y podemos concebirlas de diferentes maneras: con relación al *movimiento* o con relación a lo *que se mueve*. En el primer caso llámanse historia; en el segundo, estirpe, tribu, clase, pueblo; pero lo uno no es posible ni existe más que por lo otro. No hay historia sino de algo. Si nos referimos a la historia de las grandes culturas, entonces lo que se mueve es la nación. El Estado, *status*, significa la posición. Recibimos la impresión de Estado cuando, ante una existencia que fluye en forma movediza, nos fijamos sólo en la forma, como algo extenso en la perduración intemporal y hacemos caso omiso de la dirección, del sino. El Estado es la historia considerada sin movimiento; la historia es el Estado pensado en movimiento de fluencia. El Estado real es la fisonomía de una unidad de existencia histórica; sólo el Estado abstracto de los teóricos es un sistema.

Todo movimiento tiene forma; pero lo movido está «en forma» o —para emplear una vez más una expresión de sport, bien significativa— lo movido perfectamente se halla en perfecto entrenamiento. Y lo mismo es que se trate de un caballo o de un boxeador que de un ejército o de un pueblo. La forma abstraída, sacada de la corriente vital en que vive un pueblo, es el estado en que se encuentra dicho pueblo con respecto a su lucha en y con la historia. Mas esa forma no puede abstraerse intelectual mente sino en mínima parte. Ninguna constitución considerada en si y formulada en el papel es nunca completa. Lo no escrito, lo indescriptible, lo habitual, lo sentido, lo evidente predomina en tal manera —cosa que los teóricos no comprenderán nunca—, que la descripción de un Estado, los datos constitucionales no dan siquiera una sombra de lo que constituye la forma esencial en la realidad viviente de un Estado; de suerte que una unidad de existencia, cuyo movimiento es sometido en serio a una constitución escrita, queda dañada para la historia.

La estirpe es la unidad mínima en el torrente de la historia; el pueblo es la unidad máxima^[95]. Los pueblos primitivos son presa de un movimiento que, en supremo sentido, es ahistórico, de largo aliento unas veces, otras de tormentosa violencia; pero sin rasgo orgánico, sin sentido profundo. De todas maneras, los pueblos primitivos están siempre en movimiento, hasta el punto de parecer informes al observador ligero; en cambio, los pueblos felahs son objetos rígidos de un movimiento externo,

que les empuja sin sentido en golpes accidentales, casuales. Entre los primeros podemos contar el *status* de la época miceniana, de los tinitas, de la dinastía Chang en China hasta su establecimiento en Yin (1400), el reino franco de Carlomagno, el reino visigodo de Eurico y la Rusia de Pedro el Grande, formas políticas que a veces tienen una grandiosa capacidad de acción, pero que aun carecen de simbolismo, de necesidad. Entre los segundos podemos contar el imperio romano, el imperio chino y los demás imperios cuya forma no tiene ya contenido expresivo.

Entre esos dos extremos se encuentra la historia de las culturas superiores. Un pueblo que tiene el estilo de una cultura, un pueblo histórico, se llama nación^[96]. Una nación que vive y lucha, posee un Estado, no sólo como estado de movimiento, sino sobre todo como *idea*. Sin duda, en su sentido más elemental, el Estado puede ser tan viejo como la vida misma, moviéndose en el espacio, y los enjambres y los rebaños aun de especies animales muy sencillas viven en cierta «constitución» que puede llegar a admirables perfecciones en las abejas, las hormigas, algunos peces, algunos pájaros migradores y los castores. Pero el Estado de estilo grandioso no se remonta más allá de las dos clases primordiales: nobleza y clase sacerdotal. Estas clases nacen con una cultura y perecen con ella; sus sinos son en gran medida idénticos. Cultura es la existencia de naciones en forma política.

Un pueblo está «en forma» cuando constituye un Estado. Una estirpe está «en forma» cuando constituye una familia. Esta es, como hemos visto, la diferencia entre la historia política y la historia cósmica, entre la vida pública y la privada, *res publica* y *res privata*. Y *ambas* son símbolos de la preocupación. La mujer es historia universal; concibiendo y alumbrando cuida de la duración de la sangre. La madre, con el hijo colgado del pecho, es el símbolo máximo de la vida cósmica. Desde este punto de vista la vida del varón y de la mujer llega a estar «en forma» en el matrimonio. Pero el hombre *hace* la historia, que es una interminable lucha para la conservación de aquella otra vida. A los cuidados maternos agréganse los cuidados paternos. El hombre, con el arma en la mano, es el otro gran símbolo de la voluntad de duración. Un pueblo «en forma» es, originariamente, una mesnada de guerreros, la comunidad, profunda e íntimamente sentida, de los armados. El Estado es cosa de varones; es la preocupación por el mantenimiento del todo, incluso por el mantenimiento de esa personalidad espiritual que se llama honor y estimación propia; es la reacción frente a los ataques, la previsión de los peligros y, sobre todo, el ataque propio que es natural y obvio en toda vida ascendente.

Si toda vida fuera *un* mismo torrente uniforme de existencia, ignoraríamos las palabras pueblo, Estado, guerra, política, constitución. Pero la eterna y poderosa *diferenciación* de la vida, diferenciación exaltada hasta el máximo por la energía morfogenética de las culturas, es un hecho absolutamente dado, en la historia, con todas sus consecuencias. La vida vegetal no existe sino por referencia a la animal; las dos clases primarias se condicionan mutuamente. De igual manera *un pueblo no existe sino por referencia a oíros pueblos*, y esta realidad consiste en oposiciones

naturales e inconciliables, en ataque y defensa, en hostilidad y guerra. La guerra es la creadora de todas las cosas grandes. Todo lo importante y significativo en el torrente de la vida nació de la victoria y de la derrota.

Un pueblo da figura a la historia, en cuanto que él mismo se halla en forma. Vive una historia interna que lo sume en ese estado; sólo en esa historia *se hace* el pueblo creador. Vive una historia extensa que *consiste* en creación. Los pueblos, como Estados, son, pues, las fuerzas propiamente dichas de todo acontecer humano. En el mundo como historia no hay nada por encima de ellos. Ellos *son* el sino.

Res publica, la vida pública, el «lado de la espada», en los torrentes de vida humana, es en realidad invisible. El extranjero sólo ve los hombres, no su nexo interior. Este nexo reside en lo profundo del torrente vital y más bien es sentido que comprendido. De igual manera no vemos en realidad la familia, sino sólo hombres cuya unión conocemos y comprendemos, en un sentido muy determinado, por experiencia intensa. Pero para cada una de esas formaciones existe un círculo de participantes que están unidos en unidad de vida por igual constitución de su ser interno y externo. Esa forma en que fluye la vida se llama *costumbre* cuando surge involuntaria del ritmo y curso vital para luego hacerse consciente; y se llama *derecha* cuando es *establecida con intención* y propuesta al *reconocimiento*.

El derecho es la forma *voluntaria* de la existencia, sin que importe que haya sido reconocida por instinto y sentimiento —derecho no escrito, derecho consuetudinario, *equity*— o abstraída por meditación, profundizada y reducida a un sistema —*ley*—. Son estos dos hechos jurídicos de simbolismo temporal; son dos especies de preocupación, cuidado, previsión. Pero ya por la diferencia de grado en la consciencia que de ellos tenemos, resulta que en el curso todo de la historia real dos derechos han de enfrentarse hostiles: por una parte el derecho de los padres, de la tradición, el derecho sellado, heredado, probado, el derecho sagrado, por que existió siempre, procede de la experiencia de la sangre y garantiza el éxito; y por otra parte el derecho pensado, bosquejado por la mente, el derecho de la razón, de la naturaleza, de la humanidad, engendrado en la meditación y, por tanto, afín a la matemática, derecho que acaso no sea tan eficaz, pero que es «justo». En esta dualidad arraiga la oposición entre la vida rural y la vida ciudadana, entre la experiencia de la vida y la experiencia erudita, hasta llegar a esa altitud revolucionaria de la hostilidad, en que se afirma un derecho que no es dado y se arruina un derecho que no quiere ceder.

Un derecho establecido por una comunidad significa un deber para todos los participantes, pero ello no es prueba de su *fuerza*. Cuestión de sino es el saber quién lo establece y para quién. Hay sujetos y objetos en el *establecimiento* del derecho, aun cuando todos son objetos en la *validez* del derecho; y así ocurre siempre, sin distinción, en el derecho interno de las familias, corporaciones, clases y Estados. Pero para el Estado, sujeto máximo del derecho en la realidad histórica, hay, además, un derecho externo que impone a los extranjeros. Al primero pertenece el derecho de ciudadanía; a este segundo, el tratado de paz. En todo caso, empero, el derecho del

más fuerte es también el del más débil. Tener derecho es expresión de poder.

Es éste un hecho histórico, comprobado a cada momento. Pero en el reino de la verdad —que *no* es de este mundo— ese hecho no es reconocido. También en la concepción del derecho se oponen, inconciliadas, la existencia y la conciencia, el sino y la causalidad. A la moral sacerdotal e ideológica del bueno y del perverso pertenece la *distinción moral entre derecho y contrario a derecho*. A la moral racial del bueno y el malo pertenece la *diferencia jerárquica entre el que da y el que recibe el derecho*.

Un ideal abstracto de justicia pasa por las cabezas y los escritos de todos los hombres cuyo espíritu es noble y fuerte, pero cuya sangre es débil; pasa por todas las religiones, por todas las filosofías. Pero el mundo de los hechos en la historia sólo conoce el éxito, que hace que el derecho del más fuerte sea el derecho de todos. El mundo de los hechos, sin piedad, salta por encima de los ideales; y cuando ha acontecido que un hombre o un pueblo han renunciado al poder de la hora, para ser justos, es cierto, sin duda, que se han asegurado una fama teórica, en ese segundo mundo de los pensamientos y las verdades, pero han sucumbido a otra fuerza vital que entendía de realidades mejor.

Mientras un poder histórico posee sobre las unidades subordinadas la superioridad que el Estado y la clase poseen muchas veces sobre las familias y las profesiones, o que el jefe de la familia posee sobre los niños, es posible un derecho legal *entre los débiles*, derecho otorgado por la mano omnipotente del superior. Pero es raro que las clases sientan sobre sí un poder de ese rango, y los Estados no lo sienten casi nunca. Entre ellos rige, pues, con poderío inmediato, el derecho del más fuerte, como se demuestra en los tratados impuestos y más aún en la interpretación y cumplimiento de los tratados por parte del vencedor. Esto distingue los derechos *internos* y *externos* en las unidades históricas de vida. En los derechos internos se manifiesta la voluntad de un juez, que quiere ser imparcial y justo —aunque mucho solemos engañarnos acerca del grado de imparcialidad que campea aun en los mejores códigos de la historia, incluso en aquellos que se llaman civiles (para ciudadanos), y que ya por ello indican que una *clase*, apoyada en su prepotencia, los ha creado para todos^[97]. Los derechos internos son el resultado de un pensamiento estrictamente lógico, causal, orientado hacia la verdad; pero por eso mismo su validez depende siempre de la fuerza material de su autor, ya sea una clase o un Estado. Una revolución que aniquile ese poder aniquila al punto el poder de las leyes. Las leyes siguen siendo verdaderas; pero ya no son reales. En cuanto a los derechos externos —como todos los tratados de paz— no son nunca verdaderos en esencia; son siempre reales —a veces con una realidad espantosa— y no sustentan la pretensión de ser justos. Basta con que sean eficaces. En ellos habla la *vida*, que no se somete a lógica causal y moral, sino a una lógica orgánica llena de consecuencia. La vida misma quiere adquirir *validez*; siente con certidumbre íntima lo que para ello necesita, y con respecto a esto que necesita sabe lo que *para ella* es justo y, por tanto, lo que tiene que ser Justo para los demás. Esta lógica aparece en toda familia, principalmente en

las viejas stirpes aldeanas, de auténtica raza, tan pronto como la autoridad sufre conmociones, y otro que no sea el jefe ha de determinar «lo que es». Aparece en un Estado tan pronto como un partido único domina la situación. Toda época feudal presencia la lucha entre los señores y los vasallos por el «derecho al derecho». Esta lucha termina en la Antigüedad, casi en todas partes, con la victoria absoluta de la primera clase, que arrebató la legislación a la realeza y la hace objeto de la propia definición jurídica, como lo demuestran con seguridad el origen y sentido de los arcontes en Atenas y de los eforos en Esparta. En el territorio de Occidente vence transitoriamente la clase primera; en Francia, con el establecimiento de los Estados generales (1302), y definitivamente en Inglaterra, donde los barones normandos y el alto clero obtienen la Charta Magna en 1215, origen de la soberanía efectiva del Parlamento. Por esta razón es por la que el viejo derecho normando de clases ha permanecido en vigor. En cambio, en Alemania, la defensa del débil poder imperial frente a las pretensiones de los grandes señores feudales fue la que llamó en su auxilio al derecho romano justiniano, como derecho de un poder absoluto contra los derechos locales antiguos germánicos^[98].

La constitución de Dracon, la *πατριος πολιτεια* de los oligarcas, fue dada por la nobleza, como asimismo el derecho patricio de las doce tablas^[99]. Desarrollóse en la Antigüedad posterior, con los poderes del Estado y del dinero, pero en contra de ellos, y por eso fue pronto expulsado por un derecho de la tercera «clase», de «dos otros» —el derecho de Solón y de los tribunales—, que no dejaba también de ser un derecho de clase. La lucha entre las dos clases primordiales por el derecho a la legislación ha llenado la historia toda de Occidente, desde la lucha pregótica por la preeminencia del derecho profano o del derecho canónico, hasta la lucha por el matrimonio civil, lucha que aún no ha terminado^[100]. Las luchas constitucionales desde fines del siglo XVIII significan también que el tercer estado, que según la famosa frase de Sieyès en 1789 «no era nada y debe serlo todo», se hace cargo de la legislación, en nombre de todos, y crea una legislación burguesa, lo mismo que la legislación gótica fue una legislación nobiliaria. Pero, como hemos dicho, donde más claro y sin velos aparece el derecho como expresión de la fuerza es en los pactos jurídicos entre los Estados, en los tratados de paz y en aquel derecho de gentes, del que ya Mirabeau decía que es el derecho de los poderosos, cuyo cumplimiento se le impone al impotente. En derechos de esta clase queda fijada una gran parte de las decisiones históricas. Son la forma en que la historia militante progresa, mientras no recurre a la forma primaria de la lucha, con las armas en la mano, lucha cuya continuación espiritual se consuma en todo tratado válido, con sus efectos premeditados. Si la política es una guerra sin armas, «el derecho al derecho» es el botín del partido victorioso.

Es, pues, claro que en las cumbres de la historia dos grandes formas vitales luchan por la preeminencia: la clase y el Estado, ambos torrentes de existencia con

gran forma interior y fuerza simbólica, ambos decididos a hacer de su sino propio el sino de todos. Tal es el sentido de la oposición entre la *dirección social* y la *dirección política de la historia* —si lo entendemos en su profundidad y si prescindimos de la manera corriente de concebir el pueblo, la economía, la sociedad y la política—. Las ideas sociales y las políticas no se separan hasta el momento en que despunta el albor de una gran cultura; y esto sucede en el fenómeno del Estado feudal, en donde señor y vasallo representan el aspecto social, y soberano y nación el aspecto político. Pero tanto los poderes sociales primitivos, nobleza y sacerdocio, como los posteriores, dinero y espíritu, y los grupos profesionales de los artesanos, funcionarios y trabajadores —que en las ciudades progresivas van siendo cada día una fuerza más imponente—, quieren cada uno por sí subordinar la idea del Estado al propio ideal de clase o, con más frecuencia aún, al interés de clase. Y así se traba una lucha que empieza en la totalidad nacional y llega a la conciencia de todo individuo, una lucha por los límites y pretensiones de cada parte, cuyo término, en el caso extremo, hace de una de las partes el instrumento de la otra^[101].

Pero, en todo caso, el Estado es la forma que determina la situación *exterior*, de manera que las relaciones históricas entre los pueblos son siempre de naturaleza política, nunca social. Mas en la política interior la situación está dominada por oposiciones de clase, de tal modo que aquí la táctica social y política parecen a primera vista inseparables y que los dos conceptos llegan a identificarse en el pensamiento de aquellos hombres, que equiparan su propio ideal de clase —por ejemplo, el ideal burgués— con la realidad histórica y, por tanto, no pueden pensar fuera de lo político. En la lucha exterior, un Estado busca alianzas con otros Estados; en la lucha interior siempre va el Estado unido a una u otra clase, de manera que la tiranía antigua del siglo VI obedeció a la coincidencia de la idea del Estado con los intereses de la tercera clase frente a la oligarquía aristocrático-sacerdotal, y la Revolución francesa se hizo inevitable en el momento en que el *tiers*, esto es, el espíritu y el dinero dejó empantanada a la corona y se pasó a las otras dos clases (desde la primera reunión de notables en 1787). Por eso es muy exacto el sentimiento que nos hace distinguir entre la historia de los Estados y la historia de las clases^[102], entre la historia política (horizontal) y la historia social (vertical), entre la guerra y la revolución; pero es un grave error de los doctrinarios modernos el tomar el espíritu de la historia interna por espíritu de la historia toda, en general. La *historia universal es la historia de los Estados* y lo será siempre. La constitución interna de una nación tiene siempre y dondequiera el fin de mantener la nación «en forma» para la guerra exterior, ya sea militar, ya diplomática o económica. Quien considere y trate la constitución como fin en sí o ideal en sí, arruina con su actividad el cuerpo de la nación. Pero, por otra parte, el tacto de una capa dominante en la política interior, ya sea de la clase primera o de la cuarta, exige que las opiniones de clase sean tratadas de tal modo que las fuerzas y pensamientos de la nación no queden determinadas en la lucha de los partidos y que la traición a la patria no resulte la *última ratio*.

Y entonces es claro que el *Estado y la primera clase*, como formas vitales, tienen una afinidad radical, no sólo por su simbolismo del tiempo y de la preocupación, no sólo por su *común* referencia a la raza, a los hechos de las generaciones sucesivas, a la familia y, por tanto, también a los impulsos primarios de todo aldeanismo —sobre el cual, en último término, se asientan el Estado y la nobleza duradera—, no sólo por su referencia al solar, al patrimonio, a la «patria», cuyo sentido se esfuma en las naciones de estilo mágico, porque para éstas la fe religiosa es el más eficaz vínculo de unión, sino, sobre todo, por la práctica grandiosa en los hechos todos del mundo histórico, por la unidad *completa* del tacto y del impulso, por la diplomacia, el conocimiento de los hombres, el arte del mando, la voluntad viril de conservar y extender el poderío, que en tiempos primitivos crea, en una misma reunión militar, la separación entre nobleza y pueblo, y, finalmente, por el sentido del honor y del valor, de manera que hasta en los últimos tiempos permanece más firme el Estado cuya nobleza o cuya tradición, creada por la nobleza, se pone toda al servicio del procomún, como ocurrió en Esparta frente a Atenas, en Roma frente a Cartago, en el Estado Tsin de los chinos frente al Estado Tsu, de temple taoísta.

La diferencia está en que la nobleza, formando un conjunto, una clase cerrada, considera, como toda clase, al resto de la nación en relación a ella misma, y sólo en tal sentido quiere ejercitar su poderío, mientras que el Estado, en idea, existe para todos y, sólo en este sentido, también para la nobleza. Pero una nobleza vieja y auténtica se considera *igual* al Estado y cuida de todos como de una propiedad. Es éste uno de sus más altos deberes, uno de los deberes que más hondo arraigan en su conciencia. La nobleza siente, incluso, que tiene el *privilegio* nativo de sentirse obligada a tal deber, y considera su servicio en el ejército y en la administración como su vocación y destino propios.

Muy distinta, en cambio, es la diferencia entre la idea del Estado y la idea de las otras clases, todas las cuales se hallan íntimamente apartadas del Estado como tal y, desde su vida propia, forjan un ideal de Estado que no nace del espíritu de la historia efectiva y sus poderes políticos, por lo cual precisamente recibe la caracterización de «social». La lucha en los primeros tiempos se desenvuelve en la situación siguiente: frente al Estado, como hecho histórico absoluto, se opone la comunidad eclesiástica para la realización de *ideales* religiosos; en cambio, en las épocas posteriores vienen a añadirse el ideal *negociante* de la libre vida económica y los ideales *utópicos* de los soñadores y místicos, en los cuales se trata de realizar una u otra abstracción.

Pero en la realidad histórica no existen ideales, sino sólo hechos. No existen verdades, sino sólo hechos. No existen razones, no existe justicia, no existe armonía, no existe finalidad última, sino sólo hechos. Quien no comprenda esto, que escriba libros de política, pero no *haga* política. En el mundo real no hay Estados contruidos según ideales, sino Estados que han *crecido* y que no son otra cosa que pueblos vivos «en forma». Sin duda trátase de formas acuñadas, que se desenvuelven en vida; pero están acuñadas por la sangre y el ritmo de una existencia, son impulsadas y no

voluntariamente planeadas; y se desenvuelven o merced a las capacidades políticas de ciertos hombres de Estado, en la dirección que la sangre señala, o merced al influjo de idealistas en la dirección de las convicciones de éstos, es decir, *hacia la nada*.

El sino de los Estados realmente existentes —no de los Estados que existen sólo en las cabezas— no es el planteado por sus problemas y organizaciones ideales, sino el de su *autoridad íntima*, que a la larga no se mantiene de fuerza material sino de confianza —incluso del enemigo—, en su capacidad de acción. Los problemas decisivos no consisten en la elaboración de constituciones, sino en la organización de un gobierno que trabaje bien; no consisten en la distribución de derechos políticos según principios «justos» —que por lo general no son sino la representación que una clase se hace de sus pretensiones justificadas—, sino en el ritmo del trabajo conjunto, tomando la palabra trabajo en un sentido deportivo, en el sentido del trabajo de los músculos y tendones al galopar un caballo que se acerca a la meta; consiste en ese ritmo que dirige por sí mismo a su carril propio las fuertes vocaciones. Por último, no consiste en una moral ajena al mundo, sino en la constancia, la seguridad, la superioridad de la dirección política. Cuanto más evidente sea todo esto, cuanto menos se hable de ello o se discuta de ello, tanto más perfecto será un Estado, tanto más alto será el rango, la capacidad histórica directiva y, por tanto, el sino de una nación. La altitud del Estado, la soberanía, es un símbolo vital de primer orden. Distingue a los sujetos de los objetos, los cuales sufren los acontecimientos históricos, y no sólo en la historia interna, sino en la externa, cosa mucho más importante todavía. La fuerza de la dirección, que se expresa en la clara distinción de ambos factores, es la inequívoca característica de la fuerza vital que anima a una unidad política, hasta el punto de que la conmoción de la autoridad existente, por ejemplo, por los partidarios de un ideal contrario de constitución, no consigue casi nunca transformar este partido en sujeto de la política interior, y si, en cambio, casi siempre hace de la nación un objeto de la política exterior y muchas veces para siempre.

Por este motivo en todo Estado sano la letra de la constitución escrita tiene poca importancia comparada con el uso de la constitución viviente, de la «forma» en el sentido deportivo, del temple nacional, que se ha desarrollado por sí mismo, sin que nadie lo note, merced a las experiencias de los tiempos, de las situaciones y, sobre todo, merced a las cualidades raciales. Cuanto más enérgica sea esa «forma» *natural* del cuerpo político, tanto más certera trabajará en cualquier situación imprevista, siendo para ello, en último término, indiferente que el director efectivo lleve título de rey o de ministro o sea un jefe de partido o no tenga incluso relación definible con el Estado, como Cecil Rhodes en el África del Sur. La *nobilitas* romana, que dominó la política en la época de las tres guerras púnicas, no existía desde el punto de vista del derecho político. Pero en todo caso hay que contar siempre con una minoría que posea instinto político y que represente al resto de la nación en la lucha de la historia.

Por eso debemos expresar inequívocamente el hecho: no hay *más que* Estados de

clases, Estados en los que *gobierna* una única clase. No debe confundirse esto con el Estado-clase, con el Estado al que no pertenece el individuo que no *pertenezca* a una determinada clase. Este último caso se da en la antigua *polis*, en los Estados normandos de Inglaterra y Sicilia; pero también en la Francia de la constitución de 1701 y en la Rusia soviética. El primer tipo de Estado es el que expresa la experiencia histórica universal, de que siempre es una capa social única la que, constitucionalmente o no, lleva la dirección política. Es siempre una minoría decidida la que representa la tendencia histórica universal de un Estado; y dentro de ella otra minoría, más o menos cerrada, la que asume efectivamente la dirección por virtud de sus capacidades y muchas veces en contradicción con el espíritu de la Constitución. Y si prescindimos de tiempos revolucionarios y de situaciones cesáreas —excepciones que confirman la regla— en los cuales individuos o grupos accidentales detentan el poder exclusivamente por medios materiales y a veces sin el menor talento, siempre es una minoría *dentro de una clase* la que gobierna por tradición, y esta minoría suele pertenecer las más veces a la nobleza, que en la forma de *gentry* ha creado el estilo parlamentario de Inglaterra, o en la forma de *nobilitas* ha dirigido la política romana en la época de las guerras púnicas, o en la forma de una aristocracia mercantil ha organizado la diplomacia veneciana o, convertida en nobleza barroca de educación jesuítica^[103], ha dirigido la diplomacia de la curia romana. Junto a ella aparece también el talento político de una minoría cerrada en la clase sacerdotal, en la Iglesia romana precisamente; pero igualmente en Egipto, en la India y mucho más aún en Bizancio y en el Imperio sassánida. Raro es, en cambio, ese talento director en la tercera clase, que no constituye una unidad vital; aparece, por ejemplo, en la capa de los mercaderes romanos pertenecientes a la plebe del siglo III, o entre los abogados franceses desde 1789, y en este y otros casos, siempre afianzado en un círculo cerrado de vocación homogénea que, completándose de continuo, conserva en su seno la suma de las tradiciones y experiencias políticas no escritas.

Tal es la organización de los Estados reales, a diferencia de la que sobre el papel bosquejan los ingenios académicos. No existe un Estado «mejor, verdadero y justo» que haya sido primero pensado y luego realizado. Los Estados que aparecen en la historia existen de pronto y varían insensiblemente, a cada instante, aunque estén envueltos en el ropaje de una constitución legal rígida. Por eso, términos como república, absolutismo, democracia, significan cosa distinta en cada caso, y se convierten en mera fraseología, si se emplean como conceptos fijos, como suelen hacerlo los filósofos e ideólogos. Toda historia de Estados es fisiognómica, no sistemática. No es su misión mostrar el camino por donde la humanidad, paulatinamente, ha conquistado sus derechos eternos, su libertad e igualdad, progresando la evolución hacia el Estado más sabio y más justo, sino que ha de describir las unidades políticas que existen realmente en el mundo de los hechos; ha de referir cómo prosperan y florecen, cómo maduran, cómo se marchitan, sin ser nunca otra cosa que vida real «en forma». Intentémoslo aquí, en este sentido.

La historia de gran estilo comienza en toda cultura con el Estado feudal, que no es Estado en el sentido futuro, sino ordenación de la vida toda con referencia a una *clase*. El más noble retoño del solar, la raza en su sentido más orgulloso, se construye una jerarquía, desde el simple caballero hasta el *primus inter pares*, el señor feudal entre sus iguales. Esto sucede al mismo tiempo en que se eleva la arquitectura de las grandes catedrales y de las pirámides; por una parte la piedra, por otra parte la sangre, se encumbran a la dignidad de símbolos; es la *significación* junto a la *realidad*. La idea del feudalismo, dominante en todas las épocas primitivas, es el tránsito de la relación primaria, puramente práctica y efectiva, entre el poderoso y los sumisos — hayan éstos elegido a aquél o aquél sometido a éstos—, a la relación jurídica privada, y por ende hondamente simbólica, entre el señor y los vasallos. Esta descansa por completo en la costumbre nobiliaria, en el honor y la fidelidad, y provoca a veces los más duros conflictos entre la adhesión al señor y la adhesión a la propia estirpe. La caída de Enrique el León nos ofrece un trágico ejemplo de ello.

El «Estado» no existe sino merced a los límites de la relación feudal y extiende su esfera por la entrada en éstos de vasallos extraños. El servicio y comisión del señor, que originariamente es personal y limitado en el tiempo, se convierte muy pronto en vasallaje permanente que, cuando la tierra pasa a otras manos, ha de ser instituido de nuevo —ya hacia el año 1000 impera en Occidente el principio de que «no hay tierra sin señor»—, y, por último, se convierte en vasallaje hereditario; en Alemania lo instituye la ley feudal de Conrado II, en 28 de mayo de 1037. Con lo cual los súbditos inmediatos del soberano quedan mediatizados —son sus súbditos porque son súbditos de un vasallo. Pero la fuerte conexión social de la clase asegura la cohesión, que aun en estas condiciones se llama Estado.

Los conceptos de poder y de botín aparecen aquí en enlace clásico. Cuando en 1066 los caballeros normandos conquistaron Inglaterra bajo el duque Guillermo, todo el territorio fue propiedad del rey, fue señorío, y nominalmente sigue siéndolo hoy. Esta es la alegría del Wikingo, que goza poseyendo. Es la preocupación de Ulises, a su retorno, cuando empieza a contar sus tesoros. Este sentido del botín, en los precavidos conquistadores, da lugar de pronto al maravilloso y admirado sistema de cuentas y funcionarios de hacienda en las culturas primitivas. Estos funcionarios deben distinguirse muy exactamente de los grandes tenedores de funciones de confianza, los cuales son producto de nombramiento personal^[104]. Los *clerici*, escribas no son ministros ni ministeriales, aunque estas denominaciones también significan servidores, bien que grandes y orgullosos servidores del señor mismo. Los funcionarios de escrituras y cuentas son expresión de la preocupación y se desarrollan en correspondencia con el principio dinástico. En Egipto, a principios del Imperio

viejo, tienen ya una formación y estructura notable^[105]. El Estado de los funcionarios, en China, descrito en el Chu-Li, es tan extenso y complicado que ha sido causa de que se ponga en duda la autenticidad del libro^[106]; pero por su espíritu y su definición corresponde perfectamente a la obra de Diocleciano, que hizo surgir un orden feudal de ciases, por la organización de un enorme sistema fiscal^[107]. En la Antigüedad primitiva se nota su ausencia. *Carpe Diem* es el lema de la hacienda antigua hasta sus últimos días. La *despreocupación*; la autarquía de los estoicos fue elevada a principio fundamental también en esto. Y los mejores financieros no hacen excepción a la regla, como Eubulos, que hacia 350 administró la hacienda de Atenas con superávit, para distribuirlo entre los ciudadanos.

En cambio, el extremo contraste con esta manera de pensar está constituido por los financieros Wikingos del Occidente primitivo, quienes en la administración de sus Estados normandos, asentaron los fundamentos de la economía fáustica del dinero, hoy extendida por todo el mundo. La mesa con tablero de ajedrez, en la cámara de cuentas de Roberto el Diablo de Normandía (1028 - 35), es el origen del nombre que aún lleva hoy la tesorería inglesa (Exchequer) y de la palabra cheque. Aquí también aparecieron las palabras cuenta, control, etcétera (*compotus*, *contrarotulus*, o sea rollo conservado para la comprobación, *quittance*, *recordatum*). En 1066 Inglaterra fue organizada como botín a explotar en implacable servidumbre de los anglosajones, y lo propio sucede con el Estado normando de Sicilia, que Federico II de Hohenstaufen halló organizado, y en las constituciones de Melfi (1231), obra personal suya, no lo creó, sino que lo perfeccionó hasta la maestría, con métodos de economía árabiga, esto es, de una economía altamente civilizada. De aquí penetraron los métodos de técnica financiera y las denominaciones en la corporación de mercaderes lombardos y luego en todas las ciudades comerciales y administraciones de Occidente.

El desarrollo y la estructuración del feudalismo van íntimamente unidos. En plena fuerza y florecimiento de las clases primordiales despuntan las naciones futuras y con ellas la idea del Estado propiamente dicho. La oposición entre poder noble y poder espiritual y entre la corona y sus vasallos es una y otra vez interrumpida por la oposición entre el pueblo francés y el pueblo alemán (ya bajo Otón el Grande), o entre el pueblo alemán y el pueblo italiano —oposición que separó las clases en güelfos y gibelinos y aniquiló el Imperio alemán—, o entre el pueblo inglés y el pueblo francés, oposición que condujo al dominio de Inglaterra sobre la Francia occidental. Sin embargo, estas oposiciones retroceden tras las grandes decisiones dentro del Estado feudal mismo, que no conoce el concepto de nación.

Inglaterra se hallaba dividida en 60215 feudos, que estaban marcados en el Domesday Book de 1084, libro que de vez en cuando es hoy aún objeto de consulta; el poder central, muy bien organizado, exigía el juramento de fidelidad incluso a los vasallos de los pares; sin embargo, en 1215 se impuso la Charta Magna, que, traslada el poder efectivo del rey al Parlamento de los vasallos —los grandes y la Iglesia en la Cámara alta y los representantes de la *gentry* y de los patricios en la Cámara baja—,

que, en adelante, fue la base de la evolución *nacional*. En Francia consiguieron los barones, en unión con el clero y las ciudades, en 1302, la convocación de los Estados Generales. Por el fuero de Zaragoza, en 1283, fue Aragón casi una república de nobles, gobernada por las Cortes; y en Alemania, pocos decenios antes, un grupo de grandes vasallos hicieron la realeza dependiente de su elección —príncipes electores.

La expresión más poderosa que, no sólo en la cultura occidental, sino en todas las culturas, ha tenido la idea feudal ha sido la lucha entre el Imperio y el Pontificado, que en último término soñaba con transformar el mundo entero en un enorme vínculo feudal. Y ambos poderes se compenetraron tan hondamente con el ideal, que al venirse abajo el feudalismo hubieron de caer también de las alturas en que se cernían.

La idea de un soberano, cuyo poder se extendiese sobre todo el mundo histórico, cuyo sino fuera el sino de la humanidad toda, ha aparecido hasta ahora tres veces: primero en la concepción del Faraón como Horus^[108], luego en la representación china del soberano del medio, cuyo Imperio es *tien-hia*, esto es, todo cuanto yace bajo el cielo^[109], y, por último, en la época pregótica, cuando Otón el Grande, en 962, se siente abrasado por la emoción y anhelo místico de infinitud histórica y espacial, que entonces estremecía al mundo, y concibe la idea de un imperio sacro romano de la nación alemana. Pero ya antes el papa Nicolás I (en 860), preso aún en pensamientos agustinianos, esto es, mágicos, soñó con un Estado papal que había de estar por encima de los príncipes de la Tierra; y desde 1059 Gregorio VII, con el Ímpetu primario de su naturaleza fáustica, se esforzó por realizar el dominio universal del Papa en la forma de una relación feudal con los reyes por vasallos. El Pontificado mismo constituyó —hacia dentro— el pequeño Estado feudal de la Campaña, cuyas estirpes nobles dominaban la elección y muy pronto convirtieron en una especie de oligarquía nobiliaria el Colegio de cardenales, que en 1059 tuvo a su cargo la elección de papa. Pero hacia afuera, Gregorio VII *consiguió* la soberanía feudal sobre los Estados normandos en Inglaterra y Sicilia, fundados ambos con su apoyo, y realmente confirió la corona imperial, como anteriormente Otón el Grande había conferido la tiara. Pero el Staufen Enrique VI cambió la situación y recibió de Ricardo Corazón de León el juramento de vasallaje por Inglaterra; estaba a punto de realizarla idea del imperio universal cuando el papa Inocencio III (1198 - 1216), el más grande de los pontífices, convirtió en hecho, aunque por poco tiempo, la idea de la soberanía feudal del papa sobre el mundo. Inglaterra fue en 1213 feudo pontificio; siguieron luego Aragón, León, Portugal, Dinamarca, Polonia, Hungría, Armenia, el Imperio latino de Bizancio, recién fundado. Pero a su muerte empezó la disolución dentro de la Iglesia misma, con la aspiración de los grandes dignatarios eclesiásticos a limitar por una representación de su clase al papa mismo, que por la investidura se había convertido también en su señor feudal^[110].

La idea de que el Concilio general es superior al papa no tiene un origen religioso, sino que procede en primer término del principio feudal. Su tendencia corresponde exactamente a lo que los grandes ingleses consiguieron en la Charta

Magna, En los concilios de Constanza (desde 1414) y de Basilea (1431) se ha intentado por última vez convertir la Iglesia —desde el punto de vista mundano— en una relación feudal, donde la oligarquía cardenalicia hubiera sido la representante de todo el clero occidental, en lugar de la nobleza romana. Pero la idea feudal había retrocedido ya por entonces ante la idea del Estado; y así, los barones romanos, que limitaban la lucha electoral al círculo estrecho de Roma y sus cercanías, asegurando así al elegido el ilimitado poder hacia fuera, en el organismo de la Iglesia, resultaron vencedores. Ya el Imperio habíase reducido a una sombra venerable, lo mismo que aconteció en Egipto y en China.

Comparado con el enorme dinamismo de estas decisiones, el feudalismo antiguo se constituye lentamente, estáticamente, sin ruido, de manera que casi sólo las huellas se conocen de este tránsito. En la epopeya de Homero, tal como hoy la conocemos, cada localidad tiene su *basileus* (rey. Jefe), el cual de seguro fue antaño señor feudal, pues en la figura de Agamemnon se revela un estado de cosas en el que un soberano de amplios territorios sale en campaña con el séquito de sus pares. Pero aquí la disolución del poder feudal acontece en conexión con la formación del Estado-ciudad, del punto político. Esto tiene por consecuencia que los cargos hereditarios de la corte, las *archai* y *timai*, como pritanos, arcontas y acaso el pretor romano primitivo^[111], son todos de naturaleza urbana; y las grandes estirpes no se desarrollan aisladas en sus condados, como en Egipto, China y Occidente, sino que viven en íntimo contacto dentro de la ciudad, donde van poco a poco apoderándose de los derechos de la realeza, hasta que la casa reinante sólo conserva ya lo que no se le puede quitar, por consideración a los dioses: el título que lleva al ejecutar los actos del sacrificio. Así apareció el *rex sacrorum*. En las partes más jóvenes de la epopeya (desde 800) son los nobles los que invitan al rey a sesión y hasta le deponen. La *Odisea* conoce la monarquía propiamente como algo que pertenece a la leyenda. En la acción real, Ítaca es una ciudad dominada por oligarcas^[112]. Los espartanos, como los patricios romanos reunidos en *Comitia curiata*, proceden de una relación feudal^[113].

En las feditias aparece todavía un resto de la antiquísima mesa redonda, abierta en la corte. Pero el poder de los reyes ha descendido hasta no ser sino una sombra de dignidad, en los reyes de sacrificios —Roma y Atenas— y en los reyes espartanos, a quienes los eforos podían encarcelar y deponer. La homogeneidad de estas situaciones impulsa a creer que, en Roma, hubo una época de predominio oligárquico anterior a la tiranía de Tarquino (500); y esto halla confirmación en la tradición, sin duda alguna auténtica, del *interrex*, que el consejo nobiliario del Senado nombraba de su seno, hasta que le conviniera elegir de nuevo un verdadero rey.

Hubo aquí, como en todas partes, una época en que el feudalismo ya caminaba a su ruina, sin que el Estado futuro estuviera todavía perfectamente establecido, sin que todavía la nación estuviera «en forma». Esta es la terrible crisis que aparece en todas partes como *interregnum* y que forma el límite *entre el vínculo feudal y el Estado de*

clase. En Egipto, hacia la mitad de la quinta dinastía, ya el feudalismo había logrado su pleno desarrollo. Justamente el Faraón Asosi fue dando trozo a trozo su patrimonio a los vasallos; y a esto hay que añadir los ricos feudos eclesiásticos que, como en la época gótica, no pagaban impuestos y fueron poco a poco convirtiéndose en propiedad permanente de los grandes templos^[114]. Al término de la quinta dinastía (hacia 2530) acaba la «época de los Staufen». Bajo la sombra de gobierno que desarrolló la sexta dinastía, de breve vida, hácese independientes los príncipes (*rpati*) y los condes (*hetio*). Los altos cargos son ya todos hereditarios y en las inscripciones sepulcrales se manifiesta cada vez más el orgullo de las viejas noblezas. Lo que los historiadores egipcios posteriores han ocultado bajo las supuestas dinastías séptima y octava^[115] es, en realidad, medio siglo de total anarquía y de luchas irregulares de los príncipes por tierras o por el título de Faraón. En China ya I-Vang (934 - 909) fue obligado por sus vasallos a dar en feudo toda la tierra conquistada y a darla a vasallos inferiores, de su elección. En 842 fue obligado Li-Vang a huir con el príncipe heredero, tras de lo cual la administración del Imperio corrió a cargo de dos príncipes.

A partir de este interregno descende la casa de los Chu, y el nombre de emperador se reduce a un título honroso, pero insignificante. Es lo que corresponde a la época de la Alemania sin emperador, época que comienza en 1254 y que en 1400 llega, con Wenzel, al punto más bajo del poder imperial, al mismo tiempo que el estilo Renacimiento de los *condotieri* y tiranuelos locales y la plena decadencia del poder pontifical. Muerto Bonifacio VIII, quien en 1302, en la bula *Unam sanctam*, había defendido una vez más el poder feudal del papa, y había sido preso por los representantes de Francia, el papado vivió un siglo de destierro, anarquía e impotencia. En el siglo siguiente, la nobleza normanda de Inglaterra fue a su ruina en las luchas de los York y los Lancaster por el trono.

9

Esta conmoción significa la victoria *del Estado sobre la clase*. El feudalismo sentía, en el fondo, que todos existían para una sola «vida», la vida que era vivida significativamente. La historia se agotaba en el sino de la sangre noble. Pero ahora despunta el sentimiento de que existe *algo más*, algo que a la nobleza ha de someterse, en unión con todas las demás clases y profesiones, algo inaprehensible, una idea. La concepción ilimitadamente privada de los acontecimientos se transforma en pública. El Estado podrá ser todo lo noble que se quiera —y lo es casi sin excepción—; podrá no alterarse nada o casi nada al pasar del feudalismo al Estado de clase; podrá ser aún desconocida la idea de que fuera de las dos clases primarias hay no sólo deberes, sino derechos; pero el caso es que el sentimiento ha variado y la conciencia de que la vida en las cumbres de la historia existe para ser vivida, ha

cedido ante esta otra idea: que la vida contiene una *misión*. La diferencia se advierte claramente cuando se compara la política de Reinaldo de Dassel (+ 1167), uno de los más grandes estadistas alemanes de todos los tiempos, con la del emperador Carlos IV (+ 1378), y se trae a colación el tránsito correspondiente de la *Themis* antigua de la época caballeresca con la *Dike* de la ciudad naciente^[116]. La *Themis* contiene sólo una pretensión de derecho; la *Dike* contiene también una misión.

La idea primera del Estado va siempre unida con el concepto del soberano único, y ello con una evidencia que llega hasta el mundo animal mismo. La monarquía es una situación que se establece por sí misma, para toda multitud animada, en todas las coyunturas importantes, como lo demuestran las conmociones públicas, los momentos de súbito peligro^[117]. Estas multitudes son unidades de sentimiento, pero ciegas. No se hallan «en forma» para afrontar los inminentes sucesos, sino cuando están en manos de un jefe que, súbitamente, surge de ellas mismas y que por la compenetración de la sensibilidad total es su cabeza directora, ciegamente obedecida. Esto se verifica en la formación de las grandes unidades vitales, que llamamos pueblos y ciudades, aunque más lenta y significativamente. En las culturas superiores esta manera de estar en forma es substituida por otra, en obediencia a un gran símbolo y a veces artificialmente; pero de manera tal, que, bajo la máscara, sigue de hecho manteniéndose la soberanía individual, ya sea la de un consejero real, ya la de un jefe de partido; y en toda conmoción revolucionaria vuelve siempre a presentarse el estado primitivo.

Con este hecho cósmico va unido uno de los rasgos más íntimos de toda vida dirigida, la *voluntad hereditaria*, que se afirma con energía natural en toda raza fuerte y que a veces obliga inconscientemente al jefe momentáneo a mantener su preeminencia, por toda su existencia personal, y aún más allá para la sangre de sus hijos y nietos. El mismo rasgo profundo, vegetativo, anima todo verdadero espíritu de séquito, que ve garantizada y simbólicamente representada la duración propia en la duración de la sangre directora. Justamente en los períodos revolucionarios aparece este sentimiento primario con plenitud y energía y en contradicción con todos los principios.

Por eso en 1800 vio Francia en Napoleón y la herencia de su posición el remate propio de la obra revolucionaria. Los teóricos que, como Rousseau y Marx, parten de ideales y no de hechos de la sangre, no han notado esta fuerza enorme en la historia, y por eso han calificado sus efectos de reprobables y reaccionarios. Pero existen, y existen con tan poderosa energía, que aun el simbolismo de las culturas superiores no puede superarlos sino artificiosa y transitoriamente, como lo demuestran el vinculamiento de los cargos electivos en determinadas familias —en la Antigüedad— y el nepotismo de los papas barrocos. Tras el hecho de que la dirección muchas veces es libremente otorgada; tras el dicho de que el primer puesto le corresponde al mejor, ocúltase casi siempre la rivalidad de los poderosos, quienes no impiden en principio, pero si de hecho, la sucesión hereditaria, porque cada uno, en sus adentros, la apetece

para su estirpe. Sobre este estado de emulación creadora descansan las formas de gobierno en la oligarquía antigua.

Ambos reunidos dan por resultado el concepto de *dinastía*, concepto tan hondamente arraigado en lo cósmico, tan íntimamente unido a los hechos de la vida histórica, que las ideas políticas de todas las culturas particulares son *variaciones de este principio único*, desde la apasionada afirmación del alma fáustica hasta la decidida negación del alma antigua. El desarrollo de la idea del Estado en una cultura va unido ya a la ciudad naciente. Las naciones, los pueblos históricos, son pueblos constructores de ciudades^[118]. La *residencia real* sustituye al castillo y se torna el centro de la historia; en ella, el sentimiento del ejercicio de la fuerza —de la *Themis*— se convierte en el sentimiento del *gobierno* —de la *Dike*—. El lazo feudal es interiormente superado por la nación, incluso en la conciencia de la clase noble. El mero hecho de la prepotencia se convierte ahora en símbolo de la *soberanía*.

Así sucede que, al desaparecer el feudalismo, la historia fáustica se hace historia dinástica. Desde los pequeños centros en donde viven las estirpes regias —donde están «arraigadas», como dice la expresión terrícola, evocadora de la planta y la propiedad— irradia una fuerza plástica de la realidad nacional, realidad organizada en clases, desde luego, pero de tal suerte que el Estado condiciona la existencia de las clases. El principio genealógico, que alienta en la nobleza feudal y en las estirpes aldeanas; la expresión del sentimiento de la lejanía y de la voluntad de la historia se ha hecho tan fuerte, que el nacimiento de las naciones depende ya, no de los poderosos lazos de idioma y paisaje, sino del destino de las casas reinantes. Disposiciones sobre herencia, como la ley sálica; documentos en donde se lee la historia de una sangre; matrimonios y defunciones separan o reúnen la sangre de poblaciones enteras^[119]. No llegó a formarse una dinastía lorenesa y borgoñona; por eso estas dos naciones germinantes no lograron pleno, desenvolvimiento. La fatalidad que pesó sobre la estirpe de Hohenstaufen, en Italia y en Alemania, transformó durante siglos la corona imperial —y *con ella* la unidad nacional alemana e italiana— en un puro anhelo; en cambio, la casa de Habsburgo pudo hacer surgir no una nación alemana, pero sí una nación austríaca.

En el sentimiento de la cueva, propio del mundo árabe, el principio dinástico adopta formas distintas. El «princeps» antiguo, el sucesor legítimo de los tiranos y de los tribunos, es la encarnación del Demos. Como Jano es la puerta y Vesta el hogar, así César es el pueblo. He aquí la última creación de la religiosidad órfica. Frente a esta concepción, la concepción mágica es la del *dominus et deus*, la del chá, participante en el fuego celeste (la del *hvareno* en el Imperio mazdaíta de los Sassánidas, y así se explica la corona rutilante, la aureola en la Bizancio pagana y cristiana) que le envuelve y le hace *pius*, *felix* e *invictus*, títulos oficiales desde Cómodo^[120]. En el siglo III, en Bizancio, el tipo del soberano sufrió la misma transformación que cuando el Estado augustiano de funcionarios se retrotrajo al Estado feudal de Diocleciano, «La nueva creación comenzada por Aureliano y Probo

y realizada por Diocleciano y Constantino sobre ruinas, está tan lejos de la Antigüedad y del principado como el Imperio de Carlomagno»^[121]. El soberano mágico gobierna la parte visible del *consensus* universal de los fieles, que es a la vez Iglesia, Estado y nación^[122], como lo ha descrito San Agustín en su *Ciudad de Dios*. El soberano occidental es monarca por la, gracia de Dios dentro del mundo *histórico*; su pueblo le está sujeto, porque Dios se lo ha concedido. Pero en las cuestiones de fe él es también súbdito, esto es, súbdito del representante de Dios en la tierra o súbdito de su conciencia. Esta es la separación entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia, el gran conflicto fáustico entre el tiempo y el espacio. Cuando en el año 800 el papa coronó al emperador, *buscóse* un nuevo señor, para prosperar él mismo. El emperador de Bizancio era, según el sentimiento mágico, su señor también en lo espiritual; el de Franquilandia era en cosas religiosas su *servidor* y en las profanas — acaso— su brazo. El pontificado como idea no podía surgir sino por separación del califato, pues en el califa está *contenido* el papa.

La elección del soberano mágico no puede, por lo mismo, estar determinada por una ley genealógica de sucesión hereditaria. Surge del *consensus* de la comunidad dominante, en la cual el Espíritu Santo habla y determina al elegido. Cuando murió Teodosio, en 550, una parienta, la monja Pulcheria, dio la mano al viejo senador Marciano como fórmula con la cual la admisión de este hombre de Estado en el lazo familiar le aseguraba el trono y, por ende, afirmaba la perduración de la «dinastía»^[123]; y esto fue considerado como un signo de arriba, lo mismo que otros muchos actos semejantes en la casa de los sassánidas y los abassidas.

En China, la idea del emperador, fuertemente asociada al feudalismo de la época Chu, se convirtió rápidamente en un sueño, en el que pronto, con creciente claridad, se reflejó todo el mundo anterior en la figura de tres dinastías y una serie de emperadores legendarios, todavía más antiguos^[124]. Pero para las dinastías del sistema de Estados que después se forma, y en el que el título de Wang, rey, llega a ser general, constituyéronse severos preceptos de sucesión a la corona, y la idea de legitimidad, que era ajena a la época primitiva, se convierte ahora en una potencia^[125] que, en la extinción de las líneas, en las adopciones y malos matrimonios, da ocasión —como sucede en la época barroca de Occidente— a innumerables guerras de sucesión^[126]. Seguramente hay algún principio de legitimidad oculto en el hecho extraño de que los soberanos de la XII dinastía egipcia (término de la época posterior) hicieran coronar a sus hijos en vida de ellos mismos^[127]; la íntima afinidad de esas tres ideas dinásticas es una prueba más de la afinidad de la existencia, en esas culturas.

Hace falta penetrar hondamente en el idioma de las formas políticas de la alta Antigüedad para reconocer que la evolución fue allí la misma y que contiene no sólo el tránsito de la relación feudal al Estado de clase, sino incluso el principio dinástico. Pero la existencia antigua opuso una negativa rotunda a todo lo que fuese

prolongación en las lejanías del tiempo y del espacio; y también en el mundo de los hechos, en la historia, se rodeó de creaciones en las que hay algo de defensiva. Pero todas esas estrecheces y brevedades suponen precisamente aquello de que quieren defenderse. El despilfarro dionisiaco y la negación órfica de la vida antigua están contenidos bajo la *forma* de protesta, en el ideal apolíneo de la existencia perfectamente corpórea.

Sin duda alguna existían en la monarquía primitiva la soberanía individual y la voluntad de herencia^[128]. Pero ya hacia 800 se hacen problemáticas, como lo revela el papel de Telémaco en las más antiguas partes de la *Odisea*. El título de rey es llevado a veces por grandes vasallos y por los más distinguidos de entre los nobles. En Esparta y en Licia son dos; en la ciudad de los Feacios y en muchas ciudades reales son más todavía. Viene luego la división de los cargos y dignidades. Por último, la realeza misma se convierte en un cargo que la nobleza confiere, primero quizá dentro de la vieja familia real, como en Esparta, donde los eforos, representantes de la primera clase, no están ateniidos a ningún precepto electivo, y también en Corinto, donde la estirpe regia de los Baquiades deroga la sucesión hereditaria en 750 y designa de su seno un pritano con jerarquía real. Los grandes cargos, que al principio eran también hereditarios, se convierten en vitalicios, luego en temporales, por último en anuales; de manera que, siendo varios los investidos, hay un cambio de mando, lo que, como es sabido, ocasionó la pérdida de la batalla de Cannas. Estos cargos anuales, desde la dictadura anual etrusca^[129] hasta el eforado dórico, que también existe en Heraclea y en Messenia, están íntimamente ligados a la esencia de la ciudad y llegan a su máximo desarrollo hacia 650; justamente cuando, en el Estado de clases, en Occidente, hacia fines del siglo xv, el poder dinástico hereditario se encuentra asegurado por el emperador Maximiliano y su política matrimonial —frente a las pretensiones electorales de los príncipes electores— por Fernando de Aragón, por Enrique VII Tudor y por Luis XI de Francia^[130].

Pero la creciente limitación al ahora y al aquí hizo también que el sacerdocio, que empezaba a constituirse en clase, quedara reducido a una mera suma de cargos políticos. La residencia del monarca homérico no forma el centro de un Estado irradiante, sino que se concentra hacia dentro, hasta que el Estado y la ciudad llegan a ser idénticos. Con lo cual se identifican también la nobleza y el patriciado; y como la representación de las ciudades primitivas —incluso en la época gótica, en la cámara baja de Inglaterra como en los Estados generales franceses— es propia de los patricios, así el poderoso Estado de clase, entre los antiguos, se ofrece a nosotros, *no en la idea pero sí de hecho*, como un puro Estado de la nobleza sin rey. Esta forma estrictamente apolínea de la *polis* en formación se llama oligarquía.

Y así, al término de las dos épocas primeras de las dos culturas, encontramos el principio fáustico-genealógico y el principio apolíneo-oligárquico, dos especies de derecho político, dos especies de *dike*. La una, sustentada en un sentimiento inmenso de la lejanía, con una tradición documentada, que arraiga en remoto pasado y que

aspira al futuro más lejano con idéntica voluntad de duración, practica en el presente la política de acciones a larga distancia, merced a meditados matrimonios dinásticos y con ayuda de esa política netamente fáustica, dinámica, contrapuntística, que llamamos *diplomacia*. La otra es corpórea, estatutaria, limitada al presente y a la proximidad por la política de la autarquía, negando severamente todo lo que la existencia occidental afirmaría.

El Estado dinástico, como el Estado-ciudad, suponen, empero, la ciudad misma. Pero mientras que los asentos del gobierno occidental no están muchas veces en las mayores localidades del país, sino que constituyen centros en un campo de fuerzas y de tensiones políticas, en donde todo acontecimiento, por lejano que sea el lugar de su origen, hace estremecerse al conjunto, en cambio en la Antigüedad la vida se concentra cada vez más estrechamente, llegando al fenómeno grotesco del sinequismo. La voluntad euclidiana de forma culmina aquí dentro del mundo político. No puede el antiguo pensar el Estado, Si la nación no se amontona, no forma un *cuerpo* único; quiere *ver* ese cuerpo, contemplar su conjunto. Mientras que la tendencia fáustica aspira a disminuir cada vez más el número de los centros, de manera que ya Maximiliano I vislumbraba en el futuro una monarquía universal de su casa, genealógicamente asegurada, en cambio el mundo antiguo se descompone en innumerables puntos diminutos, los cuales, tan pronto como existen, entran en la relación —lógicamente casi necesaria para el hombre antiguo— del aniquilamiento recíproco, como la más pura expresión de la autarquía^[131].

El sinequismo, y por tanto la fundación de la *polis* propiamente dicha, fue *exclusivamente obra de la nobleza*, que por sí sola representaba el Estado antiguo de clase y le dio forma, reuniendo en un solo conjunto la nobleza rural y el patriciado. Las clases trabajadoras seguían viviendo en la localidad, y el aldeano no contaba, en el sentido de formar una clase. La concentración de la potencia de los nobles en un solo punto fue la que aniquiló la monarquía de la época feudal.

Sobre la base de estas consideraciones podemos arriesgar el intento de bosquejar la historia primitiva de Roma, con toda clase de restricciones, naturalmente. El sinequismo romano, conjunción local de extensas estirpes nobles, es idéntico a la «fundación» de Roma, empresa etrusca, probablemente de principios del siglo VII^[132], cuando ya mucho antes existían dos establecimientos en el Palatino y en el Quirinal frente al castillo real del Capitolio. Al primero pertenece la antiquísima diosa *Diva Rumina*^[133] y la estirpe etrusca de los *Ruma*^[134]; al segundo, el dios *Quirinus pater*. De aquí proceden los dos nombres de romanos y quirites y los dos sacerdocios de los Salios y los Lupercos, situados en ambas colinas.

Como las tres tribus de los Ramnes, Tities, Luceres se extendían seguramente por *todas* las localidades etruscas^[135], debieron existir aquí como allí, y así se explica, una vez realizado el sinequismo, el número de seis centurias de caballeros, seis tribunos militares y seis vestales; pero también los dos pretores o cónsules, que bien pronto fueron adjuntos al rey como representantes de la nobleza y que acabaron por

quitar al monarca todo poder. Ya hacia el año 600 debió ser la constitución de Roma una fuerte oligarquía de *paires*, con una sombra de rey^[136]; pero de aquí se sigue que la vieja hipótesis de la expulsión de los reyes y la moderna de un paulatino descenso del poder regio, pueden muy bien coexistir, pues la primera se refiere al derribo de la tiranía de Tarquino —a mediados del siglo VI la tiranía se alzó en todas partes contra la oligarquía (en Atenas, con Pisistrato)— y la segunda se refiere a la lenta disolución del poder feudal, del monarca que llamaríamos homérico, *anterior* a la «fundación» de la *polis* por el Estado de clase, crisis ésta que en Roma fue señalada acaso por la aparición de los pretores, como en otras partes por la de los arcontes y eforos.

Esta *polis* es estrictamente noble, como el Estado occidental de clase (incluyendo al alto clero y a los representantes de las ciudades). El resto de los individuos es pura y simplemente objeto... de la preocupación política, es decir —en la Antigüedad—, de la *despreocupación*. Porque el «*carpe diem*» es el lema de esta oligarquía, como lo manifiestan las canciones de Teognis y del cretense Hybrias; lo es en la finanza, que, hasta los tiempos últimos de la Antigüedad, fue más o menos un robo organizado, para procurarse los subsidios necesarios en el momento, desde la piratería organizada por Polícrates contra sus propios súbditos, hasta las proscripciones de los triunviros romanos; lo es en la legislación edictal del pretor romano anual, legislación convenientemente orientada hacia el momento^[137]; lo es, por último, en la costumbre cada vez más extendida de atribuir por sorteo los cargos más importantes del ejército, de la justicia y de la administración —especie de reverencia a Tyjé, diosa del momento.

No hay excepciones a esta manera de estar políticamente en forma y a esta manera de pensar y de sentir. Los etruscos están tan dominados por ella como los dorios y los macedonios^[138]. Cuando Alejandro y sus sucesores cubrieron el Oriente de ciudades griegas, ello sucedió impensadamente, por la razón de que no podían imaginar otra forma de organización política. Antioquía debía ser Siria y Alejandría, Egipto, Y en realidad el Egipto de los Ptolomeos, como más tarde el de los Césares, fue de hecho —bien que no de derecho— una *polis* de enormes proporciones. El campo, que se había hecho felah y había eliminado de nuevo las ciudades, yacía ante las puertas con su vieja técnica administrativa^[139]. El Imperio romano no es sino el último y máximo Estado-ciudad de la Antigüedad, fundado en un gigantesco sinequismo. El orador Arístides podía decir con razón —bajo Marco Aurelio— en su discurso a Roma: «Roma ha condensado ese mundo en el nombre de *una ciudad*. Dondequiera que uno haya nacido, vive en su centro». Mas, también la población sometida, las tribus salvajes nómadas, los habitantes de los pequeños valles alpinos, todos son constituidos en forma de *civitates*. Livio piensa dentro de las formas del Estado-ciudad, y para Tácito la historia provinciana no existe. Pompeyo se perdió en el año 49, cuando retrocedió ante César y entregó la ciudad de Roma —de importancia militar nula—, para establecer en Oriente su base de operaciones. A los ojos de la sociedad predominante, este hecho equivalía a entregar el Estado a César.

Para los romanos Roma lo era todo^[140].

Estos Estados-ciudades no son, en idea, susceptibles de expansión. Su número puede aumentar, pero no su extensión. No es justa la opinión que considera el ingreso de la clientela romana en la plebe electoral y la creación de las tribus rurales, como atentados a la idea de la *polis*. Aquí sucede lo que en Ática: la vida toda del Estado, de la *res publica*, permanece antes y después limitada a un punto, y este punto es el *ágora*, el foro romano. Puede suceder que el derecho de ciudadanía sea conferido a individuos que habiten lejos de la ciudad —en la época de Aníbal, en toda Italia, y más tarde, en todo el mundo—; sin embargo, para el ejercicio del aspecto político de tal derecho es necesaria la *presencia personal* en el foro.

Con lo cual sucede que la gran mayoría de los ciudadanos carecen de todo influjo de hecho —bien que no de derecho— sobre los negocios políticos^[141]. El derecho de ciudadanía no significa, pues, para ellos sino el deber militar y el goce del derecho privado ciudadano^[142]. Pero aun los ciudadanos que venían a Roma encontraban su poder político limitado por un segundo *sinequismo artificial*, que no llegó a desarrollarse hasta después de la liberación de los aldeanos, y que de seguro fue inconsciente, respondiendo en el fondo tan sólo al afán de mantener incólume la idea de la *polis*: los nuevos ciudadanos, sin tener en cuenta su número, fueron inscritos en muy pocas tribus, en ocho, según la ley Julia, y claro está que constituían siempre una minoría frente a los antiguos ciudadanos.

El cuerpo de los ciudadanos es concebido, en efecto, como *un cuerpo*, un *soma*. Quien no pertenece a él, carece de derechos; es *hostis* (enemigo). Por encima están los dioses y los héroes; por debajo de esa totalidad de personas^[143] está el esclavo, quien, según Aristóteles, casi no puede llamarse hombre. El individuo, empero, es ζῶον πολιτικόν (animal político), en un sentido que a nosotros, acostumbrados a pensar y a vivir en sentimiento de lejanía, nos parecería la cifra y compendio de toda esclavitud; el individuo no existe sino merced a su pertenencia a una *polis*. A consecuencia de este sentimiento euclidiano, la nobleza, como cuerpo cerrado, fue al principio idéntica a la *polis*, hasta el punto de que aun en el derecho de las doce tablas estaba prohibido el matrimonio entre patricios y plebeyos, y en Esparta los eforos, según costumbre antigua, al tomar posesión de su cargo, declaraban la guerra a los ilotas. La relación se invierte, sin cambiar de sentido, cuando una revolución identifica el *demos* con los no nobles. Y lo mismo que por dentro, también por fuera es el cuerpo político la base de todo acontecimiento a lo largo de toda la historia antigua. Centenares de estos pequeños Estados se hallan en acecho, encerrados en sí mismos lo más posible, económica y políticamente, esperando agresivos la menor ocasión para acometer una lucha, cuyo término no es su expansión propia, sino el aniquilamiento del Estado contrario, que es destruido y cuyos ciudadanos son o muertos o vendidos como esclavos; exactamente como las revoluciones terminan matando o expulsando el partido vencedor a los vencidos, y apropiándose sus bienes. El estado natural entre los Estados es, en Occidente, un espeso tejido de relaciones

diplomáticas que pueden interrumpirse por la guerra. Pero el antiguo derecho de gentes supone la guerra como estado normal, que de tiempo en tiempo es interrumpido por tratados de paz. Una declaración de guerra no hace sino restablecer la situación política natural; así se explican esos tratados de paz por cuarenta o cincuenta años, los *spondai*, como el famoso de Nicias en 421, que no ofrece sino una seguridad transitoria.

Al término de las épocas primitivas, estas dos formas de Estado, con sus estilos correspondientes de política, quedan afianzadas. La idea del Estado ha vencido a la relación feudal; pero hállase representada por las clases, y la nación no existe políticamente, sino como suma de éstas.

10

Un giro nuevo se verifica al principio de la época posterior, cuando la ciudad y el campo se hallan en equilibrio y los poderes propios de la ciudad, el dinero y el espíritu, han adquirido tal fuerza que, representando la no-clase, se sienten, sin embargo, bastante fuertes para habérselas con las clases primordiales. Es el momento en que la idea del Estado se encumbra definitivamente sobre las clases, para *substituir*las por el concepto de nación.

El Estado conquistó su derecho por la vía que va de la relación feudal al Estado de clase. En este último, las clases existen sólo mediante el Estado; no al revés. Pero la situación era aún tal que el gobierno se enfrentaba ante la nación gobernada en cuanto que ésta se hallaba dividida en clases. A la nación pertenecían todos; a las clases sólo una selección, y ésta era la única que contaba en la política.

Pero cuanto más se aproxima el Estado a su forma pura, cuanto más *absoluto* se hace, cuanto más se desentiende de cualquier otro ideal formal, tanto más peso adquiere el concepto de nación frente al de clase; y llega el momento en que la nación es gobernada *como tal nación*, y las clases ya no representan sino diferencias sociales. Contra esta evolución, que es una de las necesidades de la cultura, sublévanse una vez más las anteriores fuerzas, nobleza y sacerdocio. Para éstas está en juego todo: el heroísmo, la santidad, el viejo derecho, la jerarquía, la sangre. Y, desde su punto de vista, ¿contra qué?

Esta lucha de las clases primordiales contra el poder del Estado toma en Occidente la forma de la *fronda*. En la Antigüedad, donde no hay dinastía que represente el futuro y donde la nobleza está políticamente aislada, *se forma* un elemento dinástico que encarna la idea del Estado y, sostenido por las partes no nobles de la nación, eleva éstas a la categoría de una fuerza. Tal es la misión de la *tiranía*.

En este *tránsito del Estado de clase al Estado absoluto*, que todo lo refiere a sí mismo, las dinastías occidentales, como las de Egipto y de China, pidieron auxilio a

la clase de los que no forman clase, y, por lo tanto, la *reconocieron como una magnitud política*. Tal es el sentido de la lucha contra la fronda, y los poderes de la gran ciudad no pudieron ver en ella, para sí, ante todo, sino un provecho. El soberano representa el Estado, el cuidado y atención en pro de todos; y lucha contra la nobleza porque ésta quiere conservar la *clase*, como una magnitud política.

Pero para la *polis* el Estado consistía simplemente en la forma y no había cabeza, no había elemento hereditario en que el Estado estuviese como representado. Por eso la necesidad de introducir a la clase de los sin clase en la idea del Estado hizo surgir la tiranía, en la que una familia o una facción de la nobleza misma asumió la función dinástica, sin la cual una acción de la tercera clase hubiera sido imposible. Los historiadores de la Antigüedad posterior no han reconocido el sentido de este proceso y se han atendido a superficialidades de la vida privada. Pero en realidad la tiranía representa al *Estado* y es combatida por la oligarquía en nombre de la clase. Por eso la tiranía se apoya en los aldeanos y los burgueses. Estos eran en Atenas, hacia 580, los partidos de los diacrios y paralios.

Por eso la tiranía sostuvo los cultos dionisiacos y órficos en perjuicio de los apolíneos. En Ática, Pisistrato fomentó el culto de Dionysos entre los aldeanos^[144]. En Sicione, hacia la misma época, Clístenes prohibió la recitación de los poemas homéricos^[145]. En Roma, la trinidad divina de Demeter (Ceres), Dionysos y Kore^[146] fue introducida seguramente bajo los Tarquines. Su templo fue consagrado en 483 por Sp. Cassio, quien poco después pereció al intentar restablecer la tiranía. Ese templo de Ceres era el santuario de la plebe; y sus sacerdotes, los ediles, eran los hombres de confianza de la plebe, antes de la creación de los tribunos^[147]. Los tiranos, como los príncipes del barroco occidental, eran liberales en un gran sentido, que ya no es posible luego bajo el dominio de la tercera clase. Pero ya entonces, en la Antigüedad, comenzó a circular el dicho de que el dinero hace al hombre (*χρηματ αηυρ*)^[148]. La tiranía del siglo VI desarrolló hasta su término la idea de la *polis*, y creó el concepto político del *ciudadano*, del *polites*, del *civis*, cuya suma, sin tener en cuenta la clase, constituye el cuerpo del Estado-ciudad. Cuando la oligarquía después volvió a obtener la victoria, a consecuencia de la propensión antigua hacia el presente y por temor y odio a la tendencia hacia la duración, manifiesta en la tiranía, ya el concepto del ciudadano estaba hecho, y el no patricio había aprendido a sentirse como clase frente a los demás; se había convertido ya en partido político —la voz democracia en su sentido específico antiguo recibe ahora un contenido grave de significaciones— y se disponía, no ya a ayudar al Estado, sino, como antes la nobleza, a *ser el Estado*. Comienza a contar y cuenta no sólo el dinero, sino las cabezas, pues tanto el censo monetario como el derecho electoral son armas políticas. La nobleza no cuenta, sino que valora; vota por clases. Así como el Estado absoluto nace de la fronda y de la primera tiranía, así también perece con la Revolución francesa y la segunda tiranía. En esta segunda lucha, que es ya defensa, la dinastía se une a las clases primordiales para defender la idea del Estado frente a una nueva clase soberana: la burguesía.

Entre la «Fronda» y la revolución se extiende también la historia toda del Imperio medio en Egipto. La dinastía XII (2000-1788), con Amenemhet I y Sesostris I, funda, en dura lucha contra los barones, el Estado absoluto. El primer soberano —según refiere un famoso poema de esta época— escapó a duras penas de una conjura palaciega. Después de su muerte, que empezó manteniéndose secreta, fue inminente un levantamiento, como demuestra la historia de Sinué^[149]. El tercero fue asesinado por oficiales de la corte. Las inscripciones en la sepultura familiar del conde Chnemhotep^[150] nos hacen saber que las ciudades se habían tornado ricas y casi independientes, y que se hacían la guerra unas a otras. De seguro que no eran entonces más pequeñas que las ciudades antiguas en tiempos de las guerras médicas. Sobre ellas y sobre los grandes que permanecieran fieles se apoyó la dinastía^[151]. Sesostris III (1887 - 1850) pudo, en fin, anular por completo la nobleza feudal. A partir de este momento ya no hubo más que la nobleza de corte y un Estado de funcionarios^[152], uniforme, ejemplarmente organizado. Pero ya se oyen quejas de que los distinguidos caen en la miseria y, en cambio, los «hijos de nadie» llegan a altos puestos y autoridad^[153]. Comienza la democracia y se prepara la gran revolución social de la época de los Hycsos.

A esto corresponde en China la época de los Ming-chu (o Pa, 685 - 391), protectores de origen principesco, que ejercen un poder no fundado en derecho, pero si efectivo, sobre todo ese mundo de Estados sumido en la anarquía; convocan congresos de príncipes para restablecer el orden y reconocer ciertos principios políticos, y aun invitan a los insignificantes «Soberanos del Medio», de la casa Chu. El primero fue Hoang-Tsi (+ 645), que convocó la dieta de príncipes de 659, y de quien escribió Confucio que había salvado a China de un retorno a la barbarie. El nombre de Ming-chu se convirtió más tarde, como la voz tirano entre nosotros, en un insulto; porque no se quiso ver en ellos sino la fuerza sin derecho. Pero estos grandes diplomáticos fueron, sin duda alguna, un elemento que, lleno de preocupación por el Estado y el futuro histórico, se alzaron contra las viejas clases, apoyándose en las nuevas, en la inteligencia y en el dinero. Una gran cultura se revela en lo poco que, hasta ahora, se sabe de ellos por fuentes chinas. Algunos de ellos fueron escritores, otros nombraron ministros a filósofos. Lo mismo da que pensemos en Richelieu o en Wallenstein o en Periandro; en todo caso, con ellos aparece por vez primera «el pueblo» como magnitud política^[154].

Este es el verdadero sentimiento barroco y la diplomacia de alto bordo. El Estado absoluto se ha impuesto, en idea, frente al Estado de clase. En esto precisamente reside la estrecha afinidad con la época occidental de la fronda. En Francia, la corona no convocó desde 1614 Estados generales, habiéndose éstos mostrado superiores a los poderes unidos del Estado y de la burguesía. En Inglaterra intenta Carlos I, desde 1628, igualmente gobernar sin Parlamento. En Alemania sobreviene la guerra de treinta años, que, independientemente de su sentido religioso, había de decidir entre el poder imperial y la gran fronda de los príncipes electores, por una parte, y entre los

príncipes y la pequeña fronda de sus súbditos, de otra parte. Y sobreviene porque en 1618 los Estados de Bohemia, habiendo depuesto la casa de Habsburgo, vieron su fuerza aniquilada en 1630 por un terrible castigo. Pero el punto central de la política mundial hallábase entonces en *España*, donde con la cultura social nació el estilo diplomático del barroco, en el gabinete de Felipe II, y donde el principio dinástico, en que el Estado absoluto se encarnaba frente a las Cortes, experimenta su elaboración más poderosa, en lucha contra la casa de Borbón. El intento de incorporar genealógicamente Inglaterra al sistema español, falló bajo Felipe II, porque el heredero, ya anunciado, de su matrimonio con María de Inglaterra, no llegó. Ahora, bajo Felipe IV, vuelve a aparecer el pensamiento de una monarquía universal que domine todos los Océanos; pero ya no es ese imperio místico del goticismo anterior, ese imperio sacro romano de la nación alemana, sino el ideal tangible del dominio universal de la casa Habsburgo, desde Madrid, sobre la posesión real de las Indias y de América y apoyado en el poder ya notable del dinero. Por entonces intentaron los Estuardos afirmar su posición amenazada, por medio del matrimonio del sucesor al trono con una infanta española. Pero en Madrid se prefirió, al fin, la unión con la propia línea colateral en Viena, y así Jacobo I hubo de dirigirse —en vano también— al partido contrario de los Borbones, proponiendo un enlace matrimonial. El mal éxito de esta política familiar contribuyó más que nada a unir el movimiento puritano con la fronda en una gran revolución.

En estas grandes decisiones sucede lo mismo que en las correspondientes «sincrónicas» de la China, y es que los ocupantes de los tronos pasan a segundo término ante los grandes estadistas, en cuyas manos durante decenios enteros, está el sino del mundo occidental. El conde-duque de Olivares en Madrid y el embajador de España en Viena, Oñate, fueron por entonces las personalidades más poderosas de Europa. Frente a ellos se hallaban Wallenstein, defensor de la idea imperial, y, en Francia, Richelieu, defensor de la idea del Estado absoluto. Más tarde les siguieron: en Francia, Mazarino; en Inglaterra, Cromwell; en Holanda, Oidenbarneveldt; y en Suecia, Oxenstierna. Hasta el gran príncipe elector no aparece un monarca de importancia política.

Wallenstein empieza, inconscientemente, en el punto en que los Hohenstaufen terminaron. A la muerte de Federico II (1250) el poder de las Cortes imperiales era absoluto. Contra ellas actuó Wallenstein, en pro de un Estado imperial absoluto, durante su primer mando. Si hubiera sido un gran diplomático, claro y decidido —temía las decisiones—; si, como Richelieu, hubiese reconocido la necesidad de mantener ante todo bajo su influencia la persona del monarca, quizá hubiera acabado con los príncipes del Imperio. Consideraba estos príncipes como rebeldes que debían ser depuestos y privados de sus tierras; y en la cumbre de su poderío, a fines de 1629, cuando tenía sujeta militarmente a toda Alemania, dijo en conversación que el emperador debía ser el señor en el Imperio, como los reyes de Francia y de España. Su ejército, que «se alimentaba a sí mismo», y que, por su fuerza, permaneció

independiente de las clases, fue el primer ejército imperial de importancia europea, que hubo en Alemania. El ejército de la fronda —que no otra cosa era la liga—, mandado por Tilly, no puede ni comparársele siquiera. Cuando Wallenstein, en 1628, se hallaba ante Stralsund, para realizar la idea de una potencia marítima habsburguesa en el Báltico, desde donde podía atacar por la espalda el sistema borbónico —mientras que al mismo tiempo Richelieu, con mejor éxito, sitiaba La Rochelle—, eran ya casi inevitables las hostilidades entre la liga y él. De la Dieta imperial de Ratisbona, en 1630, estuvo ausente, porque, como decía, sus cuarteles iban pronto a establecerse en París. Esta fue la peor falta política de su vida, pues aquí venció la fronda de los príncipes electores sobre el emperador, por la amenaza de poner en su lugar a Luis XIII, y consiguió que el general fuese despedido. Con esto el poder central de Alemania, ignorando la importancia de la decisión, abandonaba su ejército. A partir de entonces Richelieu fomentó y sostuvo la gran fronda de Alemania, para hacer vacilar la posición de España, mientras que, por su parte, el conde-duque de Olivares y Wallenstein —restablecido en el mando— se aliaban en Francia con el partido de los nobles, que por entonces empezaba a actuar bajo la reina madre y Gastón de Orleáns. Pero el poder imperial había desperdiciado el gran momento. En los dos casos el cardenal conservó la ventaja. En 1632 mandó ejecutar al último Montmorency y formó una alianza abierta con los electores católicos de Alemania. A partir de entonces, Wallenstein, que en sus objetivos últimos era inseguro, fue poco a poco entrando en las ideas españolas, que creía poder separar de las imperiales, y se aproximó (como en Francia el mariscal Turenne) por sí mismo a los grandes príncipes. *Es éste el giro decisivo en la historia de Alemania.* Esto hizo imposible el Estado imperial absoluto. La muerte de Wallenstein, en 1634, no cambió en nada la situación, pues no se le encontró sustituto.

Y justo entonces hubieran sido de nuevo favorables las circunstancias. En 1640 se produce en España, en Francia y en Inglaterra la lucha decisiva entre las clases y el poder del Estado. Contra Olivares se alzan las Cortes en casi todas las provincias. Portugal, y con ella la India y África, se perdieron para siempre; Nápoles y Cataluña no pudieron ser sometidas sino al cabo de años. En Inglaterra sucede lo que en la guerra de los treinta años: precisa distinguir cuidadosamente entre la lucha constitucional del rey con la *gentry* de los Comunes y el aspecto religioso de la revolución, aunque las dos tendencias se entrecruzan. Pero la creciente resistencia que Cromwell halló precisamente en la clase inferior, y que le obligó, contra su voluntad, a establecer una dictadura militar, así como luego la popularidad de la monarquía restaurada, demuestran hasta qué punto la caída de la dinastía —pasando por encima de las diferencias en cosas religiosas— fue obra de los intereses de clase.

Cuando Carlos I fue ejecutado, también en París hubo levantamientos y sublevaciones que obligaron a huir a la familia real. Se construyeron barricadas y se vitoreó la república. Si el cardenal de Retz hubiera sido semejante a Cromwell, bien pudiera haber sucedido que el partido de las clases triunfara sobre Mazarino. Pero el

curso de esta gran crisis occidental vino determinado por el peso y el destino de pocas personalidades, y por eso tomó una forma tal, que solo en Inglaterra triunfó la fronda, representada en el Parlamento, y sometió el Estado y la realeza a su dirección y asentó esta situación perdurablemente en la «revolución gloriosa» de 1688, de manera que aun hoy persisten partes esenciales del antiguo derecho normando. En Francia y en España venció sin reservas el rey.

En Alemania, la paz de Westfalia estableció, para la gran fronda de los príncipes imperiales contra el emperador, el sistema inglés, y para la pequeña fronda, contra los príncipes territoriales, el sistema francés. En el Imperio mandan las clases; en los distritos de los príncipes, las dinastías. A partir de este momento el Imperio fue un mero nombre, como la monarquía inglesa, aunque envuelto en las pompas españolas del barroco primitivo. Los príncipes particulares —e igualmente las familias principales de la aristocracia inglesa— siguieron el ejemplo de París; y su absolutismo de menor cuantía ha sido el propagador del estilo versallesco en lo político como en lo social. Con lo cual quedaba decidida la victoria de la casa de Borbón sobre la casa de Habsburgo, lo que fue claramente manifiesto ante el mundo en la paz de los Pirineos, 1659.

Esta época realiza el Estado que, en cada cultura, viene predispuesto como germen y posibilidad. En esta época llegan las culturas a una altitud de forma política que luego ya no superan. Pero tampoco pueden conservarla durante mucho tiempo. Cuando Federico el Grande banqueteaba en Sans-Souci, ya una leve brisa otoñal se sentía correr por Europa. Son éstos los años en que las grandes artes particulares producen sus frutos postreros, los más sazonados, los más delicados, los más espirituales; junto a los oradores del Ágora ateniense, Zeuxis y Praxiteles; junto a las filigranas de los gabinetes diplomáticos, la música de Bach y de Mozart.

Esta política de gabinete se convierte en un arte mayor, en un deleite artístico para los que andan en ella, arte maravilloso de finura y elegancia, cortesano, refinado, actuando en la lejanía, en donde aparecen ahora ya Rusia, las colonias norteamericanas y aun los Estados de la India, produciendo decisiones en los remotos puntos del planeta por el simple peso de una sorprendente combinación. Es éste un juego sometido a estrictas reglas, con cartas abiertas y confidentes secretos, con alianzas y congresos, dentro de un sistema de gobiernos que, ya por entonces, fue calificado con profunda expresión de «concierto de las potencias», lleno de *noblesse* y de *esprit*, para usar las palabras de la época, un modo de mantener la historia en forma, como no se ha visto ni se puede imaginar en ninguna otra parte.

En el mundo occidental, cuya esfera de influencia ya casi coincide con la superficie del globo, el periodo del Estado absoluto comprende apenas siglo y medio, desde 1660, cuando en la paz de los Pirineos la casa Borbón triunfa sobre la de Habsburgo y los Estuardos retoman a Inglaterra, hasta las guerras de coalición contra la Revolución francesa, en las cuales Londres vence a París, o hasta el Congreso de Viena, en donde la vieja diplomacia de la sangre, no del dinero, da al mundo por

última vez un gran espectáculo. Esto corresponde a la época de Pericles, en el centro entre la primera y la segunda tiranía, y a la época del Chun-Tsin, «primavera y verano», como los chinos llaman al tiempo que transcurre entre los protectores y los «Estados en lucha».

En este último periodo de política distinguida, en las formas de una tradición que posee distancia, caracterizan se las cumbres por el hecho de que pronto se extinguen las dos líneas de Habsburgo y de que los acontecimientos diplomáticos, como los guerreros, se agrupan en 1710 en torno a la sucesión de España y en 1760 en torno a la de Austria^[155]. Llega también a su cumbre el principio genealógico. *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* era, en realidad, la prosecución de la guerra con otros medios. El dicho fue forjado con relación a Maximiliano I, pero ahora es cuando el principio consigue su máxima eficacia. Las guerras de la fronda se convierten en guerras de sucesión, decididas en los gabinetes y realizadas con pequeños ejércitos, caballerescamente, según reglas estrictas. Se trata de la herencia de medio mundo, que la política matrimonial de los Habsburgos logró reunir al principio del barroco.

El Estado está aún en forma. La nobleza es leal y se ha convertido en una nobleza de servicio y de corte, dirigiendo las guerras y organizando la administración. Junto a la Francia de Luis XIV surge, en Prusia, un modelo de organización política. El camino que va desde la lucha de Gran Elector con sus Estados (1660) hasta la muerte de Federico el Grande, quien recibió a Mirabeau en 1786, tres años antes de la toma de la Bastilla, es exactamente el mismo y condujo a la creación de un Estado que, como el francés, representa en todo punto lo contrario de la manera inglesa.

Porque muy distintos son el Imperio e Inglaterra. En Inglaterra venció la fronda y la nación fue regida no por rey absoluto, sino por las clases. Pero hay la diferencia enorme de que la existencia insular inspiró la mayor parte de las preocupaciones y que la clase dominante, los pares en la Cámara alta y la gentry, pusieron como fin de sus esfuerzos, en modo evidente y natural, la grandeza de Inglaterra. En cambio, en el Imperio la capa superior de los príncipes territoriales —con la Dieta imperial en Ratisbona a modo de Cámara alta— se esforzaba por convertir en «pueblos» los fragmentos de la nación gobernados por cada príncipe y pretendieron delimitar tan estrictamente como fuera posible unas frente a otras las patrias particulares. En lugar del horizonte mundial que existía en la época del goticismo, aparece ahora un horizonte provinciano en la acción y en el pensamiento. La idea misma de nación pasó al reino de los sueños, al *otro* mundo, al mundo no de la raza, sino del idioma, no del sino, sino de la causalidad. Surgió la idea y, por último, el hecho de un pueblo de poetas y pensadores, que fundó una república para su uso, en el reino nebuloso de los versos y los conceptos y, por último, se llegó a creer que la política consiste en el ideal escribir, leer y hablar y no en el acto y la decisión; de manera que aun hoy se confunde la política con la expresión de los sentimientos y opiniones.

En Inglaterra la victoria de la gentry y la declaración de derechos de 1689 anuló realmente el Estado. El Parlamento estableció entonces como rey a Guillermo de

Orange y luego impidió la abdicación de Jorge I y II, ambas cosas en interés de la clase. La palabra *state*, que aun era corriente bajo los Tudores, queda fuera de uso, de manera que la sentencia de Luis XIV; «El Estado soy yo» y la de Federico el Grande: «Yo soy el primer servidor de mi Estado» no pueden ya traducirse al inglés. En cambio, se acuña la palabra *society* como expresión de que la nación está en forma; pero como sistema de clases, no como Estado. Esta palabra fue luego tomada por Rousseau y los racionalistas del continente —con característica mala inteligencia de su sentido— para servir el odio de la *tercera* clase contra la autoridad^[156]. Pero en Inglaterra la autoridad, como *government*, está perfectamente estructurada y es *comprendida*.

Su centro consiste, desde Jorge I, en el gabinete, que no tiene existencia constitucional y que es la junta gobernadora de la facción dominante. El absolutismo existe, pero es el de una representación de clase. El concepto de lesa majestad se traslada al Parlamento, como la inviolabilidad de los reyes romanos se trasladó a los tribunos. También existe el principio genealógico; pero se expresa en las relaciones de familia, dentro de la alta nobleza, que actúan sobre la situación parlamentaria. En interés de la familia de los Cecils propuso en 1902 Salisbury, como sucesor, a su sobrino Balfour, en lugar de Chamberlain. Las facciones nobiliarias de los tories y de los whigs se distinguen claramente y muchas veces dentro de la misma familia, según la preeminencia del punto de vista de la fuerza o del botín, según la más alta estimación de la propiedad o del dinero^[157], lo que en el siglo XVIII hace surgir dentro de la burguesía superior los conceptos de *respectable* y *fashionable*, como dos concepciones opuestas del gentleman. La preocupación del Estado en pro de todos queda substituida absolutamente por el interés de clase, para el cual el individuo requiere libertad —ésta es la libertad inglesa—; pero la vida insular y la estructura de la *society* crearon relaciones en las cuales, en último término, todo el que a *ella pertenece* —concepto importante en una dictadura de clase— encuentra representado su interés en uno de los dos partidos nobles.

Esta constancia de la forma última, más profunda y sazónada, surge del sentimiento histórico que anima al hombre occidental. Pero a la Antigüedad le fue siempre vedada. Desaparece la tiranía. Desaparece la estricta oligarquía. El demos, creado por la política del siglo VI, como suma de todos los hombres pertenecientes a una ciudad, se quiebra en nobles y no nobles y se agota en luchas irregulares; y comienza una guerra *dentro* y *entre* los Estados, en la cual ambos partidos tratan de aniquilar al contrario para no ser aniquilados. Cuando Sybaris, todavía en la época de la tiranía (511), fue aniquilada por los pitagóricos, el primer suceso de esta clase produjo una gran emoción en el mundo antiguo. Aun en la remota Mileto se vistieron los ciudadanos de luto. Pero luego la destrucción de una ciudad o de un partido se convirtió en cosa tan corriente, que llegaron a constituirse sobre ese punto costumbres fijas y métodos consagrados, que corresponden al esquema de los tratados de paz occidentales en el barroco posterior: si se mata o no a los habitantes, si se les vende o

no como esclavos, si se arrasan o no las casas, si se distribuyen o no los bienes entre los vencedores. Existe la voluntad de absolutismo. Desde las guerras médicas existe por doquiera, en Roma y en Esparta, lo mismo que en Atenas. Pero también *se quiere* la estructura de la *polis*, del punto político; también *se quiere* la breve duración de los cargos y propósitos, y esta otra voluntad hace imposible resolver de un modo estable el problema: ¿Quién ha de ser el Estado?^[158] Frente a la maestría de los gabinetes diplomáticos occidentales, saturados de tradición, aparece aquí un diletantismo que no está fundado en accidental falta de personalidades —éstas existían—, sino exclusivamente en la forma política. El camino de esta forma, entre la primera y la segunda tiranía, no puede desconocerse, y corresponde por completo a la evolución en todas las épocas posteriores; pero el estilo antiguo específico es el desorden, el azar; no podía ser de otra manera en aquella vida adherida al momento.

El ejemplo más importante de ello es la evolución de Roma durante el siglo v, que tan discutida viene siendo hasta ahora, porque se ha buscado en ella una continuidad que no puede darse aquí ni en ningún Estado antiguo. Añádase a esto el error de tratar esa evolución como algo muy primitivo, cuando, en realidad, el Estado de los Tarquines debió de poseer ya situaciones muy progresivas y la Roma primitiva queda mucho más lejos de lo que suele creerse. La situación en el siglo v es mezquina, reducida, si se compara con el tiempo de César; pero no es primitiva. Ahora bien, como la tradición escrita era defectuosa —como en todas partes, salvo en Atenas—, resulta que el gusto literario, desde las guerras púnicas, ha llenado los huecos con Invenciones y precisamente con invenciones de carácter idílico y primitivo, como no podía ser menos en la época helenística; recordad a Cincinato. La investigación moderna ya no cree en esas historias, pero sigue bajo la impresión del gusto que las ha creado y la confunde con las circunstancias del tiempo; tanto más, cuanto que la historia griega y la romana son tratadas como dos mundos separados, y, siguiendo una pésima costumbre, suele confundirse el principio de la historia con el principio de los datos seguros acerca de ella. Ahora bien: la situación del año 500 antes de Jesucristo no tiene nada de homérica. Bajo los Tarquines era Roma, con Capua, la ciudad mayor de Italia, como lo prueba la extensión de sus murallas; era mayor que la Atenas de Temístocles^[159]. Una ciudad con la que Cartago concluye tratados comerciales no era una comunidad de aldeanos. Pero de aquí se sigue que la población de las cuatro tribus urbanas en 471 era crecida y acaso mayor que la de las dieciséis tribus rurales, cuya extensión territorial era insignificante.

El gran éxito de la nobleza territorial, la victoria sobre la tiranía —seguramente muy popular— y el establecimiento de un gobierno senatorial absoluto fue, a su vez, anulado por una serie de acontecimientos violentos hacia 471: sustitución de las tribus gentilicias por los cuatro grandes distritos urbanos, representación de los tribunos sacrosantos, esto es, investidos de un derecho regio, que no corresponde a ninguna de las magistraturas nobles, y, por último, liberación de los pequeños aldeanos, que son substraídos a la clientela de los nobles.

El tribunado es la más feliz creación de esta época y de la antigua *polis* en general. Es la *tiranía elevada a parte integrante de la constitución*, junto a las magistraturas oligárquicas, que siguen existiendo todas. Con lo cual la revolución social queda encauzada en *formas regulares, legales*. Y mientras que en las demás ciudades hubo de correr en galopes fieros, conviértese en Roma en lucha de foro que, por lo general, se mantiene en los límites de la oratoria y la votación. No había necesidad de llamar a ningún tirano, pues el tirano estaba allí. El tribuno poseía derechos de alteza, no derechos de magistratura, y, merced a su inviolabilidad, podía realizar actos revolucionarios que en cualquier otra ciudad hubieran traído por necesaria consecuencia motines y guerras callejeras. Esta creación es un azar; pero ningún otro ha fomentado tanto la ascensión de Roma. Sólo en Roma se realizó sin catástrofes —bien que no sin conmociones— el tránsito de la primera a la segunda tiranía y la ulterior evolución, allende Zama. El tribuno enlaza los Tarquines a los Césares, Con la ley Hortensia de 287 llega a ser omnipotente. *Esta es la segunda tiranía en forma constitucional*. En el siglo II los tribunos han mandado prender a los cónsules y censores. Los Gracos eran tribunos; César asumió el tribunado perpetuo, y en el principado de Augusto la dignidad tribunicia es el elemento esencial, el único que le confiere derechos de alteza soberana.

La crisis de 471 fue general en la Antigüedad y se orientó contra las oligarquías que querían seguir predominando aún en el *Demos* creado por la tiranía, en la totalidad de los ciudadanos. Pero ya no es la oligarquía de clase frente a los que no forman clase, como en tiempos de Hesiodo, sino que *es la oligarquía como partido frente a otro partido*, dentro del Estado absoluto, absolutamente dado. En Atenas los Arcontes fueron derrocados en 487 y sus derechos pasaron al colegio de estrategas^[160]. En 461 fue derrocado el Areópago, que correspondía al Senado romano. En Sicilia —íntimamente relacionada con Roma— venció la democracia, en 471, en Akragas, en 405 en Siracusa, en 461 en Rhegion y Messana. En Esparta los reyes Cleómenes (488) y Pausanias (470) intentaron en vano libertar a los ilotas (la clientela en términos romanos), con lo cual hubieran dado a los reyes, aun frente a los eforos oligárquicos, el sentido de los tribunos romanos. Aquí en Esparta es donde realmente falta eso que la investigación histórica pasa por alto en Roma, una población en una ciudad comercial, una población que imprima a estos movimientos dirección y fuerza; por eso el gran levantamiento de los ilotas en 464 hubo de fracasar y acaso haya servido de modelo a la invención romana de una retirada de la plebe al Monte Sacro.

En una *polis*, la nobleza territorial y el patriciado urbano se confunden —tal es, como vemos, el fin del sinequismo—; pero no los burgueses y los aldeanos. Estos, cuando luchan contra la oligarquía, forman *un solo* partido, el partido democrático, prescindiendo de que son dos elementos distintos. Esto se expresa en la próxima crisis, en la que el patriciado romano, hacia 450, intentó restablecer su poder *como partido*. Pues así ha de entenderse el establecimiento de los decenviros, con el cual

cayó el tribunado; así ha de entenderse el derecho de las XII tablas, en el cual le fueron negados a la plebe, recién ascendida a realidad política, el *conubiun* y el *comercium*; y sobre todo la creación de las pequeñas tribus rurales, en donde la influencia de las familias antiguas predominaba de hecho, si no de derecho, y que en los *comitia tributa*, que aparecen ahora junto a los anteriores *comitia centuriata*, tenían absoluta mayoría: 16 contra 4. De esta suerte, cuidaban los burgueses privados de sus derechos por el predominio de los aldeanos, y esto fue de seguro una jugada del partido patricio, que de un solo golpe hizo efectivo el odio del campo a la economía monetaria de la ciudad.

Pronto vino la contrarreacción; reconócese en el número decimal de los tribunos, que aparecen tras la retirada de los decenviros^[161]. Pero de este suceso no pueden separarse el intento de tiranía de Sp. Maelio (439), el establecimiento de los tribunos consulares por el ejército, en vez de los funcionarios civiles (438) y la *lex Canuleia* (445), que anuló la prohibición del *conubium* entre patricios y plebeyos.

No puede haber duda de que hubo entonces en Roma facciones entre los patricios, como entre los plebeyos, las cuales quisieron anular el rasgo esencial de la *polis* romana, la oposición entre el Senado y el tribunado, eliminando una u otra institución. Pero esta forma era tan feliz y útil, que nunca en serio fue puesta en peligro. Cuando el ejército impuso la accesión de la plebe a la magistratura política suprema (399), la lucha tomó otra dirección. Podemos designar la política interior del siglo V como una lucha por la tiranía legal; a partir de entonces, queda reconocida esa constitución bipolar y los partidos no luchan ya por suprimirla, sino por ocupar los altos cargos. Este es el contenido de la revolución en la época de la guerra samnita. En el año 287, la plebe ha conseguido el ingreso en todos los cargos, y las proposiciones de los tribunos, aceptadas por ella, obtienen fuerza de ley; por otra parte, siempre tiene el Senado la posibilidad práctica de inducir —acaso por soborno— a un tribuno a la interposición del veto y así anular el poder de la institución tribunicia. En la *lucha de dos competencias*, se ha desarrollado el fino sentido jurídico de los romanos. En otros lugares fue corriente que las decisiones se tomaran a golpes y a palos —la expresión técnica para ello es *jeirotocracia* (gobierno de las manos)—; en el siglo IV, siglo clásico del derecho público romano, acostumbráronse los ciudadanos a la lucha de conceptos e interpretaciones, en la cual la más leve distinción en el texto legal podía ser decisiva.

Pero este equilibrio entre el Senado y el tribunado sitúa a Roma en una posición única, dentro del mundo antiguo. En las demás ciudades no había un más y un menos, sino una alternativa tajante entre oligarquía y ojolocracia [mando del populacho]. Estaban dadas la *polis* absoluta y la nación, idéntica a ella; pero no había formas interiores fijas. La victoria de un partido traía consigo la anulación de todas las instituciones del otro; y fue costumbre no considerar nada como tan digno de respeto o tan adecuado, que mereciese cernerse sobre la lucha del momento. Esparta se hallaba, por decirlo así, en forma senatorial; Atenas en forma tribunicia, y a

principios de la guerra del Peloponeso (431), la alternativa se había transformado de tal modo en opinión corriente, que ya no cabían otras soluciones que las radicales.

Con esto quedaba asegurado el porvenir de Roma. Roma fue el único Estado en donde la pasión política se desató contra las personas, pero no contra las instituciones; fue el único que se hallaba «en forma» —*senatus populusque romanus* significa Senado y Tribunado, y es la forma férrea que ningún partido atacó nunca más—. Todos los demás Estados, por los límites de su expansión en el sistema de los Estados antiguos, demuestran a las claras que la política interior sólo existe para hacer posible la política exterior.

11

En este momento, cuando la cultura comienza a convertirse en civilización, los que no constituyen una clase intervienen decididamente en los acontecimientos por vez primera, como fuerza propia e independiente. Durante la tiranía y la fronda, el Estado los llamó en su auxilio contra las clases propiamente dichas, con lo cual empezaron a sentirse unidos como un poder único. Consciente ya de su fuerza, la tercera clase quiere ahora emplear esa fuerza para si misma, como clase de la libertad, frente al resto; ve en el Estado absoluto, en la Corona, en las instituciones fuertes los aliados naturales de las dos clases primordiales y los propios y últimos representantes de la tradición simbólica. Esta es la diferencia entre la primera y la segunda tiranía, entre la fronda y la revolución burguesa, entre Cromwell y Robespierre.

El Estado, con sus grandes exigencias al individuo, empieza a sentirse como una carga pesada para la razón urbana; exactamente como en las grandes formas del arte barroco comienza a sentirse una pesada carga, y la sensibilidad se torna clásica o romántica, es decir, floja de forma o informe. La literatura alemana, desde 1770 es una revolución de fuertes personalidades individuales contra la poesía severa y estricta. No es ya posible soportar ese «estar en forma» de la nación, porque el individuo, por dentro, ya no está en forma. Esto es cierto en las costumbres como en las artes y la ideología; es cierto sobre todo en la política. El signo característico de toda revolución burguesa, cuyo lugar está exclusivamente en la gran ciudad, es la falta de comprensión para los viejos símbolos, substituidos ya por intereses palpables, aunque sólo sean los deseos de pensadores y reformadores entusiastas, que anhelan ver realizados sus conceptos. Ya no tiene valor sino tan sólo lo que la razón justifica. Pero privada de una forma íntegramente simbólica, y por tanto eficaz en modo metafísico, pierde la vida nacional la fuerza de afirmarse en medio de las corrientes de la existencia histórica. Considerad los desesperados esfuerzos que el gobierno francés hizo para mantener al país en forma, bajo el espíritu limitado de Luis XVI, esfuerzos dirigidos por un pequeño número de hombres capaces y previsores, después

que la situación exterior se hubo puesto muy seria por el fallecimiento de Vergennes (1787). La muerte de este diplomático excluye para varios años a Francia de las combinaciones de Europa. Al mismo tiempo, la gran reforma que la corona realizó, a pesar de todas las resistencias, sobre todo la gran reforma administrativa de aquel mismo año, basada en la más libre autonomía, permaneció por completo ineficaz, porque para las clases, vista la debilidad del Estado, ocupó de pronto el primer término la cuestión de la fuerza^[162]. Aproximábase una guerra europea, con implacable necesidad, como un siglo antes y como un siglo después, y, en efecto, aconteció dicha guerra en la forma de las guerras de la Revolución. Pero nadie observaba la situación exterior. La nobleza como clase ha pensado rara vez en forma de política exterior y de historia universal; y la burguesía, nunca. Nadie se pregunta si el Estado, transformado, puede mantenerse entre los demás Estados. Toda la cuestión es si asegura o no los «derechos».

Pero la burguesía, la clase de la «libertad» urbana, aunque su sentimiento de clase permaneció firme durante varias generaciones —en la Europa occidental, hasta después de la revolución de marzo—, no era, sin embargo, siempre dueña de sus actos. En primer término, resultaba en toda situación crítica que esa unidad era puramente negativa y sólo existía en realidad en los momentos de repulsa contra algo ajeno —tercera clase y oposición son conceptos casi idénticos—; pero dondequiera se tratase de edificar algo propio, en seguida divergían los intereses de los grupos particulares. Todos querían librarse de algo; el intelecto quería hacer un Estado que fuese la realización de la «justicia» frente al poder de los hechos históricos, o la realización de los derechos del hombre o de la libertad crítica frente a la religión dominante; en cambio, el dinero quería libre campo para el éxito de los negocios. Muchos había que anhelaban paz y renuncia a grandezas históricas o respeto hacia algunas tradiciones y sus representantes, de las cuales vivían en cuerpo o en alma. Pero debe añadirse ahora un elemento, que aparece por primera vez y que en las luchas de la fronda, de la revolución inglesa, de la primera tiranía, no había existido, pero que ahora representaba una fuerza: ese elemento que en todas las civilizaciones recibe el inequívoco nombre de hez, populacho, plebe. En las grandes ciudades —que ahora lo deciden todo, siendo el campo a lo sumo capaz de tomar actitudes ante los hechos consumados, como demuestra todo el siglo XIX^[163]— reúnese una masa de población desarraigada, que no pertenece a ningún círculo social. Esos hombres no se sienten unidos a una clase, ni pertenecientes a un grupo profesional —y en el fondo de su corazón ni siquiera a la clase trabajadora—, aunque están obligados a trabajar. Por instinto pertenecen a esta hez gentes de todas las clases y grupos, aldeanos desarraigados, literatos, hombres de negocios arruinados, y, sobre todo, nobles decaídos y desviados, como nos lo muestra con tremenda claridad la época de Catilina. Su poder es mucho mayor que su número, pues siempre están situados en la proximidad de las grandes decisiones, siempre dispuestos a todo, sin el menor respeto al orden, incluso al orden indispensable en un partido revolucionario. Estos hombres

son los que dan a los acontecimientos el poder aniquilador que distingue la revolución francesa de la inglesa y la segunda de la primera tiranía. La burguesía se aparta, con verdadero terror, de esta masa, de la que ansia distinguirse —a uno de estos actos de repulsa, al 13 de Vendimiario, debe Napoleón su subida—; pero los límites no se pueden trazar en el bullicio de los hechos y dondequiera que la burguesía moviliza contra las viejas instituciones su fuerza de choque, hartos escasa con relación al número (digo escasa porque en cada momento resulta problemática la unidad interna), siempre esa masa se infiltra en sus filas y se coloca delante y decide el éxito en su mayor parte, sabiendo luego utilizar la posición ganada para su provecho propio, muchas veces con el apoyo ideal de las personas cultas, que se sienten fascinadas por los conceptos y por el apoyo material del dinero, los cuales saben desviar el peligro sobre la nobleza y la clase sacerdotal.

Pero esta época tiene también el sentido de que por vez primera las verdades abstractas intentan penetrar en la esfera de los hechos. Las grandes ciudades se han hecho tan grandes y el hombre urbano tan superior en su influencia sobre la vigilia de toda la cultura —*esta influencia se llama opinión pública*—, que los poderes de la sangre y de la tradición arraigada en la sangre quedan conmovidos y pierden su posición hasta entonces inatacable. Piénsese, en efecto, que justamente el Estado barroco y la *polis* absoluta, en la última perfección de su forma, son la expresión integral de una *raza*, y la historia transcurriendo en esa forma posee el ritmo perfecto de dicha raza. Si aquí hay alguna teoría del Estado, es, desde luego, una teoría extraída de los hechos, y que se inclina ante la grandeza de los hechos. La idea del Estado predominó luego sobre la sangre de las clases primordiales, poniéndola toda a su servicio. Absolutismo —esto significa que el gran torrente de existencia está en forma, *como unidad*, y posee una especie de tacto e instinto, ya aparezca en forma de tacto diplomático o estratégico, o como costumbres distinguidas, o como gusto refinado por las artes y las ideas.

Pero ahora, en contradicción con todos estos grandes hechos, el racionalismo se propaga, esa *comunidad de vigilia entre los hombres educados*^[164], cuya religión es la crítica y cuyos *numina* no son deidades, sino conceptos. Ahora alcanzan influjo político los libros y las teorías generales, en la China de Laotsé como en la Atenas de los sofistas y en la época de Montesquieu. Y la opinión pública, aderezada por las ideologías, viene a constituir una fuerza política de nueva especie, que se interpone en el camino de la diplomacia. Hipótesis absurda fuera la de que Pisistrato o Richelieu, o aun Cromwell, tomaran sus decisiones bajo la influencia de sistemas abstractos. Pero tal sucede efectivamente, desde que vence la llamada «Ilustración».

Desde luego, el papel histórico que desempeñan los grandes conceptos civilizados es harto diferente de su naturaleza y sentido en el nexo de las ideologías mismas. La influencia que una verdad ejerce es siempre distinta de la tendencia que en ella puso el pensamiento abstracto. En el mundo de los hechos, las verdades son simplemente *medios* para dominar sobre los espíritus y determinar acciones. Lo que decide del

rango histórico de una verdad no es su profundidad, su exactitud, su lógica contextura, sino su eficacia real. Nada importa que una verdad sea mal entendida o no obtenga verdadera inteligencia por parte de nadie. Una verdad eficaz es una bandera. Lo que para las grandes religiones primitivas fueron algunos símbolos, que se transformaron en sentimientos, como el Santo Sepulcro para los cruzados y la substancia de Cristo para la época del Concilio de Nicea, eso mismo son dos o tres frases entusiastas para toda revolución civilizada. Sólo los lemas son hechos; el texto de los sistemas filosóficos o éticosociales no tiene importancia para la historia. Pero como tales lemas y banderas, poseen durante unos dos siglos un poder de primer orden y se revelan más fuertes que el ritmo de la sangre, que comienza a decaer en el mundo pétreo de las grandes ciudades.

Pero el espíritu crítico no es sino *una* de las dos tendencias que se destacan sobre la masa desordenada de los que no constituyen clase. Junto a los conceptos abstractos aparece el dinero abstracto, el dinero desligado de los valores primarios del campo; junto al gabinete del pensador aparece como fuerza política la oficina del banquero. Ambas fuerzas son íntimamente afines e inseparables. Es la oposición primitiva del sacerdocio y la nobleza, que perdura en forma urbana y con no menor fuerza dentro de la burguesía^[165]. Y el dinero se revela como puro hecho, superior absolutamente a las verdades ideales, las cuales sólo existen como lemas, *como* medios para el mundo de los hechos. Si se entiende por democracia la forma que la tercera clase, como tal, desea imprimir a toda la vida pública, entonces hay que añadir que democracia y plutocracia significan lo mismo. Son una con respecto a la otra lo que el deseo con respecto a la realidad, lo que la teoría con respecto a la práctica, lo que el conocimiento con respecto al éxito. Hay un elemento tragicómico en la desesperada lucha que los reformadores y maestros de la libertad dirigen contra el efecto del dinero, y es que ellos mismos sostienen esa lucha con dinero. Entre los ideales de la clase formada por los que no pertenecen a ninguna clase está no solamente el respeto al gran número —respeto que se expresa en los conceptos de igualdad, de derecho innato y también en el principio del sufragio universal—, sino también la libertad de la opinión pública, sobre todo la libertad de prensa. Estos son ideales. Pero en realidad, la libertad de la opinión pública requiere la elaboración de dicha opinión, y esto cuesta dinero; la libertad de la prensa requiere la posesión de la prensa, que es cuestión de dinero, y el sufragio universal requiere la propaganda electoral, que permanece en la dependencia de los deseos de quien la costea.

Los representantes de las ideas no ven más que un aspecto; los representantes del dinero, trabajan con el otro aspecto. Todos los conceptos de liberalismo y de socialismo han sido puestos en movimiento por el dinero y en interés del dinero. El movimiento popular de Tiberio Graco fue posible merced al partido de los grandes financieros, los *equites* o caballeros; y terminó tan pronto como éstos hubieron afianzado la parte de las leyes que les interesaba. César y Craso costearon el movimiento de Catilina, dirigiéndolo no contra la propiedad, sino contra el partido

senatorial. En Inglaterra algunos políticos autorizados afirmaban ya hacia 1700: «que en la Bolsa se actúa con elecciones lo mismo que con valores en papel, y que el precio de un voto es tan conocido como el de una fanega de tierra»^[166]. Cuando llegó a París la noticia de Waterloo, subió la cotización de la renta francesa: los Jacobinos habían roto los viejos lazos de la sangre, emancipando así el dinero, que ahora salía a la palestra y se adueñaba del país^[167]. No hay movimiento proletario, ni siquiera comunista, que no actúe en interés del dinero y en la dirección marcada por el dinero y con la duración fijada por el dinero —sin que de ello se aperciban aquellos de los Jefes que son verdaderamente idealistas^[168]—. El dinero piensa; el dinero dirige; tal es el estado de las culturas decadentes, desde que la gran ciudad se ha adueñado del resto del país. Y en última instancia no es siquiera en menoscabo del espíritu, el cual ha resultado vencedor, pero vencedor en el reino de las verdades, es decir, en el reino de los libros y los ideales, reino que no es de este mundo. Sus conceptos se han tornado sagrados para la civilización incipiente. Pero el dinero vence en su reino, que precisamente pertenece a este mundo y sólo a éste.

Dentro del mundo de los Estados occidentales, es en Inglaterra donde los dos aspectos de la política burguesa, el ideal como el real, han hecho su magno aprendizaje. Ha sido Inglaterra el único sitio donde no ha necesitado la tercera clase derribar un Estado absoluto para levantar sobre sus ruinas el predominio burgués, sino que pudo crecer en la forma enérgica de la primera clase, en donde encontró constituida ya una política de intereses y una táctica metódica de vieja tradición, como no podía desearla mejor para sus propios fines. Aquí es donde el auténtico e inimitable parlamentarismo se encuentra en su propia casa, un parlamentarismo que supone una existencia insular en vez de Estado y los hábitos de la primera clase en vez de la tercera, y además la circunstancia de haberse desarrollado esa forma durante el barroco floreciente, por lo que tenía música dentro de su ser. El estilo parlamentario es idéntico totalmente a la diplomacia de gabinete^[169]. Este origen *antidemocrático* es el secreto de sus éxitos.

Pero de igual manera los lemas racionalistas han nacido todos en tierra inglesa y en íntimo contacto con los principios de la doctrina manchesteriana: Hume fue el maestro de Adam Smith. *Liberty* significa con toda evidencia libertad espiritual y también comercial. En Inglaterra la oposición entre la política de hechos y el misticismo de verdades abstractas es tan imposible como fue inevitable en la Francia de Luis XVI. Más tarde pudo Edmund Burke afirmar, frente a Mirabeau: «Nosotros no pedimos nuestras libertades como derechos del hombre, sino como derechos de los ingleses». Francia recibió íntegras de Inglaterra sus ideas revolucionarias, como recibió de España el estilo de la monarquía absoluta; a ambas cosas les imprimió una forma brillante e irresistible, que resultó ejemplar para el continente y aun más allá. Pero no supo aplicarlas prácticamente. El empleo de los grandes lemas burgueses, para el éxito político^[170], supone la visión sagaz de una clase distinguida que conoce bien la condición espiritual de las capas sociales que aspiraban a gobernar, sin poder

gobernar; por eso se ha formado en Inglaterra. Pero supone también la aplicación decidida del dinero a la política, no aquellos sobornos de personalidades aisladas preeminentes, como los practicaba el estilo español y veneciano, sino la elaboración de los poderes democráticos. En Inglaterra, durante el siglo XVIII, fueron dirigidas por el dinero primeramente las elecciones parlamentarias y luego las decisiones mismas de la Cámara baja^[171]. En Inglaterra descubrióse el ideal de la libertad de prensa y, al mismo tiempo, el hecho de que la prensa sirve a quien la posee. La prensa no propaga, sino que crea la opinión «libre».

Ambas cosas juntas son «liberalismo», esto es, son libres de las constricciones de la vida, adherida a la tierra, ya sean derechos, formas o sentimientos. El espíritu es libre para toda especie de crítica y el dinero es libre para toda clase de negocio. Pero ambas también se orientan, sin contemplaciones, hacia el predominio de una clase que no reconoce sobre sí la superioridad del Estado. El espíritu y el dinero, puesto que son inorgánicos, no quieren el Estado, como forma orgánica de alto simbolismo, que impone respeto, sino como mecanismo que sirve para determinada finalidad. He aquí la diferencia con los poderes de la fronda, que defendían tan sólo el modo gótico de vivir «en forma» contra los poderes del barroco y que ahora, empujados a la defensiva, casi no se distinguen de éstos. Sólo en Inglaterra —esto debemos acentuarlo una vez más— desarmó la fronda al Estado en lucha abierta, y también a la tercera clase, por su superioridad interna, alcanzando de este modo la única manera democrática de «estar en forma», que no fue planeada ni imitada, sino que germinó y surgió orgánicamente como expresión de una vieja raza y de un tacto seguro e inquebrantable que sabe manejar todos los medios nuevos aportados por los tiempos. Por eso el Parlamento inglés colaboró en todas las guerras de sucesión de los Estados absolutos, pero considerándolas como guerras económicas con fines comerciales.

La desconfianza contra la forma elevada es tan grande en la tercera clase, en la clase sin forma íntima, que siempre y dondequiera ha preferido salvar su libertad —su falta de forma— merced a una dictadura irregular y, por tanto, enemiga de todo lo orgánico; pero, en cambio, favorable, por su actuación mecánica, al gusto del espíritu y del dinero. Recordad la estructura de la máquina política francesa, iniciada por Robespierre y terminada por Napoleón, La dictadura en interés de un ideal de clase fue deseada por Rousseau, Saint-Simon, Rodbertus y Lassalle no menos que por los ideólogos antiguos del siglo IV: Jenofonte, en la *Ciropeia*, e Isócrates, en el *Nicocles*^[172].

En la conocida frase de Robespierre «el gobierno de la Revolución es el despotismo de la libertad contra la tiranía», se expresa el profundo terror que acomete a las masas cuando ante los acontecimientos graves no se sienten seguras y «en forma». Una tropa donde la disciplina está relajada concede a los Jefes de azar y de momento, un poder que no podría obtener el jefe legítimo ni en igual extensión ni en igual naturaleza y que, como jefe legítimo, tampoco admitiría. Esto mismo, traducido a términos más amplios, sucede al comienzo de toda civilización. Nada caracteriza

tanto la liquidación de la forma política *corno el surgimiento de poderes informes*, que podemos denominar «*napoleonismo*» por el caso más famoso. La existencia de Richelieu y de Wallenstein estaba totalmente enlazada con una tradición inmovible. La revolución inglesa tiene una forma perfecta bajo el manto de los desórdenes externos. Aquí justamente la fronda combate *por* la forma; el Estado absoluto combate *en* la forma. Pero la burguesía combate *contra* la forma. La destrucción de un orden caduco no es cosa nueva; es lo que ya hicieron Cromwell y los jefes de la primera tiranía. Pero en la revolución burguesa no hay forma invisible que actúe tras las ruinas de la forma visible; Robespierre y Napoleón no encuentran ni en torno suyo ni en si mismos nada que permanezca como *evidente* base de toda transformación; en vez de un gobierno de tradición grande y experiencia, resulta inevitable un régimen de azar, cuyo porvenir no está asegurado ya por las cualidades de una minoría lentamente educada, sino que depende de que se encuentre un sucesor de importancia. Todo esto es lo que caracteriza esta época transitoria y lo queda a los Estados, que saben mantenerse más tiempo que los otros en una tradición, una superioridad enorme en el curso de *las* generaciones.

La primera tiranía terminó y perfeccionó la *polis* con ayuda de los no nobles. Estos no nobles destruyeron la ciudad con ayuda de la segunda tiranía. Con la revolución burguesa del siglo IV la *polis* queda aniquilada como idea, aunque siga existiendo como mecanismo, como costumbre, como instrumento del poder. El hombre antiguo no ha cesado nunca de pensar y vivir políticamente en la forma de ciudad; pero ya la ciudad no fue para la masa un símbolo respetado con sacro temor, como tampoco lo fue ya la monarquía occidental «por gracia de Dios», desde que Napoleón estuvo a punto de «hacer de su dinastía la más antigua de Europa».

En esa revolución, como en todos los fenómenos antiguos, las soluciones fueron locales y momentáneas. No hubo nada parecido al magnífico arco de la Revolución francesa, que comienza con la toma de la Bastilla y termina en Waterloo. Y las escenas en la Antigüedad son tanto más crueles cuanto que el sentimiento euclidiano de esta cultura no admite más que los choques corpóreos de los partidos, y en vez de una subordinación funcional de los vencidos a los vencedores, sólo tolera la total anulación de los vencidos. En Corcira (427) y en Argos (370) fueron los propietarios sacrificados en masa. En Leontini (422) los propietarios echaron de la ciudad a los ciudadanos de la clase inferior y se las arreglaron con esclavos hasta que, temerosos de verlos regresar, abandonaron la ciudad y emigraron a Siracusa. Los fugitivos de centenares de revoluciones semejantes llenaban las ciudades antiguas, ingresaban en los ejércitos mercenarios de la segunda tiranía y hacían inseguros los caminos de tierra y de mar. Entre las cláusulas de paz de los diadocos, y más tarde de los romanos, aparece constantemente la repatriación de los ciudadanos expulsados.

Pero la segunda tiranía se fundaba igualmente en actos de esta naturaleza. Dionisio I (405-367) se afianzó en el gobierno de Siracusa, cuya sociedad distinguida constituía antes, y junto a la de Atenas, el centro de la cultura helénica floreciente —

en Siracusa representó Esquilo hacia 470 su trilogía de los Persas—, merced a ejecuciones en masa de los más cultos y confiscación de los patrimonios. Luego organizó de nuevo la población, concediendo arriba, la gran propiedad a sus partidarios e incorporando abajo a la ciudadanía grandes masas de esclavos, entre los cuales se hallaban distribuidas las mujeres e hijos de la anterior clase distinguida^[173].

También es característico de la Antigüedad el hecho de que el tipo de estas revoluciones no permita sino multiplicación de su número, no extensión de su esfera. Aparecen en masa; pero cada una se desenvuelve por sí sola en un solo punto, y sólo la simultaneidad de todas ellas les confiere el carácter de un fenómeno conjunto que hace época. Otro tanto puede decirse del napoleonismo, con el cual, por vez primera, un gobierno sin forma se establece sobre la contextura del Estado-ciudad, sin poderse libertar íntimamente de ella. Se apoya sobre el ejército quien frente a la nación, que ya no se encuentra en forma, comienza a sentirse como fuerza política propia e independiente. Este es el breve camino que media entre Robespierre y Bonaparte. A la caída de los jacobinos, el centro de gravedad pasa de la administración civil a los generales ambiciosos. Este nuevo espíritu había penetrado muy profundamente en todos los Estados occidentales, como lo demuestran las vidas de Bernadotte y de Wellington y el famoso llamamiento «A mi país» de 1813; aquí la continuación de la dinastía fue puesta en cuestión por los militares, en el caso de que el rey no se decidiera a romper con Napoleón.

La segunda tiranía se anuncia ya con la posición —disolvente de la ciudad— que Alcibíades y Lisandro adoptan a fines de la guerra del Peloponeso en el ejército de sus ciudades respectivas. El primero ejerció desde 411, a pesar de estar proscrito y, por tanto, de no desempeñar cargo alguno, el mando efectivo sobre la escuadra ateniense. El segundo, que ni siquiera era espartano, sintióse totalmente independiente en el mando de un ejército que le era personalmente adicto. En el año de 408 la lucha entre las dos potencias se convirtió en la lucha de dos hombres por el dominio sobre el mundo de los Estados sitos en el mar Egeo^[174]. Poco después Dionisio de Siracusa formó el primer gran ejército de mercenarios —también introdujo el uso de las máquinas de guerra^[175]—, dando así a la guerra antigua una forma nueva que fue ejemplar para los diadocos y para los romanos. A partir de ahora el espíritu del ejército se convierte en una fuerza política por sí misma y se plantea seriamente la cuestión de hasta qué punto es el Estado señor o instrumento de los soldados. Entre 390 y 367^[176] el gobierno de Roma fue dirigido exclusivamente por un directorio militar^[177], lo que revela claramente una política propia del ejército. Bien sabido es que Alejandro, el romántico de la segunda tiranía, fue cayendo poco a poco bajo la dependencia de sus soldados y generales, que no sólo le obligaron a regresar de la India, sino que dispusieron con la mayor naturalidad de su herencia.

Todo esto es de esencia en el napoleonismo, como lo es igualmente la extensión de la soberanía *personal* sobre territorios cuya unidad no es ni de naturaleza nacional ni jurídica, sino simplemente militar y administrativa. Ahora bien: Justamente esta

extensión es incompatible con la esencia de la *polis*. El Estado antiguo es el único que no admite expansión orgánica. Las conquistas de la segunda tiranía conducen, pues, a la *yuxtaposición* de dos unidades políticas, la *polis* y los territorios sometidos, nexo éste que siempre resulta accidental y constantemente amenazado. Así se produce el cuadro notable, y no bien conocido aún en su profunda significación, que ofrece el mundo helenístico romano: un círculo de *territorios fronterizos* y en medio el enjambre de los minúsculos Estados-ciudades, a los cuales tan sólo es aplicable el concepto del Estado propiamente dicho, de la *res pública*. En ese centro, más aún, en un único punto —para cada una de esas soberanías—, reside el teatro de toda verdadera política. El *orbis terrarum* —expresión bien típica— no es sino medio u objeto. Los conceptos romanos del *imperium* o poder dictatorial allende el cerco de la ciudad (poder que cesa tan pronto como su titular franquea el *pomerium*) y de la *provincia*, como opuesta a la *res pública*, corresponden a un sentir antiguo universal, al sentimiento, que sólo reconoce como Estado y sujeto político al cuerpo de la ciudad, y lo de «fuera» lo considera como objeto. Dionisio «rodeó de ruinas de Estados» la ciudad de Siracusa, construida a modo de fortaleza, y su área de dominio se extendía sobre la Italia meridional y la costa de Dalmacia hasta el Adria septentrional, donde poseía Ancona y Hatria en la desembocadura del Po. En cambio, Filipo de Macedonia, siguiendo el ejemplo de su maestro Jason de Pherae (asesinado en 370), siguió el plan contrario: puso el centro de gravedad en el territorio fronterizo, es decir, prácticamente en el ejército, para ejercer desde aquí un predominio sobre los Estados de Grecia. Así Macedonia se extendió hasta el Danubio, y después de la muerte de Alejandro añadiéronsele el imperio de los Seleucidas y de los Ptolomeos, cada uno de los cuales era gobernado por una *polis* —Antioquía y Alejandría—, con la administración indígena tradicional en el país, administración que, después de todo, era mejor que cualquiera de las de territorio antiguo. La misma Roma, en esta época (320 - 361;), organizó su imperio centro italiano en la forma de un *Estado fronterizo*, afianzándolo con un sistema de colonias, aliados y comunidades de derecho latino.

Más tarde, desde 337, Hamílcar Barca conquistó España para Cartago, que vivía desde hacía tiempo en la forma antigua; C. Flaminio, desde 225, conquistó para Roma la llanura del Po, y, finalmente, César, el mundo de las Galias. Sobre esta base descansan, en primer término, las guerras napoleónicas de los diadocos en Oriente; luego las guerras occidentales de Escipión y Aníbal, ambos igualmente superiores a las limitaciones de la *polis*, y, por último, las guerras cesáreas de los triunviros, que se apoyaban en la suma de *todos los* territorios fronterizos y sus recursos, para ser cada uno «el primero en Roma».

En Roma, la forma fuerte y feliz del Estado, conseguida hacia 340, mantuvo la revolución social en los límites constitucionales. Una figura napoleónica como la del censor de 310, Appio Claudio, el que construyó la primera traída de aguas y la vía Appia, el que gobernó en Roma casi como un tirano, fracasó bien pronto, cuando intentó excluir a los aldeanos por medio de la población urbana y dar a la política una dirección ateniense. Tal era, en efecto, la finalidad de aquella admisión de los hijos de esclavos en el Senado, de aquella reorganización de las centurias según el dinero, en vez de la propiedad territorial^[178], y de aquella distribución de los libertos y pobres en todas las tribus, donde podrían siempre superar con sus votos a los aldeanos, que rara vez venían a la ciudad. Los censores posteriores volvieron a inscribir esas gentes sin patrimonio en las cuatro grandes tribus urbanas. La clase de los no nobles, que estaba bien dirigida por una minoría de familias notables, vio que la finalidad a perseguir debía ser —como ya hemos dicho—, no la destrucción, sino la conquista del organismo administrativo senatorial. Por último, conquistó el ingreso en todos los cargos, y por medio de la ley Ogulnia (300) adquirió incluso el derecho a revestir los altos sacerdocios del pontificado y augurado. La sublevación de 287 concedió al plebiscito vigor jurídico, aun sin el consentimiento del Senado.

El resultado práctico de este movimiento de libertad fue justamente el contrario del que los ideólogos —en Roma no los había— hubieran esperado. El gran éxito privó de su finalidad a la protesta de los no nobles y, por consiguiente, quitó su fuerza impulsora a esta clase que, fuera de la oposición, no era nada políticamente. Desde 287 ya la forma del Estado existía plena; con ella se podía trabajar, justamente en un mundo en donde ya no contaban más que los grandes Estados fronterizos; Roma, Cartago, Macedonia, Siria, Egipto. La forma política del Estado ya no corría peligro de zozobrar bajo la presión de los «derechos populares». Y por eso justamente se encumbró sobre todos los demás el único pueblo que había permanecido «en forma».

Por una parte, habíase constituido dentro de la plebe —informe y enturbiada desde hacia tiempo en sus tendencias raciales por la admisión en masa de los libertos^[179]— una capa superior que se distinguía por sus grandes capacidades prácticas, por su rango y su riqueza. Esta capa superior se unió a otro sector correspondiente del patriciado, y así se formó en el estrecho círculo una fuerte raza con hábitos de vida distinguidos, con amplios horizontes políticos, y en su centro se condensó y transmitió el tesoro de las experiencias políticas (gobierno, mando militar y diplomacia). Esa raza superior consideró entonces como su vocación y como su privilegio tradicional la dirección del Estado, y educó a sus hijos en el arte del mando y en el mantenimiento de una tradición desmedidamente altiva. En el Senado encontró su instrumento constitucional esta nobleza, que en derecho político no tenía existencia legal. El Senado fue primitivamente la representación de los intereses patricios, esto es, de la nobleza «homérica»; pero desde mediados del siglo IV los ex cónsules —gobernantes y generales a la vez— constituyen, como miembros vitalicios del Senado, un círculo de grandes capacidades que dominan la asamblea y por ella el

Estado.

Ya el embajador de Pirro, Cineas, creyó ver en el Senado un consejo de reyes (279). Finalmente, los títulos de *princeps* y *clarissimus* corresponden a un pequeño grupo de jefes que en nada les ceden, por su rango, su poder y su autoridad, a los soberanos de los reinos de los diadocos^[180]. Surge un gobierno como no lo ha tenido ningún gran Estado en ninguna cultura. Se impone una tradición que a lo sumo encuentra su igual, con muy otras condiciones, en Venecia y en la curia pontificia durante el barroco. En Roma no hay ni las teorías, que arruinaron a Atenas, ni el provincialismo, que acabó por desprestigiar a Esparta; sólo hay una práctica de estilo supremo. Si Roma resulta un fenómeno único y maravilloso dentro de la historia universal, no lo debe al «pueblo romano», que en sí mismo fue como cualquier otro pueblo, una materia prima sin forma; lo debe a esa clase gobernante que puso al pueblo «en forma» y lo mantuvo en esta situación con o contra su voluntad, de manera que esa corriente de existencia, que hacia 350 tenía apenas importancia en el centro de Italia, llegó poco a poco a incluir en su lecho toda la historia antigua, consiguiendo *romanizar* todo el último periodo de esta cultura.

Este pequeño círculo, que no poseía ningún derecho público especial, demostró la perfección de su tacto político en el manejo de las formas democráticas, creadas por la revolución, formas que, como siempre sucede, valían lo que valiera el uso que de ellas se hiciera. Justamente lo que podía ser en ellas peligroso, la yuxtaposición de dos poderes incompatibles, fue tratado con perfecta maestría y *tácitamente*, de manera que siempre dio la pauta la experiencia superior y el pueblo estuvo convencido de haber tomado él mismo la decisión y en el sentido de sus deseos. *Gobernar con el pueblo y, sin embargo, con el máximo éxito histórico*, tal fue el secreto de esta política y la nueva posibilidad de la política, en general, en tales tiempos. En este arte nadie nunca ha superado al gobierno romano.

Mas, por otra parte, el resultado de la revolución fue, sin embargo, la *emancipación del dinero*, que, desde entonces, imperó en los comicios centuriados. El llamado *populus* fue siendo cada día más el instrumento de las grandes fortunas, y fue necesaria toda la superioridad táctica de los círculos dirigentes para conservar en la *plebe* un contrapeso y tener siempre dispuesta en las treinta y una tribus rurales una representación de la propiedad territorial bajo la dirección de las familias nobles, con exclusión de la masa urbana. Así se explica la forma enérgica con que fueron anuladas las disposiciones de Appio Claudio. Para muchas generaciones resultó, pues, imposible la alianza natural entre la alta finanza y la masa, tal como se realizó más tarde bajo los Gracos y luego con Mario, para destrozar la tradición de la sangre, alianza que también ha preparado, entre otras cosas, la revolución alemana de 1918.

La burguesía y los aldeanos, el dinero y la propiedad territorial, se hicieron contrapeso en órganos separados, siendo coordinados y fecundados por la idea del Estado, encarnada en la nobleza, hasta que, rotas las formas interiores, las dos tendencias se enfrentaron. La primera guerra púnica fue una guerra comercial

dirigida contra los intereses de la agricultura, por lo cual el cónsul Appio Claudio, descendiente del gran censor, propuso la decisión en 264 a los comicios centuriados. La conquista de la llanura del Po, desde 225, correspondía, en cambio, a los intereses de los labradores y fue defendida en los comicios de tribus por el tribuno C. Flaminio, la primer figura cesárea de Roma, el constructor de la Vía Flaminia y del Circo Flaminio. Pero Justamente, persiguiendo esa misma política, prohibió en 220, siendo censor, que los senadores hiciesen negocios de dinero y simultáneamente hizo accesibles a la plebe las centurias de los caballeros, cosa que, en realidad, fue conveniente para la nueva nobleza financiera, nacida de la primera guerra púnica; y así resultó, sin quererlo, el creador de una alta finanza organizada en forma de clase, la clase de los *equites* (caballeros), que, un siglo después, pusieron fin a la gran época de la nobleza. A partir de entonces —desde la victoria sobre Aníbal, contra el cual cayó Flaminio— el dinero es, incluso para el gobierno, el medio último de seguir su política, la última verdadera política de Estado que existió en la Antigüedad.

Cuando los Escipiones y su círculo dejaron de ser el poder dirigente, no hubo ya más que una política privada, política de individuos que seguían sin contemplaciones su propio interés y para quienes el *orbis terrarum* era un botín. Cuando Polibio, que pertenecía a aquel círculo, ve en Flaminio un demagogo y el causante de todas las desventuras de la época de los Gracos, se equivoca en cuanto a los propósitos de Flaminio, pero acierta en cuanto a los efectos de la política practicada por éste. Flaminio consiguió justamente lo contrario de lo que quería, como le sucedió también a Catón el viejo, quien, con el celo ciego del Jefe aldeano, derribó al gran Escipión por hostilidad a su política mundial. En lugar de la sangre directora apareció el dinero, y el dinero, en menos de tres generaciones, aniquiló la clase aldeana.

En los destinos de los pueblos antiguos fue un feliz e inverosímil azar el que hizo de Rema el único Estado-ciudad que pudo encauzar la revolución social en una firme constitución. En Occidente, con sus formas genealógicas fundadas para toda la eternidad, significa casi un milagro el hecho de que en un punto, en París, se produjese una revolución violenta. No la fuerza, sino la debilidad del absolutismo francés fue la que reunió aquí las ideas inglesas con el dinamismo del dinero, en una mezcla explosiva que dio figura viviente a los lemas de la «ilustración», que enlazó la virtud con el terror, la libertad con el despotismo y que siguió actuando en los pequeños incendios de 1830 y de 1848 y aun en el afán catastrófico del socialismo^[181]. En la misma Inglaterra, donde la nobleza gobernaba con más absolutismo que cualquiera de los poderes franceses, formóse un pequeño círculo en torno a Fox y a Sheridan, que saludaron las ideas de la Revolución francesa —todas de origen inglés—. Hablóse de sufragio universal y de reforma parlamentaria^[182]. Pero ello bastó para que los dos partidos, reunidos y dirigidos por un whig, Pitt el joven, adoptaran las medidas más severas, inutilizando todos los intentos enderezados a menoscabar el gobierno de la nobleza en favor de la tercera clase. La nobleza inglesa desencadenó la guerra de veinte años contra Francia y puso en movimiento a

todos los monarcas de Europa, para poner término, en Waterloo, no al Imperio, sino a la revolución, que se había atrevido con notable ingenuidad a introducir en la política práctica las opiniones privadas de pensadores ingleses, dando así al informe «tiers» una posición cuyas consecuencias no preveían los salones parisienses, pero si muy bien la Cámara baja inglesa^[183].

Lo que en Inglaterra se llamaba oposición era la actitud de uno de los dos partidos de la nobleza, mientras el otro llevaba el gobierno. No significaba, como en el continente, una crítica profesional a una labor que otros, por su profesión, habían de realizar, sino el ensayo práctico de compeler la actividad del gobierno en una forma que uno mismo, en cualquier momento, estaba dispuesto y capacitado para recoger y proseguir. Pero esta clase de oposición fue en seguida, y sin conocimiento alguno de sus supuestos sociales, adoptada como modelo para lo que se proponían los hombres cultos en Francia y en los demás países continentales: el dominio del «tiers» bajo la dinastía, sobre cuya posición alejada no había desde luego una idea bien clara. Las instituciones inglesas fueron desde Montesquieu encomiadas con entusiástico desconocimiento de ellas; sin embargo, los Estados continentales no eran islas y no poseían, por lo tanto, las condiciones esenciales de la evolución inglesa. Sólo en un punto era Inglaterra realmente modelo. Cuando la burguesía empezó a convertir el Estado absoluto en un Estado de clase, halló en Inglaterra una política que nunca había sido otra cosa. Sin duda era la nobleza sola la que gobernaba; pero por lo menos no era la corona.

El resultado de la época, la forma fundamental de los Estados continentales, a principios de la civilización, es la «monarquía constitucional», cuya extrema posibilidad se realiza en la República, tal como hoy entendemos esta palabra. Pues conviene libertarse, al fin, de la fraseología doctrinaria que piensa en conceptos intemporales, esto es, ajenos a la realidad, y cree que «la república» es una forma en sí. Ni Inglaterra tiene una constitución en el sentido continental, ni el ideal republicano del siglo XIX tiene nada que ver con la *res publica* antigua, ni aun con Venecia o los Cantones Suizos.

Lo que llamamos así es una *negación* que supone, con íntima necesidad, constantemente posible lo que niega. Es la no monarquía, en formas tomadas de la monarquía. El sentido genealógico es tan enormemente fuerte en el hombre occidental y engaña su conciencia hasta tal punto, que la dinastía determina toda su actitud política, aun cuando ya no exista. En ella se encarna lo histórico, y no podemos vivir sin el sentido histórico. Hay una gran diferencia entre el hombre antiguo, que desconoce, por su fundamental sensibilidad, el principio dinástico, y el hombre occidental ilustrado, que, desde el siglo XVIII, y para otros dos siglos más, intenta anular en sí por motivos abstractos el sentimiento dinástico. Este sentimiento es el enemigo oculto de todas las constituciones que se han producido no espontánea, sino reflexivamente, constituciones que en última instancia no son sino medidas de precaución y productos del medio y la desconfianza. El concepto de la libertad en la

ciudad —ser libre de algo— se estrecha hasta un sentido exclusivamente antidinástico; el entusiasmo republicano vive sólo de este sentimiento.

Es de esencia en esta negación inevitablemente la preponderancia de la teoría. Mientras que la dinastía y la diplomacia, a ella próxima y afín, conservan la vieja tradición, el ritmo, tienen en las constituciones los sistemas, los libros y los conceptos una supremacía que en Inglaterra es inconcebible, porque en este país la forma de gobierno no posee nada de negativo ni defensivo. No en vano es la cultura fáustica una cultura de lectores y escritores. El libro impreso es símbolo de la infinitud temporal; la prensa es símbolo de la infinitud espacial. Frente a la enorme fuerza y tiranía de estos símbolos la civilización china misma aparece casi como sin escritura. En las constituciones la literatura argumenta contra el conocimiento de hombres y cosas, el idioma contra la raza, el derecho abstracto contra la tradición victoriosa, sin tener en cuenta si la nación, en el torrente de los sucesos, permanece aún capaz de trabajo y se mantiene en forma. Mirabeau sólo combatió en vano contra una asamblea que «confundía la política con una novela». No sólo las tres constituciones más doctrinarias de la época —la francesa de 1791, las dos alemanas de 1848 y 1919—, sino punto menos que todas, quieren ignorar el gran sino del mundo de los hechos, y creen que con eso lo han refutado. En vez de lo imprevisto, en vez del azar en las grandes personalidades y coyunturas, ha de regir la causalidad, intemporal, justa, siempre igual, nexo inteligible de causa y efecto. Es característico que ningún texto constitucional conoce el dinero como magnitud política. Todas las constituciones contienen pura teoría.

Este dualismo en la esencia de la monarquía constitucional no puede eliminarse. Aquí la realidad y el pensamiento, el trabajo y la crítica, se encuentran frente a frente; y el choque y mutuo frotamiento de estas dos cosas es lo que aparece como política interior a los medios ilustrados. Sólo en Inglaterra —si prescindimos de Alemania, Prusia y Austria, donde al principio hubo una constitución, pero poco influyente frente a la tradición política— se conservaron enteras las costumbres de gobierno. Aquí la raza se afirmó frente al principio. Se vislumbró que la verdadera política, esto es, la política enderezada exclusivamente al éxito histórico, descansa en la crianza y no en la ilustración. No fue éste un prejuicio aristocrático, sino un hecho cósmico, que en las experiencias de los criadores ingleses se manifiesta mucho más claramente que en todos los sistemas filosóficos del mundo. La ilustración puede refinar la crianza, pero no sustituirla. Y así, la alta sociedad inglesa, la escuela de Eton, el Balliol College de Oxford son los establecimientos donde se crían los políticos, con una consecuencia sólo comparable a la crianza de la oficialidad alemana; críanse, pues, ahí unos peritos y conocedores que dominan el ritmo recóndito de las cosas y la pacífica marcha de las opiniones y de los ideales y que, por eso mismo, desde 1832 han podido ver pasar el torrente de los principios burgueses y constitucionales sobre la existencia por ellos dirigida, sin correr peligro de perder las riendas de la mano. Poseen esos hombres el *training*, la flexibilidad y el dominio de un cuerpo humano

que, sobre el caballo cazador, *olfatea* la victoria. Dejaron que los grandes principios conmovieran las masas, porque sabían que el dinero es el que puede mover los grandes principios, y en vez de los métodos brutales del siglo XVIII encontraron otros procedimientos más puros, pero no menos eficaces, entre los cuales es el más sencillo la amenaza con los gastos de una nueva elección. Las constituciones doctrinarias del continente vieron sólo un aspecto del hecho democracia. Pero aquí, donde no hay constitución, sino que se vive en forma, se vio todo el hecho.

Un oscuro sentimiento de ello ha existido siempre en el continente. Para el Estado barroco, absoluto, había una forma clara. Para la monarquía constitucional sólo hay vacilantes arreglos, y el partido conservador y el liberal no se distinguen como en Inglaterra —desde Canning— por métodos de gobierno probados en luengas experiencias y que alternativamente entran en aplicación, sino por el sentido en que pretenden reformar la Constitución, esto es, unos en el sentido de la tradición y otros en el de la teoría. ¿Ha de servir la dinastía al parlamento, o al revés? Tal fue la controversia que hizo olvidar el fin último de la política exterior. La parte «española» y la parte «inglesa» —mal entendida— de la constitución no crecieron juntas; de modo que durante el siglo XIX el servicio exterior diplomático y la actividad parlamentaria se desarrollaron en dos sentidos diferentes, se hicieron extraños uno a otro en el sentimiento fundamental y en el método, y se despreciaron mutuamente. La vida se produjo un daño que ella misma por sí sola no se hubiera causado. Francia, desde Thermidor, cayó bajo el dominio de la bolsa, mitigado por alguna que otra dictadura militar: 1800, 1851, 1871, 1918. En la creación de Bismarck, que era dinástica en sus rasgos fundamentales, con un elemento parlamentario resueltamente subordinado, la interior contraposición se hizo tan fuerte que consumió toda la energía política y, desde 1916, el organismo mismo. El ejército tenía su propia historia y una gran tradición a partir de Federico Guillermo I, e igualmente la administración. Aquí está el origen del socialismo como una manera de hallarse políticamente en forma, que se contrapone estrictamente a la inglesa^[184], pero que, como ésta, es la expresión perfecta de una raza fuerte. El oficial y el funcionario fueron perfectamente criados. Pero el problema de criar el tipo correspondiente del político no fue conocido. La alta política fue «administrada»; la baja política fue una disputa sin esperanza. Así, el ejército y la administración llegaron a convertirse en fines por sí mismos, desde que la muerte de Bismarck se llevó al hombre que sabía utilizarlos como medios, y no quedó un plantel de políticos, que sólo la tradición crea. Cuando al terminar la guerra mundial desapareció la superestructura, quedaron sólo los partidos, educados en la oposición, y rebajaron de pronto la actividad gubernamental a un nivel que hasta ahora era desconocido en los Estados civilizados.

Pero el parlamentarismo hoy se halla en plena decadencia. *Fue la prosecución de la revolución burguesa con otros medios*: fue la revolución de la tercera clase, en 1789, reducida a forma legal y vinculada a su enemiga, la dictadura, en una unidad de gobierno. En realidad, la lucha electoral moderna es una guerra civil llevada con las

armas de los votos y todos los recursos excitantes de la palabra y la prensa; cada Jefe de partido es una especie de Napoleón burgués. Esta forma calculada para perdurar y que pertenece exclusivamente a la cultura occidental, siendo en cualquier otra absurda e imposible, revela una vez más la propensión a lo infinito, la preocupación y la previsión^[185] histórica, la voluntad de *ordenar el futuro* y aun de ordenarlo según los principios burgueses del presente.

Sin embargo, el parlamentarismo no es una cumbre, como la *polis* absoluta y el Estado barroco. Es un breve tránsito entre la época de la cultura posterior, con sus formas bien estructuradas, y la época de los grandes individuos en un mundo sin forma. Todavía conserva un resto de buen estilo barroco, como las casas y los muebles de la primera mitad del siglo XIX. La costumbre parlamentaria es rococó inglés; pero ya no evidente, ya no anclada en la sangre, sino imitada superficialmente y asunto de buena voluntad. Sólo en los breves tiempos del entusiasmo inicial posee una apariencia de profundidad y duración; y ello es porque, habiendo salido vencedora, el respeto a la propia clase impuso como un deber las buenas maneras del vencido. Guardar la forma, aun cuando contradiga al provecho; he aquí la convención sobre que descansa la *posibilidad* del parlamentarismo. *Por el hecho mismo de ser conseguido, queda propiamente superado.* La clase tercera se divide, a su vez, en grupos de intereses; el *pathos* de la resistencia pasiva y victoriosa ha llegado a su término. Y tan pronto como la forma ya no posee la fuerza atractiva de un ideal joven, por el cual se lucha en las barricadas, surgen los medios extraparlamentarios para conseguir el propósito, a pesar de la votación y contra ella; el dinero, la presión económica, sobre todo la huelga. Ni la masa de las grandes ciudades, ni las individualidades enérgicas sienten verdadero respeto por esa forma sin profundidad y sin pasado, y tan pronto como se descubre que es *sólo* forma, queda convertida en máscara y sombra. Con el comienzo del siglo XX el parlamentarismo, incluso el inglés, se acerca a grandes pasos al papel que él mismo dejó a la realeza. Se convierte en un espectáculo impresionante para la masa de los fieles, mientras que el centro de gravitación de la gran política, habiendo pasado jurídicamente de la corona a la representación popular, pasa ahora efectivamente de ésta a los círculos privados y a la voluntad de determinadas personas.

La guerra mundial casi ha rematado ya esta evolución. De la soberanía de Lloyd George no retrocede ya ningún camino hacia el viejo parlamentarismo, y otro tanto sucede con el napoleonismo del partido militar francés. Y en cuanto a América, que hasta ahora vivía aparte y más era una comarca que un Estado, su entrada en la política mundial ha hecho insostenible la coexistencia del Presidente y el Congreso —tomada de una teoría de Montesquieu—; en épocas de verdadero peligro surgirán poderes informes, como los conocen desde hace tiempo ya Méjico y Sudamérica.

Queda, pues, así realizado el ingreso en la época de las luchas gigantescas, en la que nos hallamos. Es el tránsito del *napoleonismo* al *cesarismo*, estadio universal de la evolución, que comprende por lo menos dos siglos, y que en todas las culturas puede señalarse. Los chinos le llaman Tschankuo, tiempo de los Estados en lucha (480 - 230; en la Antigüedad, de 300 a 50)^[186]. Al principio se cuentan siete grandes potencias, que, primero sin plan y luego cada vez con visión más clara del inevitable resultado final, entran en la serie espesa de enormes guerras y revoluciones. Un siglo después quedan aún cinco. En 441, el soberano de la dinastía Chu se convierte en pensionista político del «duque oriental», y así desaparece de la historia el resto de tierra que poseía. Al mismo tiempo comienza el rápido crecimiento del Estado romano Tsin, en el noroeste afilosófico^[187], extendiendo su influencia por el Oeste y el Sur sobre el Tíbet y Yunnan y atenazando en un amplio círculo los demás Estados. El centro del grupo contrario está formado por el reino Tsu en el Sur taoísta^[188], desde donde la civilización china penetra lentamente en los países allende el gran río, países por entonces aún poco conocidos. Es esta una contraposición en realidad semejante a la del romanismo y el helenismo; por una parte, la clara y dura voluntad de potencia; por otra, la propensión al ensueño y al mejoramiento del universo. Entre 368 - 320 (próximamente correspondiendo a la época antigua que se inicia con la segunda guerra púnica) se intensifica la lucha, convirtiéndose en un pelear ininterrumpido de todo el mundo chino, con masas de ejércitos que se reclúan con grandes esfuerzos de la población.

«Los aliados, cuyos países eran diez veces más extensos que los de Tsin, pusieron en pie un millón de hombres. En vano; Tsin tenía siempre preparadas reservas. Desde el principio hasta el final cayó un millón de hombres», escribe Se-ma-tsien. Su-tsin, que primero fue canciller de Tsin y luego como partidario de la liga de los pueblos (*hotsung*), se pasó a los enemigos, formó dos grandes coaliciones (333 y 321) que se deshicieron a las primeras batallas por disensiones intestinas. Su gran adversario, el canciller Tschang I, decidido imperialista, estaba a punto en 311 de reducir todo el mundo de los Estados chinos a voluntaria sumisión, cuando un cambio de monarca deshizo su combinación. En 294 comienzan las campañas de Pe-ki^[189]. Bajo la impresión de sus victorias, el rey de Tsin toma en 288 el título místico de emperador, de la época legendaria^[190], lo que lleva consigo la pretensión al dominio del mundo. Fue inmediatamente imitado por el soberano de Tsi en Oriente^[191]. Con esto se inicia un nuevo momento de intensidad en las luchas decisivas. El número de los Estados independientes se reduce. En 255 desaparece la patria de Confucio, Lu, y en 249 termina la dinastía Chu. En 246 es proclamado emperador de Tsin el poderoso Wang Cheng, a los trece años de edad; apoyado por su canciller Lui-Chi, el Mecenaz chino^[192] dirige la lucha final, en la cual el último enemigo, el imperio de Tsu, osa en 241 el último ataque. En 221 es ya el único soberano y adopta el título de Schi (Augusto). Empieza la época imperial de China.

No hay época que muestre tan claramente como la época de los Estados en lucha la alternativa histórica universal: *gran forma o grandes poderes particulares*. En la misma proporción en que las naciones van cesando de estar políticamente en forma, crecen, en cambio, las posibilidades para el individuo enérgico que quiere ser en política creador, que quiere poseer fuerza a toda costa y que por el ímpetu de su presencia se convierte en el sino de pueblos y culturas enteras. Los acontecimientos carecen de supuestos, en cuanto a la forma. En lugar de la tradición fija, que puede prescindir del genio, porque ella misma es fuerza cósmica potenciada, aparece ahora el azar de los grandes hombres de acción. El azar de su aparición pone de pronto un pueblo débil, como el macedónico, a la cabeza de los sucesos, y el azar de su muerte puede precipitar en el caos el mundo que se sostenía sobre un orden personal. Demuéstralo el asesinato de César.

Esto ya se vio antes, en las épocas críticas de transición. La época de la fronda, de Mingchu, de la primera tiranía, cuando no estaban los pueblos en forma, sino que luchaban por la forma, ha provocado siempre una serie de grandes figuras que rebasaban los límites de un cargo público. El recodo de la cultura a la civilización repite el mismo hecho en el napoleonismo. Con éste, empero, que inaugura la época de la absoluta falta de forma histórica, despunta el tiempo en que propiamente florecen los individuos magnos. Este tiempo, entre nosotros, llega con la guerra mundial casi a su más alta cumbre. En la Antigüedad sucedió ello con Aníbal, quien, en nombre del helenismo, al que en su interior pertenecía, comienza la lucha con Roma. Pero Aníbal sucumbió porque el Oriente helenístico, de espíritu completamente antiguo, no comprendió o comprendió demasiado tarde el sentido de la hora. Con la caída de Aníbal comienza esa orgullosa serie que se inicia con los dos Escipiones y a través de Pablo Emilio, Flaminio, los Catones, los Gracos, Mario y Sila, conduce a Pompeyo, César y Augusto. Correspóndele en la China de los Estados en lucha, esa serie de políticos y generales que se agrupa aquí en torno a Tsin, como en la Antigüedad en torno a Roma. Con la falta de sentido que caracteriza el modo habitual de tratar el aspecto político de la historia china, han sido esos hombres llamados sofistas^[193]. Y lo fueron en efecto, pero en el sentido en que los distinguidos romanos de la época correspondiente eran estoicos, después de haber recibido enseñanza filosófica y retórica en el Oriente griego. Todos eran oradores avezados y todos en ocasiones escribieron de filosofía, César y Bruto no menos que Catón y Cicerón; pero no como filósofos profesionales, sino por obedecer a una costumbre distinguida y realizar el *otium cum dignitate*. Prescindiendo de esto fueron maestros de realidades, en el campo de batalla como en la alta política; y otro tanto exactamente puede decirse de los cancilleres Tschang I y Su-tsin^[194], del temido diplomático Fan Sui, que derribó al general Pe-ki, del legislador de Tsin, Wei-yang, del Mecenas del primer emperador, Lui-Chi, y de otros.

La cultura había vinculado todas las fuerzas en forma estricta. Ahora las fuerzas se sueltan y la «naturaleza», es decir, lo cósmico sale a la superficie. El tránsito del

Estado absoluto a las comunidades de pueblos —en lucha—, propio de toda civilización incipiente, podrá significar para idealistas e ideólogos lo que quiera; en el mundo de los hechos significa el paso de un gobierno que sigue el estilo y ritmo de una tradición fija, al *sic volo, sic jubeo* del régimen personal. El máximo de forma simbólica, suprapersonal, coincide con la culminación de las épocas posteriores: en China, hacia 600; en la Antigüedad, hacia 45; en Occidente, hacia 1700. El *minimum* cae en la Antigüedad en las épocas de Sila y de Pompeyo, y será alcanzado por nosotros en el siglo próximo y acaso ya superado.

Las grandes luchas entre Estados se entrecruzan dondequiera con luchas interiores y revoluciones de tipo tremendo; pero, sépanlo y quieranlo o no, sirven todas, sin excepción, para resolver problemas extrapolíticos y, en último término, puramente personales. Lo que por sí mismas aspiran a realizar teóricamente es, históricamente, insignificante y no necesitamos saber cuáles eran los lemas con que se hicieron las revoluciones chinas y árabes de esa época, ni si se hicieron con algún lema. Ninguna de las numerosas revoluciones de esa época, que son cada día más explosiones ciegas de masas urbanas desarraigadas, ha conseguido un fin; ni siquiera ha podido conseguirlo. El *hecho histórico* es la destrucción acelerada de las formas primordiales, destrucción que deja vía libre a los poderes cesáreos.

Pero lo mismo acontece con las guerras, en las cuales el ejército y su táctica van siendo, cada vez más, creaciones no de la época, sino de jefes absolutos, que muchas veces han descubierto tarde y por casualidad su genio. En el año 300 existe el *ejército romano*. Desde 100 existen los ejércitos de Mario, de Sila, de César; y Octavio fue más bien dirigido por su ejército, el ejército de los veteranos de César, que no director de él. Pero con esto, los métodos de la guerra, sus medios y sus fines adoptan otras formas, formas naturalistas y terribles. Ya no son, como en el siglo XVIII duelos en forma caballeresca, semejantes a un desafío en el parque de Triánón, encuentros con reglas fijas acerca del momento en que deben declararse exhaustas las fuerzas, acerca de la cantidad máxima de elementos guerreros que pueden desenvolverse, acerca de las condiciones que el vencedor, caballero, puede imponer. Son luchas tremendas de hombres rabiosos que pelean con todos los recursos imaginables y que llegan hasta la caída corporal del uno y al desenfrenado aprovechamiento de la victoria del otro. El primer gran ejemplo de esa vuelta a la naturaleza lo dan los ejércitos de la Revolución y de Napoleón, que, en vez del artístico maniobrar con pequeños cuerpos de tropas, emplean el ataque en masas, sin temor a las pérdidas, deshaciendo así la fina estrategia del rococó. Poner sobre el campo de batalla toda la fuerza muscular de un pueblo, como sucede con la aplicación del servicio obligatorio, es una idea completamente ajena a la época de Federico el Grande.

E igualmente, en todas las culturas, la técnica de la guerra ha ido siempre a la zaga de la del oficio manual, hasta que a principios de la civilización, de pronto, toma la dirección, reduce sin contemplaciones a su servicio todas las posibilidades mecánicas y descubre nuevas esferas, acuciada por las necesidades militares. Pero

con esto excluye en amplia proporción el heroísmo personal del hombre de raza, el ethos de la nobleza y el espíritu refinado del periodo posterior. En la Antigüedad, donde la esencia de la ciudad hacia imposible los grandes ejércitos de masas —en relación con la pequeñez de todas las formas antiguas, incluso las tácticas, son enormes los números de Cannas, Filippi y Actium—, la segunda tiranía introdujo la técnica mecánica, merced a Dionisio de Siracusa, en grandes proporciones^[195]. Ahora ya son posibles asedios como los de Rodas (305), Siracusa (213), Cartago (140) y Alesia (52), en donde la importancia creciente de la rapidez se deja ver, incluso para la estrategia antigua. Por las mismas razones, una legión romana —cuya estructura es una creación de la civilización helenística— produce el efecto de una máquina, comparada con los ejércitos atenienses y espartanos del siglo v. A todo esto corresponde el hecho de que en la época «correspondiente» de China, desde 474, se trabaje el hierro para las armas de percusión y de incisión, sea el pesado carro guerrero substituido desde 450 por la caballería ligera de tipo mongólico, y adquiera de pronto un incremento enorme la guerra de asedio y fortificación^[196].

La tendencia fundamental del hombre civilizado a la rapidez, movilidad y acción de masas se ha reunido, finalmente, en el mundo europeo-americano con la voluntad fáustica de dominio sobre la naturaleza y ha conducido a métodos dinámicos que aun Federico el Grande hubiera declarado locuras, pero que hermanados con nuestra técnica de los transportes y nuestra industria resultan muy naturales. Napoleón montó la artillería a caballo, haciéndola así rápida de movimientos, y dividió el ejército macizo de la Revolución en un sistema de cuerpos singulares, fáciles de mover de un lado para otro. Ya en Wagram y en la Moskowa potenció su acción puramente física hasta un verdadero fuego rápido y graneado. El segundo periodo está representado —cosa harto característica— por la guerra Civil americana de 1861 - 65, que incluso en punto a efectivos fue la primera que superó con mucho los números de la época napoleónica^[197]. En ella se emplearon por vez primera el ferrocarril para el movimiento de tropas, el teléfono eléctrico para el servicio de informes, una armada de grandes vapores en alta mar, durante meses, para los bloqueos. En ella fueron inventados el acorazado, el torpedero, las armas de repetición y los grandes cañones de extraordinario alcance^[198]. El tercer período —tras el preludio de la guerra ruso japonesa^[199]— está caracterizado por la guerra mundial, que puso a su servicio las armas aéreas y submarinas, que elevó a la categoría de un arma nueva la rapidez de las invenciones y que alcanzó el punto máximo en la amplitud —aunque no en la intensidad— de los medios empleados. Pero al gasto de fuerzas corresponde siempre en estas épocas la dureza de las decisiones. Al comienzo del periodo chino Tschan-kuo se encuentra el total aniquilamiento del Estado Wu (472), aniquilamiento que fuera imposible bajo las costumbres caballerescas del período antecedente Tschun-tsin. Napoleón derribó ya en la paz de Campo Formio todas las conveniencias del siglo XVIII, y desde Austerlitz estableció la costumbre de explotar los éxitos guerreros

de manera que nada sino los obstáculos materiales podía detenerle. El último paso aún posible lo ha dado el tipo de la paz de Versalles, que ya no contiene un término definitivo, sino que deja abierta la posibilidad de poner nuevas condiciones cuando la situación adopte nuevas formas. Igual evolución presenta la serie de las tres guerras púnicas. Al vencedor de Zama no se le ocurrió la idea de eliminar de la faz de la tierra una de las potencias directoras, idea que después se hizo corriente y vulgar, como lo revela el famoso dicho de Catón: *Carthaginem esse delendam*. Y pese a las salvajes costumbres de las antiguas ciudades, esa idea le hubiera parecido sacrílega a Lisandro cuando tomó Atenas.

La época de los Estados en lucha comienza para la Antigüedad con la batalla de Ipso (301), que determinó en Oriente la trinidad de las grandes potencias, y con la victoria romana de Sentinum (295) sobre los etruscos y samnitas, que creó en Occidente junto a Cartago una nueva potencia centro-italiana. La adhesión antigua a lo próximo y presente fue causa de que Roma, sin que nadie lo notara, se apoderase del Sur de Italia en la aventura con Pirro, y del mar en la primera guerra con Cartago, y del Norte céltico en la campaña de C. Flaminio. Fue también causa de que el mismo Aníbal fuese incomprendido, siendo, sin embargo, este general cartaginés el único hombre de su tiempo —sin exceptuar a los romanos— que previó claramente la marcha de los acontecimientos. Ya en *Zama*, sin necesidad de esperar a Magnesia y Pydna, fueron vencidas las potencias helenísticas orientales. En vano intentó el gran Escipión —presa de verdadero miedo ante el sino que se imponía a la ciudad, cargada con los problemas del dominio universal— evitar en adelante toda conquista. En vano los amigos de Escipión, contra la voluntad de todos los círculos, impusieron la guerra macedónica sólo para poder sin peligro abandonar el Oriente a sí mismo. El imperialismo es un resultado tan necesario de toda civilización, que acomete por la espalda a un pueblo y le obliga a hacer el papel de señor y soberano, aunque se niegue a desempeñarlo. El Imperio romano *no fue* obra de conquista. El *orbis terrarum* se reunió en esa forma y obligó a los romanos a darle su nombre. Esto es perfectamente característico de la Antigüedad. Mientras que los Estados chinos defendieron hasta el último instante los restos de su independencia, en duras guerras, Roma, en cambio, desde 146 hubo de ir convirtiendo en provincias las comarcas orientales, porque ya no había otro medio de evitar la anarquía. Y aun esto tuvo por consecuencia que la forma interna de Roma, la última que había quedado en pie, vino a deshacerse bajo este peso, en los disturbios de los Gracos. No hay otro ejemplo en donde la lucha final por el Imperio haya sido llevada a cabo no por Estados, sino por los partidos de una ciudad; pero la forma de la *polis* no de jaba otra salida. Lo que antaño fueran Esparta y Atenas son hoy los partidos de los optimates y de los populares.

En la revolución de los Gracos, a la que en 134 precedió la primera guerra de los esclavos, fue el joven Escipión secretamente asesinado, y C. Graco públicamente ejecutado: son éstos el primer *princeps* y el primer tribuno, centros políticos de un

mundo que se ha tornado informe. Cuando la masa urbana de Roma, en 104, por vez primera confirió a un particular —a Mario— tumultuaria e ilegalmente un *Imperium*, puede compararse la honda significación de este espectáculo con la adopción por Tsin del título místico de emperador, en 288. El inevitable término de la época, el cesarismo, se dibuja de pronto en el horizonte.

El heredero del tribuno es Mario, que, como aquél, une al populacho con la finanza, y en 87 ejecuta en masa la vieja nobleza. El heredero del príncipe fue Sila, que en 82 aniquiló la clase de los ricos, mediante sus proscripciones. A partir de este momento, las últimas resoluciones vienen rápidamente, como en China desde la aparición de Wang-Cheng. El príncipe Pompeyo y el tribuno César —tribuno no por su cargo, sino por su actitud— representan aún partidos; pero se repartieron el mundo con Craso en Lucca por vez primera. Cuando los herederos combatían en Filippi contra los asesinos de César, ya no eran más que grupos. En Actium sólo había individuos. El cesarismo se había realizado.

La evolución correspondiente, en el mundo arábigo, se basa no sobre la *polis* corpórea, sino sobre el *consensus* mágico, como la forma en la cual y por la cual los hechos se verifican y que excluye la posibilidad de una separación de las tendencias políticas y religiosas, hasta el punto de que incluso el ímpetu urbano y burgués hacia la libertad —con cuyas explosiones se inicia aquí la época de los Estados en lucha— aparece en ropaje ortodoxo y por eso ha pasado casi inadvertido hasta ahora^[200]. Es la voluntad de separarse del Kalifato, que fue fundado, primero, por los Sassánidas y, siguiendo el modelo de éstos, por Diocleciano en las formas del Estado feudal. Desde Justiniano y Chosru Nuschirwan hubo de sufrir el ataque de la fronda, en la cual son los primeros, con los jefes de la iglesia griega y mazdaita, la nobleza persa y mazdaita, sobre todo del Irak, la nobleza griega, sobre todo del Asia Menor, y la nobleza armenia, dividida en las dos religiones. El absolutismo, casi conseguido en el siglo VII, fue de pronto derrocado por el empuje del Islam, que en sus comienzos *políticos* es totalmente aristocrático. Pues consideradas desde este punto de vista, las escasas estirpes árabes^[201] que por doquiera conservan la dirección, forman en los países conquistados muy pronto una nueva alta nobleza de fuerte raza y orgullo enorme, nobleza que rebaja la dinastía islámica a la categoría de la inglesa «correspondiente». La guerra civil entre Otmán y Alí (656 - 61) es la expresión de una verdadera fronda, y se mueve exclusivamente en interés de dos estirpes y sus secuaces. Los *torys* y los *whigs* islámicos del siglo VIII hacen solos la gran política, como los ingleses del siglo XVIII; y sus enemistades familiares son para la historia de la época más importantes que todos los acontecimientos que suceden en la casa reinante de los Omeyas (661 - 750).

Pero con la caída de esta alegre e ilustrada dinastía, que había residido en Damasco, esto es, en la Siria aramea occidental —y monofisita—, vuelve a hacerse notar bien el centro natural de la cultura arábigo, el territorio arameo oriental, antaño apoyo de los Sassánidas, ahora de los Abbassidas, y que ya con educación pérsica o

árabe, ya con religión mazdaita, nestoriana o islámica, representa siempre la misma línea de evolución y ha sido siempre ejemplar modelo para Siria como para Bizancio. De Kufa parte el movimiento que conduce a la calda de los Omeyas y de su «*ancien régime*», y este movimiento tiene —cosa que hasta ahora no ha sido reconocida en toda su importancia— *el carácter de una revolución social dirigida contra las clases superiores y la tradición distinguida en general*^[202]. Comienza bajo los Mavali, los pequeños burgueses de Oriente, y se vuelve con hostilidad contra los árabes, no por defensores del Islam, sino por constituir una nueva nobleza.

Los Mavali, recién convertidos —casi todos eran antes mazdaitas—, tomaron el Islam con más seriedad que los árabes mismos, quienes representaban, además, un ideal de clase. Ya en el ejército de Alí habían formado un grupo aparte los Carischitas, puritanos y demócratas. En sus círculos aparece ahora por primera vez la reunión del sectarismo fanático y el jacobinismo. Aquí surgieron entonces no sólo la dirección chiita, sino también el primer indicio de la Churramiya comunista, que puede retraerse a Mazdak^[203] y que más tarde produjo los inauditos levantamientos bajo Babak. Los Abbassidas no eran muy bienquistos entre los sublevados de Kufa. A su gran habilidad diplomática debieron el ser admitidos como oficiales y, finalmente —casi como Napoleón—, pudieron hacerse con la herencia de la revolución, extendida por todo el Oriente. Después de la victoria edificaron Bagdad, nueva Ctesifon y monumento de la derrota del feudalismo árabe. Y esta primera ciudad mundial de la joven civilización fue entre 800 y 1050 el teatro de aquellos sucesos que conducen del napoleonismo al cesarismo, del *Califato al Sultanato*, pues tal es en Bagdad como en Bizancio el tipo mágico de los poderes informes que, en último término, son también aquí los únicos posibles.

Debemos, pues, ver claramente que la democracia es también en el mundo arábigo un ideal de clase, un ideal de hombres urbanos, la expresión del deseo de libertarse de los viejos vínculos que les sujetan a la tierra, ya sea desierto, ya tierra laborable. La negativa frente a la tradición de los califas adopta formas muy variadas, y puede muy bien prescindir del libre pensamiento y del constitucionalismo en nuestro sentido. *El espíritu mágico y el difiero mágico tienen otro modo muy distinto de ser «libres»*. Los frailes bizantinos son liberales hasta la sublevación no sólo contra la corte y la nobleza, sino también contra los altos poderes sacerdotales, que, «correspondiendo» a la jerarquía gótica, se habían formado ya antes del concilio de Nicea. El *consensus* de los fieles, el pueblo en el sentido más pleno, es por Dios —Rousseau habría dicho por la Naturaleza— *querido* por igual y libre de todos los poderes de la sangre. La famosa escena en que el abad Teodoro de Studion negó la obediencia al emperador León V (813) tiene la importancia de una toma de la Bastilla en formas mágicas^[204]. No mucho después comienza la sublevación de los pauliquianos^[205], que eran muy piadosos y muy radicales en cuestiones sociales; fundaron una ciudad propia allende el Tauro, pusieron a contribución toda el Asia Menor, derrotaron uno tras otro los ejércitos imperiales y hasta 874 no pudieron ser

reducidos. Corresponde este movimiento por completo al movimiento comunista religioso de los churramiyas, al este del Tigris, hasta Merw, cuyo Jefe, Babak, cayó después de una lucha de veinte años (817 - 837)^[206], y al movimiento de los carmatas, en Oeste (890 - 904), que tenían inteligencias y relaciones desde Arabia por todas las ciudades de Siria y propagaron la sublevación hasta las costas de Persia. Pero, además, la lucha partidista adoptó otras formas. Al saber que el ejército bizantino era iconoclasta y que el partido militar, por tanto, se hallaba en oposición al partido iconólatra de los frailes, aparécenos de pronto en otra luz la pasión desarrollada en el siglo de la destrucción de las imágenes (740 - 840) y comprendemos que el final de la crisis, la derrota definitiva de los iconoclastas y *al mismo tiempo* de la política libre de los frailes, tuvo el sentido de una restauración como la de 1815^[207]. Finalmente, en esta época sucede la terrible sublevación de los esclavos en el Irak, centro de los Abbassidas, lanzando una luz súbita sobre toda una serie de conmociones sociales, de las que nada refieren los historiadores corrientes. Allí, el Espartaco del Islam, fundó en 869, al sur de Bagdad, con las masas de fugitivos, un verdadero Estado de negros; se construyó una capital, Muchtara, y extendió su poder por Arabia y Persia, donde tribus enteras se aliaron con él. En 871 fue Basra, el primer puerto del mundo islámico, tomada; los habitantes fueron asesinados y la ciudad incendiada. Hasta 883 no pudo ser aniquilada esta sublevación de esclavos.

Así fue lentamente socavada la forma del Estado sasanídico-bizantino, y las tradiciones antiquísimas de la alta burocracia y de la nobleza cortesana fueron substituidas por el poder personal, sin tradición, de talentos accidentales: el *sultanato*. Esta es, en efecto, la forma específicamente árabe, que aparece simultáneamente en Bizancio y Bagdad, y progresa desde los comienzos napoleónicos, en 800, hasta el cesarismo perfecto de los turcos a partir de 1050. Esta forma es puramente mágica; pertenece únicamente a esta cultura y no puede ser comprendida si no se tienen en cuenta los supuestos profundos del alma mágica. El califato, conjunto de tacto y estilo político, por no decir cósmico, no queda suprimido, pues el califa es sagrado como representante de Dios, reconocido por el *consensus* de los elegidos; pero se le quita todo el poder, que va unido al concepto de cesarismo, como Pompeyo y Augusto, de hecho, y Sila y César también nominalmente tomaron ese poder de las antiguas formas constitucionales romanas. Al califa le queda, al fin, de su antiguo poderío lo mismo que podía quedarle al Senado y a los comicios bajo Tiberio, por ejemplo. Multitud de formas supremas en el derecho, en el traje, en las costumbres, fueron antaño símbolos. Ahora se han convertido en simples máscaras que encubren un gobierno informe y puramente efectivo.

Así, junto a Miguel III (846 - 67) está Bardas; junto a Constantino VII (912 - 59), Romanos, nombrado coemperador^[208]. En el año de 867, Basileios, que fue primero mozo de cuadra y que representa un tipo napoleónico, derriba a Bardas y funda la dinastía militar de los armenios (hasta 1081), en la que los generales gobiernan en vez

del emperador, con hombres de acción como Romanos, Nicéforo y Bardas Focas, El más grande de todos es Juan Tzimiskes (969 - 76), en armenio Kiur Zan. En Bagdad son los *turcos* los que representan el papel de los armenios. A uno de sus jefes confiere el califa Al Watik, por vez primera, el título de Sultán. Desde 862 los pretorianos turcos ejercen la tutela sobre el soberano, y en 945 el califa abbassida queda, en debida forma, reducido a dignidad eclesiástica por Achmed, fundador de la dinastía de los sultanes Buyidas. A partir de este momento, se desencadena en las dos ciudades mundiales una lucha desenfrenada de las poderosas familias provincianas por el poder supremo. Si, por el lado cristiano, Basileios II, sobre todo, procede contra los grandes propietarios de latifundios, ello no tiene ni mucho menos el sentido de una legislación social. Es simplemente la defensa del actual soberano contra sus herederos posibles; a lo que más se parece, pues, es a las proscripciones de Sila y los triunviros. Media Asia Menor pertenecía a Dukas, Focas y Skleros. Hace tiempo que ha sido comparado con Craso el canciller Basileios, que con su poderosa fortuna podía pagar un ejército^[209]. Pero la época imperial, propiamente dicha, no comienza hasta los turcos seldyukidas^[210]. Su Jefe, Togrulbek, tomó en 1043 el Irak, en 1049 Armenia, y obligó en 1055 al califa a conferirle el sultanato hereditario. Su hijo Alp Arslan conquistó Siria y, con la batalla de Mantzikert (1071), el Asia Menor oriental. Los restos de Bizancio carecen desde entonces de toda importancia para el sino ulterior del Imperio turco-árabe.

Esta misma época es también la que se esconde en Egipto bajo el nombre de época de los Hyksos. Entre la dinastía 12 y la dinastía 18 transcurren dos siglos^[211], que comienzan con la caída del «*ancien régime*», cuya cumbre es Sesostri III^[212], y terminan cuando se instaura el imperialismo del Imperio nuevo. Ya la cuenta de las dinastías revela una catástrofe. En las listas de reyes aparecen los nombres pegados unos a otros; y unos junto a otros, usurpadores de oscuro origen, generales, gentes con títulos extraños que a veces gobiernan sólo unos días.

Egipto se divide en un gran número de pueblos y soberanías efímeras. Con el primer rey de la 13 dinastía se interrumpen las indicaciones de la altura del Nilo en Semne; con su sucesor cesan los documentos en Kahun. Es ésta la época que el papiro de Leyden describe al hacer la imagen de la gran revolución social^[213]. A la caída del gobierno y a la victoria de las masas siguen las rebeliones en el ejército y la sublevación de soldados ambiciosos. Aparece aquí desde 1680 el nombre de los «infames», de los hyksos^[214], con que los historiadores del Imperio nuevo —que no comprendían ya o no querían comprender el sentido de la época— escribieron la vergüenza de aquellos años. Esos hyksos han representado, sin duda alguna, el papel de los armenios en Bizancio; y no otro hubiera sido el sino de los cimbrios y teutones, de haber vencido a Mario y sus legiones, completadas con la hez de la ciudad; habrían entonces llenado con sus masas, siempre renovadas, los ejércitos de los triunviros y acaso, en último término, hubieran puesto sus Jefes en lugar de ellos. El ejemplo de Yugurtha demuestra bien de lo que eran capaces por entonces los

extranjeros. Es completamente indiferente el origen y composición de los hycsos, y si eran guardias de corps, esclavos sublevados, Jacobinos o tribus extranjeras por completo. Lo importante es el papel que representaron durante un siglo en el mundo egipcio. En el Delta oriental fundaron, al fin, un Estado y construyeron una residencia, Auaris^[215]. Uno de sus jefes, Chian, que en lugar del título de Faraón tomó los nombres revolucionarios de «abrazo de las tierras» y «príncipe de los jóvenes» —tan revolucionarios como «*consul sine collega*» y «*dictator perpetuus*»—, hombre probablemente semejante a Juan Tzimiskes, mandó en todo Egipto y propagó su nombre hasta Creta y el Éufrates. Después de él comenzó la lucha de todos los distritos por el Imperio, lucha de donde salió, con Amosis, la dinastía de Tebas vencedora.

Para nosotros, la época de los Estados en lucha ha comenzado con Napoleón y la violencia de sus resoluciones. En su cabeza empieza a hacerse efectiva la idea de una dominación universal, a un mismo tiempo militar y popular, algo muy distinto del Imperio de Carlos Quinto y del Imperio colonial inglés.

Si el siglo XIX ha sido pobre en grandes guerras y revoluciones, superando en congresos diplomáticos las crisis más difíciles, es porque la constante y tremenda preparación para la guerra ha hecho que el temor a las consecuencias conduzca a última hora a aplazar la decisión definitiva y a substituir la guerra por golpes de ajedrez políticos. Este siglo es el de los ejércitos gigantescos permanentes y el servicio obligatorio. Estamos demasiado cerca de él para sentir lo horrible de esa visión y su singularidad en toda la historia universal. Desde Napoleón, centenares de miles y aun millones de hombres están constantemente prestos para la marcha, y poderosas escuadras —renovadas cada diez años— están surtas en los puertos. Es una guerra sin guerra, una guerra de competencia en armamentos y eficacia, una guerra de números, de *tempo*, de técnica, y los diplomáticos no negocian entre cortes, sino entre cuarteles generales. Cuanto más se retrasa la solución, más intolerable aumenta la tensión, más inauditos se intensifican los recursos. Esta es la forma fáustica, dinámica, de los Estados en lucha, durante su primer siglo. Ha llegado a su término con la exoneración de la guerra mundial. Pues las levas de estos cuatro años han superado el principio del servicio obligatorio que, oriundo de la Revolución francesa, es en esa forma un principio totalmente revolucionario, y han superado con él los medios tácticos que de él han surgido^[216]. En lugar de los ejércitos permanentes aparecerán, poco a poco, ejércitos profesionales de voluntarios, amantes de la guerra; en lugar de efectivos de millones de hombres, volverán los efectivos de algunos cientos de mil. Pero justamente por eso, este segundo siglo será realmente el de los Estados en lucha. La mera existencia de esos ejércitos no será ya un substitutivo de la guerra. Existiendo para la guerra, querrán guerra. En dos generaciones serán ellos los que manden, pues su voluntad es más fuerte que la de todos los amantes de la paz. En estas guerras por la herencia del mundo entero entrarán los continentes. India, China, África del Sur, Rusia, el Islam, serán cooperadores en ellas. Nuevas técnicas y

tácticas entrarán en juego. Los grandes centros mundiales dispondrán a capricho de los Estados pequeños, de sus territorios, de su economía, de sus hombres; todo esto es ya sólo provincia, objeto, medio; su sino carece ya de importancia para la marcha de las cosas. En pocos años hemos aprendido a no hacer caso de sucesos que, antes de la guerra, hubieran conmovido al mundo. ¿Quién piensa hoy en serio en los millones que perecen en Rusia?

Entre estas catástrofes, llenas de sangre y de horror, resonará una y otra vez la voz que clama por reconciliación y paz entre los pueblos. Ello es necesario, como fondo y eco de un suceder grandioso; tanto, que debemos suponer esas voces pacifistas aun en los periodos «correspondientes», en donde no hay tradición que las asevere, como en el Egipto de los Hycsos, en Bagdad y en Bizancio. Podrá estimarse el deseo como se quiera, pero hay que tener el valor de ver las cosas como son. Esto es lo que caracteriza a los hombres de raza, a los que hacen la historia. La vida es dura, si ha de ser grande. Sólo admite elección entre victoria y derrota, no entre paz y guerra. Toda victoria hace víctimas. Sólo es literatura —literatura escrita o pensada o vivida— la que, lamentándose, acompaña los acontecimientos; meras verdades que se pierden en el apresuramiento de los hechos. La historia no ha dejado de tomar conocimiento de estas proposiciones pacifistas. En el mundo chino intentó Hiang-sui ya en 535 fundar una Liga de paz. En la época de los Estados en lucha, el imperialismo (*lienheng*;) encuentra frente a sí, sobre todo en el Sur, junto al Yangtsé, la idea de una Liga de pueblos (*hohtsung*)^[217], idea que desde el principio estaba condenada a muerte, como todo término medio que intenta oponerse al extremo, y desapareció ya antes de la victoria definitiva del Norte. Pero ambos se volvieron contra el gusto antipolítico de los taoístas, que en aquellos terribles siglos emprendieron un desarme espiritual y quedaron por ello reducidos a simple materia que fue usada por otros y para otros en las grandes decisiones. Incluso la política romana —aunque toda previsión es ajena al pensamiento antiguo— intentó una vez reducir el mundo a un sistema de potencias coordinadas, sistema que había de hacer inútil toda guerra futura; fue cuando, vencedora de Aníbal, renunció a anexionar el Oriente. El resultado fue que el partido de Escipión el menor se pasó al imperialismo decidido, para poner término al caos, aun cuando su jefe previo con clara vista el sino de su ciudad, que poseía en sumo grado la incapacidad antigua de organizar la menor cosa. Pero el camino que conduce de Alejandro a César es unívoco e inevitable; la nación más fuerte de cada cultura ha tenido que recorrerlo, queriéndolo y sabiéndolo, o no.

No hay modo de eludir la dureza de estos hechos. La Conferencia de la Paz en la Haya, en 1907, fue el preludio de la guerra mundial. La Conferencia de Washington, en 1921, es el preludio de nuevas guerras. La historia de esta época ya no es un juego ingenioso en buenas formas, con el fin de obtener más o menos, y del que cabe retirarse siempre. Resistir o morir —no hay otro término—. La única moral que la lógica de las cosas nos permite hoy es la de un alpinista en la cresta empinada. Un instante de debilidad y todo perece. La «filosofía» no es hoy más que un interno

abandono y la esperanza cobarde de eludir los hechos merced al misticismo. No otra cosa era en la época romana. Tácito refiere^[218] cómo el famoso Musonio Rufo intentó conmover a las legiones, que en el año 70 acampaban a las puertas de Roma, dándoles conferencias sobre los bienes de la paz y los horrores de la guerra. Poco faltó que muriese aporreado. El general Avidio Cassio llamaba al emperador Marco Aurelio la *vieja filosófica*.

El resto de gran tradición que les queda a las naciones del siglo xx, el resto de «forma» histórica, de experiencia vertida en la sangre, elévase, pues, a un poder sin igual. La piedad *creadora* o, para concebirlo más hondamente, un remotísimo ritmo de las épocas primitivas, que actúa configurando la voluntad, no subsiste para nosotros sino en formas anteriores a Napoleón y la Revolución^[219], en formas espontáneamente producidas y no reflexivamente planeadas. El más pequeño resto de dichas formas que se conserve en la existencia de alguna minoría cerrada, crecerá pronto hasta convertirse en inmensurable valor y producirá efectos históricos que en este momento nadie considera posibles. Las tradiciones de una vieja monarquía, de una vieja nobleza, si son aún bastante sanas para alejar de sí la política como negocio o como abstracción, si poseen honra, renuncia, disciplina, auténtico sentido de una gran misión, *cualidades de raza*, crianza, sentido de los deberes y sacrificios, pueden llegar a ser el centro que contenga el curso vital de un pueblo y le ayude a trasponer estos tiempos y abordar a las costas del futuro. Todo estriba en estar «en forma». Trátase de la época más difícil que conoce la historia de una gran cultura. La última raza «en forma», la última tradición viva, el último jefe que tenga ambas cosas tras de sí, pasará vencedor y llegará a la meta.

14

Llamo cesarismo a la forma de gobierno que, pese a toda fórmula de derecho público, es en su esencia completamente informe. Nada importa que Augusto en Roma, Hoangti en China, Amosis en Egipto, Alp Arslan en Bagdad, envuelvan su posición en los nombres de viejos cargos. El espíritu de estas viejas formas está muerto^[220]. Por eso todas las instituciones, aunque trabajosamente sean conservadas, carecen ya de sentido y peso. Lo único que significa algo es el poder personal que ejercen por sus capacidades el César o, en su lugar, un hombre apto. El mundo, colmado de formas perfectas, reingresa en lo primitivo, en lo cósmico ahistórico. Los periodos biológicos substituyen a las épocas históricas^[221].

Al principio, cuando la civilización se desenvuelve en plena florecencia —hoy—, ofrécese el milagro de la ciudad mundial, magno símbolo pétreo de lo informe y enorme, suntuosa, dilatada en orgullo acaparador. Aspira las corrientes vitales del impotente campo, chupa las masas humanas que caen sobre ella como capas de arena

empujadas por el viento y se introducen entre las piedras. En la ciudad mundial celebran el espíritu y el dinero su última y suprema victoria. Es la ciudad mundial lo más artificioso y refinado que se ofrece bajo la luz del mundo a los humanos ojos; algo inquietante e inverosímil que casi se encuentra ya allende las posibilidades de la forma cósmica.

Poco después desaparecen, desnudos y gigantescos, los hechos puros, sin ideas. El ritmo eterno del cosmos ha superado definitivamente las tensiones espirituales de pocos siglos. El dinero triunfó bajo la forma de la democracia. Hubo un tiempo en que él solo —o casi solo— hacía la política. Pero tan pronto como hubo destruido los viejos órdenes de la cultura, surge sobre el caos una magnitud nueva, prepotente, que ahonda sus raíces hasta el fondo de todo suceder; los hombres de cuño cesáreo. Estos son los que aniquilan la omnipotencia del dinero. *El Imperio significa, en toda cultura, el término de la política de espíritu y de dinero.* Los poderes de la sangre, los impulsos primordiales de toda vida, la inquebrantable fuerza corporal, recobran su viejo señorío. Despunta pura e irresistible la raza. El éxito para el fuerte y el resto, botín. Apodérase del gobierno del mundo y el imperio de los libros y de los problemas se anquilosa o se sumerge en el olvido. A partir de este instante, vuelven a ser posibles sinos heroicos, como los de los tiempos primitivos, sinos que no se velan para la conciencia tras un sistema de causalidades. Ya no existe ninguna diferencia interior entre la vida de Séptimo Severo y Galieno o la de Alarico y Odoacro. Ramsés, Trajano, Wu-ti, pertenecen al uniforme fluctuar de los periodos inhistóricos^[222].

Desde que despunta la época imperial ya no hay problemas políticos. Las naciones se las arreglan con las situaciones y los poderes que encuentran. Torrentes de sangre habían enrojecido en la época de los Estados en lucha las calles de las ciudades mundiales para realizar las grandes verdades de la democracia y conquistar derechos, sin los cuales la vida no parecía valiosa y digna de ser vivida. Pero ahora estos derechos ya están conquistados y, sin embargo, los nietos no se deciden a emplearlos, ni aun bajo la amenaza de castigos. Cien años más, y ya ni los historiadores comprenden las viejas controversias. Ya en la época de César la población distinguida casi no tomaba parte en las elecciones^[223]. Al gran Tiberio le amargó la vida el hecho de que los hombres más capaces de su tiempo se retrayesen de toda política. Nerón no pudo obligar, ni siquiera por la amenaza, a los caballeros a que vinieran a Roma a ejercitar sus derechos. Es el fin de la gran política, que antaño fuera un substitutivo de la guerra por sus recursos espirituales, y que ahora abandona el puesto a la guerra en la forma más primitiva.

Por eso desconoce por completo Mommsen el sentido de la época^[224], cuando emprende un profundo análisis de la «monarquía» creada por Augusto con su división de poderes entre el príncipe y el Senado. Un siglo antes, esta constitución hubiera sido algo real; pero, por lo mismo, no se le habría ocurrido a ninguno de los hombres fuertes de entonces. Pero ahora ya no significa nada más que el intento de

una personalidad débil para engañarse con meras formas acerca de los hechos irreparables. César vio las cosas como eran y orientó su soberanía, sin sentimentalismo, según puntos de vista prácticos. La legislación de sus últimos meses se ocupó exclusivamente en prescripciones transitorias, ninguna de las cuales estaba pensada en duración. Esto es lo que no se ha tenido nunca en cuenta.

Era harto profundo conocedor de las cosas para querer, en aquel momento, ante la inminencia de la campaña contra los Partos, prever la evolución e imponerle formas definitivas. Pero Augusto, como antes Pompeyo, no era el dueño de sus partidarios, sino que dependía de éstos y de sus opiniones. La forma del principado no es invención suya, sino la realización doctrinaria de un vetusto ideal partidista, que otro débil —Cicerón— había bosquejado^[225]. Cuando Augusto, en el 13 de enero de 27, en una escena sincera, pero por lo mismo tanto más absurda, devolvió «al Senado y al pueblo romano» el poder político, conservó para sí el tribunado, y éste fue, en verdad, el único trozo de realidad política que se manifestó entonces.

El tribuno era el legítimo sucesor del tirano^[226], y ya C. Graco había dado en 122 al título un contenido que no reconocía los límites legales de una función, sino sólo los del talento personal que poseyese el titular. De él conduce una línea recta por Mario y César, hasta Nerón joven, cuando se opuso a los propósitos políticos de su madre Agripina. En cambio, el *princeps*^[227] fue desde entonces un traje, un rango y acaso un hecho social, pero desde luego no un hecho político. Justamente este concepto iba ya en la teoría de Cicerón envuelto en un resplandor y unido al de divo^[228]. En cambio, la colaboración del Senado y el pueblo es una ceremonia tradicional, en la cual no había más contenido de vida que en los usos —restablecidos también por Augusto— de los hermanos Arvales. Los grandes partidos de la época de los Gracos se habían convertido hacia tiempo en séquitos, Cesarianos y Pompeyanos. Finalmente, quedó por una parte la omnipotencia informe, el «hecho», en el sentido más brutal, el «César» o quien consiguiera reducirlo a su influencia, y, por otra parte, el manojito de limitados ideólogos que ocultaban su descontento tras la filosofía e intentaban realizar su ideal por medio de conjuraciones. En Roma fueron éstos los estoicos; en China, los confucianos.

Ahora ya se comprende bien la famosa «gran quema de libros» que mandó hacer el Augusto chino en 212 antes de Cristo y que en las cabezas de literatos posteriores ha tomado el cariz de una inaudita barbarie. Pero César cayó, sacrificado por los entusiastas estoicos en pro de un ideal que ya era imposible^[229]; al culto al divo opusieron los círculos estoicos un culto de Catón y de Bruto; los filósofos en el Senado (que por entonces era tan sólo una especie de club de los nobles) no se cansaron de lamentar la caída de la libertad y de organizar conjuras, como la de Pisón en 65, cosa que, a la muerte de Nerón, casi resucitó los tiempos de Sila. Por eso Nerón mandó matar al estoico Paeto Thrasea y Vespasiano a Helvidio Prisco; por eso fue recogida y quemada la obra histórica de Cremutius Cordus, que ensalzaba a Bruto como el último romano. Fue un acto defensivo del Estado frente a una ideología

ciega. Conocemos muchos semejantes de Cromwell y Robespierre. En situación idéntica se encontraban los Césares chinos frente a la escuela de Confucio, que antaño había elaborado su ideal de un orden político y no sabía ahora soportar la realidad. La gran quema de libros no fue sino la destrucción de una parte de la literatura político-filosófica y la supresión de la enseñanza y de las organizaciones secretas^[230]. Esta actitud defensiva duró en ambos Imperios un siglo. Después desapareció hasta el recuerdo de las pasiones políticas partidistas, y las dos filosofías se convirtieron en la concepción dominante, cuando llegó el Imperio a su madurez^[231]. El mundo se ha transformado ahora en el teatro donde se desarrollan las *historias trágicas de algunas familias*, que deshacen la historia de los Estados, como la ruina de la casa Julia-Claudia y de la casa de Schi Hoang-ti (ya en 206 antes de Jesucristo), o como los destinos de la soberana egipcia Hatschepsut y sus hermanos (1501-1447). Es el último paso hacia lo definitivo. Con la paz mundial —*la paz de la alta política*— retrocede «el lado de la espada» en la existencia y recobra su dominio el «lado del huso»^[232]. Ya no hay más que historia privada, sinos privados, ambiciones privadas, desde las míseras necesidades del felah hasta las tremendas peleas de los Césares por la *posesión privada* del mundo. Las guerras en la época de la paz mundial son guerras privadas; mucho más terribles que las guerras entre Estados, porque son informes.

Pues la paz mundial —que ha existido muchas veces— significa la renuncia privada de la enorme mayoría a la guerra; por lo cual esta mayoría, aunque no lo declare, está dispuesta a ser el botín de los otros, de los que *no* renuncian. Comienza con el deseo —mortífero para los Estados— de una reconciliación universal y termina no moviendo nadie el dedo cuando la desgracia cae sobre el vecino. Ya bajo Marco Aurelio no pensaba cada ciudad ni cada comarca más que en si misma, y la actividad del soberano era una actividad privada, junto a otras. Para los remotos habitantes eran él, sus tropas y sus fines, tan indiferentes como los propósitos de las mesnadas germánicas. Sobre esta base *psíquica*, sobre esta disposición de los ánimos desarróllase un segundo período de «Wikingos». Ya no son las naciones las que están «en forma», sino las banderías y séquitos de aventureros, llámense Césares, generales rebeldes o reyes bárbaros, para quienes la población, en último término, no es sino un elemento del país mismo. Existe una profunda afinidad entre los héroes de los tiempos micenianos y los emperadores-soldados, entre Menes acaso y Ramsés II. En el mundo germánico resucitarán los espíritus de Alarico y Teodorico, de los que la aparición de Cecil Rhodes nos da como un vislumbre; y los exóticos directores de la época primitiva rusa, desde Gengis Kan hasta Trotzki, no son demasiado distintos de muchos pretendientes de las repúblicas románicas de Centro América, cuyas luchas privadas hace tiempo que han anulado la época formalista del barroco español.

Con el Estado en forma, échase a dormir también la alta historia. El hombre torna de nuevo a ser planta, siervo de la gleba, obtuso y permanente. La aldea «fuera del tiempo», el eterno aldeano reaparece, engendrando niños y metiendo trigo en la

madre tierra, laborioso enjambre sobre el que pasa con viento de tormenta el torrente de los soldados imperiales. En medio del campo yacen las viejas ciudades mundiales, vacíos habitáculos de un alma extinta, en los que lentamente anida la humanidad sin historia. Se vive al día, con una felicidad mezquina y una gran paciencia. Los conquistadores que buscan botín y fuerza en ese mundo pisotean las masas; pero los supervivientes llenan pronto los vacíos con fecundidad primitiva y siguen aguantando, Y mientras en las alturas alternan victoriosos y vencidos en eterno cambio, abajo los pequeños rezan, con esa poderosa devoción de la segunda religiosidad que ha superado para siempre toda duda^[233]. En las almas la paz universal se ha hecho realidad, la paz de Dios, la beatitud de frailes ancianos y de anacoretas; pero sólo en las almas. Se ha desarrollado en ellas esa profundidad en la aceptación del dolor, profundidad que el hombre histórico desconoce en el milenio de su desenvolvimiento. Con el término de la gran historia reaparece la gran conciencia sacra y tranquila. Es un espectáculo que, en su falta de finalidad, resulta sublime, un espectáculo sin objetivo y lleno de grandeza, como el curso de los astros, la rotación de la tierra, la alternancia de tierra y mar, de hielos y bosques. Podremos llorar o admirar; pero la realidad es esa.

FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA

15

Sobre el concepto de la política hemos meditado más de lo que para nosotros era conveniente. Por eso hemos sido menos capaces de observar la política real. Los grandes estadistas suelen obrar inmediatamente, con un sentido seguro de los hechos. Es esto para ellos tan evidente, que la posibilidad de meditar sobre conceptos generales de esa acción no les viene a las mentes, aun suponiendo que tales conceptos existan. Saben desde luego lo que tienen que hacer. Una teoría sobre esto no corresponde ni a su talento ni a su gusto. Pero los pensadores de profesión, que dirigen su mirada a los hechos creados por los hombres, son tan ajenos a esa acción, que van a perderse en abstracciones, sobre todo en figuras místicas, como la justicia, la virtud, la libertad, y por ellas aprecian el suceder histórico del pasado y principalmente del futuro. Olvidan, al fin, el rango de los meros conceptos y llegan a la convicción de que la política existe para configurar el curso del mundo según una receta idealista. Mas como esto no ha ocurrido ni ocurre nunca, la actividad política les parece tan nimia frente al pensamiento abstracto, que llegan en sus libros a discutir si existe en general un «genio de la acción».

Frente a esto inténtase dar aquí, en vez de un sistema ideológico, una *fisiognómica* de la política, tal como ha sido realmente hecha en el transcurso de la historia y no tal como hubiera debido hacerse. El problema es, pues, penetrar en el último sentido de los grandes hechos, verlos, sentir y describir lo que tienen de importancia simbólica. Los bosquejos de quienes aspiran a mejorar el mundo no tienen nada que ver con la realidad histórica^[234].

Las corrientes de la existencia humana llamárnoslas historia cuando las percibimos como movimiento. Las llamamos generación, estirpe, clase, pueblo, nación, cuando las percibimos como algo movido^[235]. Política es el modo y manera cómo esa existencia fluyente se afirma, *crece*, triunfa sobre otras corrientes de vida. *Toda la vida es política*, en el menor asgo instintivo, como en la médula interna^[236]. Lo que solemos llamar hoy energía vital, vitalidad, ese «quid» en nosotros que a toda costa quiere ir arriba y adelante, el impulso cósmico y añorante hacia la preeminencia y la prepotencia, impulso vegetativo y racial que va unido a la tierra, a la «patria», orientación, dirección, necesidad de acción, eso es lo que entre los hombres superiores busca, como vida política, las grandes decisiones, para resolver sí ha de serse sino o si ha de sufrirse el sino. Pues o se crece o *se muere*. No hay una tercera posibilidad.

Por eso la nobleza, como expresión de una raza fuerte, es la clase propiamente

política; y la crianza, no la enseñanza, es el modo de hacer políticos. Todo gran político, centro de fuerzas en el torrente del suceder, tiene algo de nobleza en su vocación y en sus vínculos internos. En cambio, todo lo microcósmico, todo «espíritu», es impolítico; por eso la política y la ideología programáticas tienen algo de sacerdotal. Los mejores diplomáticos son los niños cuando juegan o quieren obtener algo. Ábrese camino inmediatamente, y con seguridad sonambúlica, ese elemento cósmico vinculado en el ser individual. Esa maestría de los primeros años va desapareciendo con la creciente conciencia vigilante de la juventud. Por eso es tan raro entre los hombres el hombre de Estado.

Esas corrientes de existencia en la esfera de una cultura superior son sólo posibles en plural; en ellas y entre ellas existe la gran política. Un pueblo existe realmente sólo con relación a otros pueblos^[237]. Pero por eso la relación natural, racial entre ellos es la guerra. Es éste un hecho que las verdades no pueden alterar. La guerra es la política primordial de *todo* viviente, hasta el grado de que en lo profundo lucha y vida son una misma cosa y el ser se extingue cuando se extingue la voluntad de lucha. Viejos vocablos germánicos, para indicarlo, como *orrusta* y *orlog*, significan seriedad y sino, en oposición a broma y juego; es más bien una sublimación que una diferencia esencial. Y si es cierto que toda alta política quiere substituir la espada por otras armas más espirituales y la ambición del hombre de Estado en la cúspide de todas las culturas consiste en no necesitar ya casi de la guerra, queda siempre la primordial afinidad entre la diplomacia y el arte militar: el carácter de la lucha, igual táctica, igual astucia guerrera, la necesidad de fuerzas materiales en retaguardia, para dar peso a las operaciones. También es el fin idéntico: el crecimiento de la propia unidad vital —clase o nación— a costa de las demás. Y todo intento de eliminar ese elemento racial conduce tan sólo a desviarlo hacia otra esfera; en vez de actuar entre Estados actuará entre partidos, entre comarcas, y si también aquí se extingue la voluntad de crecimiento, actuará entre los séquitos de aventureros a quienes voluntariamente se somete el resto de la población.

En toda guerra entre potencias vitales se trata de saber quién gobernará el conjunto. Siempre es una vida, nunca un sistema, una ley o un programa, quien lleva el compás en el curso del suceder^[238]. Ser el centro de acción, el elemento actuante de una multitud^[239], elevar la forma interna de la propia persona a forma de pueblos enteros y de épocas enteras, tener el mando de la historia para colocar el propio pueblo o la estirpe propia, con sus fines propios, a la cabeza de los acontecimientos, éste es el instinto apenas consciente e irresistible que actúa en todo individuo de vocación histórica. No hay más que historia *personal* y, por tanto, política *personal*. La lucha, no de principios, sino de hombres, no de ideales, sino de rasgos raciales por el poder, es lo primero y lo último; y las revoluciones no constituyen en esto excepción ninguna, pues la «soberanía del pueblo» no es más que una palabra que expresa que el poder soberano adopta el nombre de «jefe popular» en vez del nombre de rey. El método de gobierno casi no varía, y desde luego no varía la situación de los

gobernados. Y aun la paz universal, siempre que ha existido, no ha sido otra cosa que la esclavitud de toda una humanidad bajo el mando de un escaso número de tipos fuertes, decididos a mandar. Al concepto del poder efectivo le es esencial el estar dividida una unidad vital —incluso entre los animales— en sujetos y objetos del gobierno. Es esto tan evidente, que ni en las más difíciles crisis —como la de 1789— se pierde ni un momento siquiera esta estructura interna de toda unidad de masas. Desaparece el titular, pero no el cargo, y cuando realmente pierde un pueblo toda dirección en el torrente de los acontecimientos y camina sin regla ni rumbo, esto quiere decir que su dirección se ha trasladado afuera, que se ha convertido, *como conjunto*, en un objeto.

No hay pueblos dotados de talento político. Sólo hay pueblos que están firmemente en la mano de una minoría gobernante y que, por tanto, se sienten bien «en forma». Los ingleses, considerados como pueblo, son tan imprudentes, tan estrechos y poco prácticos en cosas políticas como cualquier otra nación. Pero poseen una *tradición de confianza*, pese a su gusto por los debates y controversias públicos. La diferencia está en que el inglés es objeto de un gobierno con antiquísimos y triunfantes hábitos, gobierno al que el inglés se acomoda gustoso porque por experiencia conoce su utilidad. Esa conformidad, que, vista desde fuera, parece comprensión, se convierte fácilmente en la convicción de que el gobierno depende de su voluntad, aunque en realidad es al revés: el gobierno es quien, por motivos técnicos, impone esa creencia al pueblo. La clase gobernante en Inglaterra ha desarrollado sus fines y sus métodos con entera independencia del «pueblo», y trabaja con y en una constitución no escrita, cuyas finezas, completamente ateórcas, nacidas del uso, son tan imperceptibles como incomprensibles para el no iniciado. Pero el valor de una tropa depende de su confianza en la dirección, y confianza significa involuntaria renuncia a toda crítica. El oficial es quien convierte el cobarde en héroe o el héroe en cobarde. Y esto es cierto para los ejércitos, los pueblos, las clases, como para los partidos. *El talento político de una, masa, no es sino confianza en la dirección*. Pero esta confianza precisa ser conquistada; madura lentamente, se confirma en los éxitos y se solidifica con la tradición. Cuando en la capa dominante faltan capacidades directivas, en los dominados falta el sentimiento de seguridad, y ello se revela en toda suerte de crítica, sin instinto ni prudencia, crítica que por su sola existencia hace que el pueblo «pierda su forma».

16

¿Cómo se *hace* política? El verdadero hombre de Estado es ante todo un conocedor, conocedor de hombres, situaciones, cosas. Tiene una «visión» que sin vacilar, inmediatamente, abarca el círculo de las posibilidades. El conocedor de caballos examina de un golpe de vista la actitud del animal y sabe qué probabilidades

tiene en la carrera. El jugador lanza una mirada al adversario y sabe la jugada inmediata. Hacer lo conveniente sin «saberlo», tener la mano segura, la mano que acorta o alarga insensiblemente las riendas; esto es justamente lo contrario del talento propio del hombre teórico. El compás secreto de todo devenir es en el político y en las cosas históricas uno y el mismo. Se adivinan, se acoplan perfectamente. Nunca el hombre de los hechos corre el peligro de construir política de sentimientos y programas. No cree en las palabras sonoras.

Continuamente tiene en la boca la pregunta de Pilatos. El verdadero hombre de Estado está allende lo verdadero y lo falso. No confunde la lógica de los acontecimientos con la lógica de los sistemas. Las verdades —o los errores, que aquí es lo mismo— no significan para él sino corrientes espirituales que computa por sus *efectos* y cuya fuerza, duración y dirección estima e introduce en sus cálculos, para el sino del poder dirigido por él. Posee, sin duda, convicciones que le son muy caras; pero las posee como hombre privado. Ningún político de alto rango se ha sentido al actuar vinculado por sus convicciones. «El que obra no tiene conciencia; sólo el que contempla tiene conciencia» (Goethe). Esto puede decirse de Sila y de Robespierre, como de Bismarck y de Pitt. Los grandes papas y los jefes de los partidos ingleses, cuando tenían que dominar las cosas, no han seguido otros principios que los que siguieron los conquistadores y caudillos de todos los tiempos. Si de los actos de Inocencio III, que llevó a la Iglesia casi al dominio universal, se deducen las reglas fundamentales, se obtiene un catecismo del éxito, que representa el extremo opuesto de toda moral religiosa; pero sin el cual no habría Iglesia, ni colonias inglesas, ni capitales americanos, ni revolución victoriosa, ni, finalmente. Estado, partido, pueblo, en situación soportable. Es la *vida*, no el individuo, quien carece de conciencia.

Por eso hace falta comprender el tiempo, *para el cual* se ha nacido. Quien no vislumbra y comprenda las potencias más íntimas de la época; quien no sienta en si mismo algo afín a ellas, algo que le empuja por vías indescriptibles en conceptos; quien crea en lo superficial, en la opinión pública, en las palabras sonoras y en los ideales del día, ese no está a la altura de los acontecimientos. Los acontecimientos le tienen a él, no él a los acontecimientos. ¡No mirar hacia atrás ni buscar el criterio en el pasado! ¡Menos aún mirar de lado hacia un sistema! En épocas como la actual o la de los Gracos, hay dos clases de idealismo, ambas fatales: el reaccionario y el democrático. El primero cree en la reversibilidad de la historia; el segundo, en un fin de la historia. Pero para el inevitable fracaso que ambos vierten sobre la nación, en cuyo sino tienen poder, es indiferente que haya sido sacrificado el país a un recuerdo o a un concepto. El verdadero hombre de Estado es la historia en persona, es su dirección como voluntad individual, es su lógica orgánica como carácter.

El político de alto bordo debe, empero, ser educador en un sentido superior, no representar una moral o doctrina, sino ofrecer un ejemplo en su acción^[240]. Es bien conocido el hecho de que ninguna nueva religión ha cambiado nunca el estilo de la existencia. Ha penetrado la conciencia, ha impregnado el hombre *espiritual*, ha

lanzado nueva luz sobre un mundo allende este mundo, ha creado inmensurable beatitud por la fuerza de la limitación, de la renuncia, de la paciencia, hasta la muerte. Pero no ha tenido nunca el menor poder sobre las fuerzas de la vida. Sólo la gran personalidad, sólo el elemento racial en ella, sólo la fuerza cósmica vinculada en la persona pueden realizar creaciones en lo viviente, no por enseñanza, sino por crianza, transformando el tipo de clases y pueblos enteros. No *la* verdad, *el* bien, *lo* sublime, sino *el* romano, *el* puritano, *el* prusiano son hechos. El sentido del honor, el sentimiento del deber, la disciplina, la decisión —nada de esto se aprende en libros, sino que se *despierta* en el curso vital, por medio de un modelo vivo—. Por eso fue Federico Guillermo I uno de los primeros educadores de todos los tiempos, cuya personal actitud educativa de la raza no ha desaparecido en la serie de las generaciones. Lo que distingue al verdadero hombre de Estado del mero político, del jugador que juega por el gozo de jugar, del cazador afortunado en las simas de la historia, del interesado avariento, del vanidoso, del vulgar, es que le es lícito exigir sacrificios y los recibe, porque su sentimiento de ser necesario para la época y la nación es compartido por miles de personas, transformándolas interiormente y capacitándolas para hazañas a cuya altura no estarían de otro modo^[241].

Pero lo supremo no es obrar, sino *poder mandar*. Con el mando crece el individuo sobre sí mismo y se convierte en centro de un *mundo* activo. Hay una manera de mandar que hace de la obediencia un hábito libre, orgulloso y distinguido. Napoleón *no* poseía esta manera. Un resto de sentido subalterno le impidió educar hombres y no instrumentos registradores. No dominó por medio de personalidades, sino por órdenes. Y habiéndole faltado este refinado tacto del mando, tuvo que hacer siempre por sí mismo lo realmente decisivo y hubo de perecer lentamente en la desproporción entre los problemas de su posición y los límites de la capacidad humana. Pero quien posee este último y supremo don de humanidad perfecta, como César o Federico el Grande, ese siente sin duda, en la noche de una batalla, cuando las operaciones llegan al término deseado y con la victoria se decide la campaña, o al poner la firma última que cierra una época de la historia, un maravilloso sentimiento de poder, que el hombre de las verdades nunca conocerá. Hay momentos, y ellos señalan las cumbres de las corrientes cósmicas, en que un individuo se sabe idéntico con el sino y centro del universo y siente su personalidad casi como la cáscara en que la historia del futuro está formándose.

Lo primero es hacer uno mismo algo; lo segundo —menos aparente, pero más difícil y de efecto lejano más profundo— es *crear una tradición*, empujar en ella a los demás, para que prosigan la propia obra, su ritmo y su espíritu, desencadenar un torrente de actividades uniformes que ya no necesiten del primer jefe para mantenerse «en forma». Así, el hombre de Estado se eleva a un rango que los antiguos hubieran calificado de divino. Tómate creador de una nueva vida, fundador «espiritual» de una raza joven. El mismo, como ser, desaparecerá a los pocos años. Pero una minoría por él creada —otro ser de extraña índole— aparece en su lugar para un tiempo

incalculable. Ese algo cósmico, ese alma de una capa dominadora y gobernante puede un individuo engendrarlo y dejarlo en herencia; esto es lo que ha producido en toda historia los efectos más duraderos. El gran hombre de Estado es raro. Que aparezca, que se imponga y que esto suceda demasiado pronto o demasiado tarde, depende del azar. Los grandes individuos destruyen a veces más que edifican —por el hueco que su muerte deja en el torrente del suceder—. Pero crear una tradición significa eliminar el azar. Una tradición cría hombres de un nivel medio superior; con los cuales puede contar el futuro. No crea un César, pero si un Senado; no un Napoleón, pero si un incomparable cuerpo de oficiales. Una fuerte tradición atrae los talentos y con pequeñas dotes alcanza grandes éxitos. Demuéstranlo las escuelas de pintura en Italia y Holanda, no menos que el ejército prusiano y la diplomacia de la curia romana.

Fue una gran debilidad de Bismarck, en comparación con Federico Guillermo I, el que, sabiendo actuar, no supiera crear una tradición. No pudo producir junto al cuerpo de oficiales de Moltke una raza correspondiente de políticos que se sintiese idéntica con su Estado y los nuevos problemas de éste y que acogiese de continuo los hombres importantes de abajo, infundiéndoles para siempre su ritmo de acción. Cuando no sucede esto, queda, en lugar de una capa gobernante, una colección de cabezas que no pueden valerse ante lo imprevisto. Pero si se realiza, entonces *surge un pueblo «soberano»*, en el único sentido digno de un pueblo y posible en el mundo de los hechos: una minoría perfectamente criada y que se completa y renueva a si misma; una minoría con tradición segura, probada en larga experiencia; una minoría que incluye en su esfera todos los talentos y los emplea, y, por tanto, se encuentra en armonía con el resto del país gobernado. Semejante minoría se convierte lentamente en una verdadera raza, incluso si una vez ha sido un partido, y decide con la seguridad de la sangre y no del intelecto. Pero precisamente por eso sucede en ella todo «por si mismo», sin necesidad del genio. Esto significa, por decirlo así, la *substitución del gran político por la gran política*.

Mas ¿qué es política? —Es el arte de lo posible; este viejo vocablo casi lo dice todo—. El jardinero puede extraer una planta de la semilla o ennoblecer su tallo. Puede desenvolver o destruir en ella disposiciones ocultas, el tronco y el aspecto, las flores y los frutos. De la percepción que el hortelano tenga de lo posible y, por lo tanto, necesario, depende la perfección, la fuerza, el sino todo de la planta. Pero la figura fundamental y la dirección de su existencia, los periodos, la rapidez y duración de su desarrollo, la «ley según la cual se suceden», no están en poder del hortelano. Tiene que cumplirlos ella misma o perecer. Y otro tanto sucede a esas plantas enormes llamadas «culturas» y a los torrentes de generaciones humanas incluso en su mundo de formas políticas. El gran hombre de Estado es el hortelano de un pueblo.

Todo individuo activo ha nacido en un tiempo y para un tiempo. Con esto queda definido el círculo de lo asequible *para él*. Para sus abuelos y sus nietos, otras fueron las condiciones dadas y, por lo tanto, otros los fines y los problemas. El círculo de lo

asequible estrechase, además, por los límites de su personalidad y por las propiedades del pueblo, situación y hombres con quienes ha de trabajar. El político de alto rango se caracteriza porque rara vez ha de sacrificar algo que crea posible, ilusionándose sobre esos límites, ni tampoco es frecuente que deje de ver lo que realmente puede realizarse. A esta cualidad pertenece —y ello debe repetirse una y otra vez para enseñanza precisamente de los alemanes— el no confundir lo que debe ser con lo que tiene que ser. Las formas fundamentales del Estado y de la vida política, la dirección y estado de su evolución están vinculados a una época y son inalterables. Todos los éxitos políticos se consiguen con ellos, no contra ellos. Los adoradores de ideales políticos crean de la nada. Son en su espíritu libres; pero sus construcciones ideológicas, basadas en los conceptos aéreos de sabiduría, justicia, libertad, igualdad, son al cabo siempre las mismas y reaparecen una y otra vez. Al que domina los hechos le basta empujar imperceptiblemente lo que para él existe absolutamente. Esto parece poco, y, sin embargo, aquí es donde comienza la libertad en sentido superior. Lo que aquí importa son los *pequeños* rasgos, la última presión providente sobre el timón, el fino sentido de las más delicadas oscilaciones en los pueblos y las almas particulares. El arte político es la visión clara de las grandes líneas, trazadas inmutables, y la mano segura para lo *singular*, lo personal, que dentro de esas líneas puede convertir una inminente fatalidad en un éxito decisivo. El secreto de todas las victorias está en la organización de lo imperceptible. Quien sabe desenvolverse de esta manera puede, como representante del vencido, dominar al vencedor, así, Talleyrand en Viena. César, cuando su situación era casi desesperada, puso en Luca el poder de Pompeyo insensiblemente al servicio de sus fines, con lo que logró enterrarlo. Pero existe un límite peligroso de la posibilidad, límite con el que casi nunca ha chocado el perfecto tacto de los diplomáticos barrocos, siendo, en cambio, privilegio de ideólogos el tropezar de continuo con él. Hay giros en la historia por los que el entendido se deja llevar durante buen tiempo para no perder la dominación. Cada situación tiene determinada elasticidad, que conviene apreciar con la mayor exactitud. El estallido de una revolución demuestra siempre falta de tacto político en los gobernantes y en sus adversarios.

Lo necesario debe hacerse *a tiempo*, cuando es aún una merced o regalo con que la fuerza gobernante se afirma en la confianza de los gobernados. No debe realizarse como un sacrificio que revela debilidad y provoca menosprecio. Las formas políticas son formas vivientes que inevitablemente cambian en determinado sentido. Y cesa de estar «en forma» quien pretenda obstaculizar ese curso o desviarlo en el sentido de un ideal. La nobleza romana tuvo buen tacto en esto; la espartana, no. En el periodo de la democracia creciente se ha alcanzado una y otra vez el momento fatal (en Francia 1789 en Alemania 1918) en que ya era demasiado tarde para ofrecer la necesaria reforma como un libre obsequio; y entonces hubiera sido mejor negarla con energía decidida, porque ya lo que significaba era un *sacrificio* y, por tanto, la disolución. Pero quien no sabe ver la primera necesidad a tiempo, desconocerá más seguramente

la segunda. La marcha hacia Canossa puede comenzar o demasiado pronto o demasiado tarde. Esta precisión es lo que decide que los pueblos en lo futuro sean un sino para los demás o padezcan el sino de los demás. Ahora bien; la democracia ascendente repite el mismo error y se empeña en conservar lo que era el ideal de ayer. Este es el peligro del siglo xx. En todos los senderos del cesarismo se encuentra siempre un Catón.

La influencia que un hombre de Estado, incluso el de posición excepcionalmente fuerte, ejerce sobre los *métodos* políticos es muy escasa. El politice de rango no se engaña tampoco sobre este punto. Es su problema el laborar con la forma y en la forma histórica dada. Sólo el teórico se entusiasma inventando formas más ideales. Mas para «estar en forma» política hace falta *dominar en absoluto los recursos y medios más modernos*. En esto no hay elección posible. Los medios y los métodos están dados con el tiempo y pertenecen a la forma interna del tiempo. Quien se equivoque en esto, quien deje que sus gustos y sentimientos tengan más fuerza que su tacto, abandonará los hechos, que se le irán de la mano. El peligro de una aristocracia consiste en ser conservadora en los medios; el peligro de la democracia es confundir la fórmula con la forma. Los medios del presente son todavía por muchos años los parlamentarios; elecciones y prensa. Podrá pensarse acerca de ellos lo que se quiera, podrá admirárseles o despreciarlos; pero hay que *dominarlos*. Bach y Mozart *dominaban* los medios musicales de su época. Tal es el signo de toda maestría. No de otra suerte sucede en el arte del Estado. Pero lo que importa no es la forma exterior visible para todos; ésta es simplemente la vestidura de la otra. Por eso puede cambiar sin que nada cambie en la esencia del suceder; puede reducirse a conceptos y textos constitucionales sin tocar siquiera a la realidad, y la ambición de todos los revolucionarios y doctrinarios se limita a mezclarse en ese juego de derechos, principios y libertades sobre la superficie histórica. El hombre de Estado sabe que la extensión de un derecho electoral es inesencial, comparada con la técnica de *hacer* elecciones, técnica diferente entre atenienses o romanos, entre jacobinos, americanos y aun alemanes. ¿Qué importa el texto de la Constitución inglesa ante el hecho de que su aplicación está dominada por un pequeño número de familias distinguidas, de suerte que Eduardo VII era un ministro de su Ministerio? Y por lo que se refiere a la prensa moderna, podrá el místico descansar en la idea de que es constitucionalmente una prensa «libre»; el entendido, en cambio, pregunta tan sólo: ¿A la disposición de quién está?

La política es, por último, la forma en que se cumple la historia de una nación dentro de una pluralidad de naciones. El gran arte consiste en mantener la nación propia «en forma» interiormente, para afrontar los acontecimientos exteriores. Esta es, no sólo para los pueblos, los Estados y las clases sociales, sino para toda unidad viva, hasta los más sencillos enjambres animales y aun hasta el cuerpo singular, la relación natural entre política interior y política exterior, *la primera de las cuales existe exclusivamente para la segunda y no al revés*. El genuino demócrata suele

considerar la política interior como un fin en si; el diplomático de término medio no piensa más que en la política exterior. Por esta *razón* los éxitos de uno y de otro están todos en el aire. El maestro político se muestra sin duda del modo más visible en la táctica de reformas interiores, en su actividad económica y social, en la habilidad para mantener la forma pública del conjunto, los «derechos y libertades» armónicos con el gusto de la época y al *mismo tiempo* dotados de capacidad de ejercicio, en la educación de los sentimientos, sin los que es imposible que un pueblo permanezca «en forma»: confianza, respeto a la dirección, conciencia de la fuerza, contento y, si es necesario, entusiasmo. Pero todo eso recibe su valor cuando se refiere al hecho fundamental de la historia superior: que un pueblo no está solo en el mundo y que sobre su futuro decide la proporción de sus fuerzas respecto de los demás pueblos y no la mera ordenación interna. Y como la visión del hombre corriente no llega tan lejos, ha de poseer esa visión aguda la minoría regente, esa minoría en donde el hombre de Estado encuentra el instrumento para realizar sus propósitos^[242].

17

Para la política primitiva de todas las culturas están fijamente dadas las potencias directivas. Toda la existencia está estrictamente en forma patriarcal y simbólica; los vínculos de la madre tierra son tan fuertes, la relación feudal y también el Estado de clase son tan evidentes para la vida, que la política de los tiempos homéricos y góticos se limita a actuar en el marco de la forma absolutamente dada. Estas formas varían en cierto modo por si mismas. A nadie se le ocurre clara la idea de que esa sea una *tarea* de la política, incluso cuando una monarquía es derrocada o una nobleza sojuzgada. No hay más que política de clase, política imperial, papal, de los vasallos. La sangre, la raza habla en empresas instintivas, semi conscientes; pues también el sacerdote, por cuanto hace política, obra como hombre de raza. Todavía no han aparecido los «problemas» del Estado. La soberanía y las clases primordiales, todo el mundo de las formas primitivas, está establecido por Dios y dentro de su *supuesto* es como combaten las minorías orgánicas, las *facciones*.

Pertenece a la esencia de la facción la imposibilidad en que se halla de concebir que sea posible cambiar el plan de las cosas. Lo que la facción quiere es conquistar un rango dentro del orden dado; quiere fuerza y riqueza, como todo cuanto crece en un mundo creciente. Las facciones son grupos en los que la afinidad de las casas, el honor, la fidelidad, las alianzas de una intimidad casi mística, representan un papel y las ideas abstractas quedan por completo excluidas. Así son las facciones en la época homérica y gótica, Telémaco y los pretendientes en Ítaca, los azules y los verdes bajo Justiniano, los güelfos y los gibelinos, las casas de Lancaster y de York, los protestantes^[243], los hugonotes y también las fuerzas impulsivas de la fronda y de la primera tiranía. El libro de Maquiavelo alienta todo él en este espíritu.

El cambio aparece cuando, con la gran ciudad, toma la dirección la burguesía, la tercera clase o la no-clase^[244]. Ahora, por el contrario, es la *forma* política la que se convierte en objeto de la lucha, en problema. Hasta entonces había sido producida por maduramiento; ahora debe ser creada. Despierta la política; no es sólo que ahora es entendida, sino que es, además, reducida a conceptos. Frente a la sangre y a la tradición álzanse los poderes del espíritu y del dinero. En lugar de lo orgánico aparece lo organizado; *en lugar de la clase, el partido*. Un partido no es un producto de la raza, sino una colección de individuos. Por eso es tan superior a las viejas clases en espíritu, como les es inferior en instinto. El partido es enemigo mortal de toda articulación espontánea de las clases, cuya mera existencia contradice a la esencia del partido. Justamente por eso el concepto de partido va unido siempre al concepto *negativo*, destructivo, nivelador, *de la igualdad*. Ya no son reconocidos los ideales de clase, sino los intereses de profesión^[245]. Pero lo mismo ocurre con el concepto de la libertad, que también es negativo^[246]: los *partidos son un fenómeno puramente urbano*. Con la completa liberación de la ciudad respecto del campo, la política de clase cede el paso a la política de partido, ya tengamos de ello conocimiento o no; en Egipto al final del Imperio medio, en China con los Estados en lucha, en Bagdad y Bizancio con la época de los Abbassidas. En las grandes ciudades de Occidente fórmanse los partidos de estilo parlamentario; en las ciudades-Estados de la Antigüedad, los partidos del foro; y en los *mavalí* y en los frailes de Teodoro de Studion^[247] reconocemos partidos de estilo mágico.

Pero siempre es la clase tercera, la no-clase, la unidad de la protesta contra la esencia misma de la clase, la que en su minoría directiva —«educación y posesión»— se presenta como un partido, con un programa, con un fin no sentido, sino definido y la negación de todo cuanto no concibe el entendimiento. *Por eso, en el fondo, no hay más que un solo partido*, el de la burguesía, el liberal, que tiene perfecta conciencia de ese rango. Se equipara al «pueblo». Sus enemigos, los que forman verdaderas clases, los «aristócratas y los curas», son enemigos del «pueblo» y traidores al «pueblo». Su opinión es la «voz del pueblo», que es inyectada en éste por todos los medios de la propaganda política —la oración del foro, la prensa de Occidente— para luego ser representada.

Las *clases primordiales* son la nobleza y la clase sacerdotal. El *partido primordial* es el del dinero y el espíritu, el liberal, el de la gran ciudad. Aquí está la profunda justificación de los conceptos de democracia y aristocracia, para *todas* las culturas. Es aristocrático el desprecio del espíritu urbano; es democrático el desprecio del aldeano, el odio a la tierra^[248]. Es la diferencia entre la política de clase y la política de partido, entre la *conciencia* de clase y la *opinión* de partido, entre la raza y el espíritu, entre el crecimiento espontáneo y la construcción. Es aristocrática la cultura plena; es democrática la incipiente civilización de las ciudades mundiales; hasta que la oposición queda anulada por el cesarismo. Así como la nobleza es *la* clase y el «*tiers*» resulta siempre incapaz de estar realmente «en forma» de ese modo. Así

también la nobleza no puede nunca, no diré organizarse, pero ni sentirse como partido.

Pero no es libre de renunciar a ello. Todas las constituciones modernas niegan las clases y se fundan sobre los partidos, como forma fundamental evidente de la política. El siglo XIX —y, por tanto, también el siglo ni antes de Jesucristo— es la época más brillante de la política de partido. Su rasgo democrático obliga a la formación de *contrapartidos*, y si antaño —aun en el siglo XVIII— el *tiers* se constituyó según el modelo de la nobleza, como clase, ahora se forma según el modelo del partido liberal, un partido conservador como *arma defensiva*^[249], partido dominado enteramente por las formas del liberal, partido aburguesado sin ser burgués y atenido a una táctica cuyos modos y métodos están exclusivamente determinados por el liberalismo. Sólo les queda la elección: o manejar estos métodos mejor que sus adversarios^[250], o perecer. Pero uno de los más profundos rasgos de la clase consiste en no comprender esta situación y combatir no al enemigo, sino la forma, apelando a los extremos recursos, cosa que al comienzo, de toda civilización devasta la política interior de Estados enteros y los entrega inermes al enemigo exterior. La necesidad para todo partido de aparecer en forma burguesa se convierte en caricatura, cuando bajo las capas urbanas cultas y ricas se organiza el resto en partido. El marxismo, que en teoría es una negación de la burguesía, es hasta la médula burgués en su actitud y conducta como partido. Existe un conflicto permanente entre la voluntad, por una parte, que necesariamente se sale del marco de toda política de partido y, por ende, de toda constitución —ambas cosas son exclusivamente liberales—, y que honradamente sólo podría denominarse guerra civil, y, por otra parte, la actitud, que se cree obligatoria y que desde luego hay que adoptar para conseguir en esta época algún éxito duradero. Pero la actitud de un partido de la nobleza en un Parlamento es íntimamente tan falsa como la del proletariado. Sólo la burguesía está aquí en su elemento.

En Roma, los patricios y los plebeyos lucharon esencialmente como clases desde la institución de los tribunos (471) hasta el reconocimiento de su poder legislativo en la revolución de 287. A partir de este instante, su hostilidad no tiene ya más que un sentido genealógico. Nacen partidos que muy bien pueden llamarse liberal y conservador, el *populus*^[251], que da el tono en el foro, y la *nobilitas*, que se apoya en el Senado. Hacia 287 se convierte éste, de un consejo familiar de las viejas stirpes, en un consejo político de la aristocracia administrativa. Próximos al *populus* se hallan los comicios centuriados, escalonados según la fortuna, y los *equites*, grupo de los grandes ricachos. Próxima a la *nobilitas* se halla la clase aldeana muy influyente en los comicios tribunos. Recuérdese, en el primer caso, a los Gracos y a Mario; en el segundo, a C. Flaminio; y basta con mirar detenidamente para ver cambiada la posición de los cónsules y tribunos. Estos ya no son los hombres de confianza, nombrados, respectivamente, por la primera y la tercera clase y cuya actitud está definida por ello; ahora representan los partidos y cambian con estos. Hay cónsules

«liberales», como Catón el Antiguo, y tribunos «conservadores», como Octavio, el enemigo de Ti. Graco. Ambos partidos designan sus candidatos para las elecciones e intentan sacarlos por todos los medios de la propaganda demagógica; y si el dinero no ha tenido éxito en las elecciones, lo tiene —y cada día más— en los elegidos.

En Inglaterra, los *torys* y los *whigs* se han constituido como partidos a principios del siglo XVIII. En la forma ambos se han aburguesado, ambos han aceptado la letra del programa liberal, con lo que la opinión pública —como siempre— se ha quedado perfectamente convencida y satisfecha^[252]. Este habilísimo y oportunísimo giro ha hecho que no se formara un partido hostil a la clase, como en la Francia de 1789. Los miembros de la Cámara baja convirtiéronse de delegados de la clase dominante en representantes del pueblo, siguiendo, empero, en dependencia económica de aquella clase; la dirección siguió en las mismas manos, y la oposición entre los partidos, para los que desde 1830 se introdujo espontánea la denominación de liberal y conservador, consistió en un más o menos, pero no en un esto o aquello. Son los mismos años en que el sentimiento liberal literario de la «Joven Alemania» se convirtió en un credo de partido; y los mismos también en que en América, bajo el presidente Jackson, se organizó el partido republicano frente al democrático, y se reconoció en toda forma el principio de que las elecciones son un negocio y que todos los funcionarios del Estado son el botín del vencedor^[253].

Pero la forma de la minoría gobernante sigue un desenvolvimiento que *de la clase pasa al partido y de éste, inevitablemente, al séquito de un individuo*. El final de la democracia y su conversión en cesarismo se manifiesta, pues, no en que desaparezca el partido de la tercera clase, sino en que desaparece el partido como forma en general. La convicción, el fin popular, los ideales abstractos de toda auténtica política de partido dejan de existir y en su lugar aparece la política *privada*, la irreprimida voluntad de poder, que manifiestan unos pocos hombres de raza. Una clase posee instintos, un partido tiene un programa; pero un séquito tiene un señor: este es el camino que del patriciado y la plebe pasa por los optimates y populares para llegar a los pompeyanos y cesarianos. La época de la auténtica dominación de los partidos comprende apenas dos siglos, y para nosotros hállase ya desde la guerra mundial en plena decadencia. El hecho de que toda la masa electoral, movida por un común impulso, envié hombres para que gestionen sus ideales, como creen ingenuamente todas las constituciones, no es posible más que en los comienzos, en el primer ímpetu, y supone que no existen ni los indicios de una organización de determinados grupos. Así era en la Francia de 1789; así en la Alemania de 1848. Pero con la existencia de una asamblea va unida en seguida la formación de unidades tácticas, cuya cohesión obedece a la voluntad de *afirmar* la posición dominante conquistada, y que no se consideran, ni mucho menos, como los altavoces por donde hablan sus electores, sino al revés, se esfuerzan por todos los medios de la propaganda en captar el ánimo de los votantes, para utilizarlos en pro de sus propios fines. Una dirección popular, cuando se ha organizado, se convierte en el *instrumento* de la organización,

y avanza incesantemente por ese camino, hasta que la organización misma se convierte en instrumento de su jefe. La voluntad de poderío es más fuerte que toda teoría. Al principio surge la dirección y el aparato para servir al programa; luego son éstos defendidos por sus poseedores para conservar el poderío y el provecho, como es hoy muy general el caso de que en todos los países miles de personas viven del partido y de los cargos y negocios que el partido da. Por último, el programa desaparece del recuerdo y la organización labora por sí sola.

Todavía con Escipión el viejo y Quincio Flaminio puede hablarse de amigos que los acompañan en la guerra; pero Escipión el joven se ha formado ya una *cohors amicorum* primer ejemplo de un séquito organizado, que trabaja también en los tribunales de justicia y en las elecciones^[254]. Igualmente la relación de fidelidad entre el patrón y el cliente, relación que primordialmente era toda patriarcal y aristocrática, se desarrolla en forma de una comunidad de intereses con bases materiales; y ya antes de César existen acuerdos escritos entre candidatos y electores, con exacta determinación del pago y de la contraprestación. Por otra parte se forman, exactamente como hoy en América, clubs y sociedades electorales, que dominan la masa de los electores del distrito, para tratar sobre el negocio electoral, de potencia a potencia, con los grandes Jefes, precursores de los Césares^[255]. Esto no es un fracaso de la democracia, sino su sentido y su necesario resultado final, y las quejas de los idealistas soñadores sobre esta destrucción de sus esperanzas caracteriza tan sólo la ceguera que padecen para la inflexible dualidad de las verdades y los hechos, y el vínculo interior del espíritu y el dinero.

La *teoría* político-social es sólo una base —aunque necesaria— de la política de partido. La orgullosa serie que va de Rousseau a Marx tiene su «pendant» en los antiguos, desde los sofistas hasta Platón y Zenón. En China, los rasgos fundamentales de las doctrinas correspondientes pueden reconocerse en la literatura confuciana y taoística. Basta citar el nombre del socialista Moh-Ti. En la literatura bizantina y árabe de la época abbasida, donde el radicalismo aparece siempre en forma severamente ortodoxa, ocupan un amplio espacio y actúan como fuerzas impulsoras en todas las crisis del siglo IX. En Egipto y en la India su existencia se demuestra por el espíritu de los acontecimientos en las épocas de los Hicsos y de Buda. No necesitan expresión literaria. No menos eficaz es la propaganda oral, la predicación en sectas y hermandades, tan corrientes en las direcciones puritanas, esto es, en el Islam y en el Cristianismo anglo americano.

¿Son esas doctrinas «verdaderas» o «falsas»? Esta pregunta carece de sentido para el mundo de la historia política. Hay que repetirlo constantemente. La «refutación», por ejemplo, del marxismo pertenece a la esfera de las disertaciones académicas o debates públicos, donde siempre tiene cada cual razón y los demás nunca. Lo que importa es si son eficaces, desde cuándo y para cuánto tiempo es la creencia en la posibilidad de mejorar el mundo, según un sistema ideológico, una potencia con la cual haya de contar la política. Nos encontramos en un tiempo de

ilimitada confianza en la omnipotencia de la razón. Los grandes conceptos universales, libertad, derecho, humanidad, progreso, son sagrados. Las grandes teorías son evangelios. Su fuerza de persuasión no descansa en razones, pues la masa de un partido no tiene ni la energía crítica ni la distancia suficiente para examinarlas en serio, sino en la consagración sacramental de sus grandes lemas. Sin duda este encanto se limita a la población de las grandes urbes y a la época del racionalismo, «religión de los educados»^[256]. No tiene influjo sobre el aldeano, y sí lo tiene sobre la masa ciudadana es por cierto tiempo; pero lo tiene con la energía de una nueva revelación. Hay conversiones; las gentes se adhieren con devoción a las palabras y a sus profetas; hay mártires en las barricadas, en los campos de batalla, en los cadalsos; ante las miradas febriles se abre un paraíso futuro político y social, y la crítica sobria parece mezquina y profana y digna de la muerte.

Por eso libros como el *Contrato social* y el *Manifiesto comunista* son poderes de primer orden, en la mano de hombres de voluntad que han sabido encumbrarse en la vida de partido y formar y utilizar la convicción de las masas dominadas^[257].

Pero la fuerza de estas ideas abstractas no se extiende más de los dos siglos que dura la política de partido. Al fin ya no son refutadas, sino tediosas. Hace ya tiempo que Rousseau es aburrido. Marx lo será en breve. Por último, no es ya esta o aquella teoría lo que se abandona, sino la fe misma en toda teoría, y con ella el optimismo del siglo XVIII, que creyó poder mejorar los hechos insuficientes merced a la aplicación de conceptos. Cuando Platón, Aristóteles y sus contemporáneos definieron y mezclaron las formas antiguas de constitución para obtener la más sabia y la más bella, todo el mundo escuchó atento, y precisamente Platón, en su intento de transformar a Siracusa, según receta ideológica, arruinó esta ciudad^[258]. Creo también seguro que los Estados meridionales de China fueron estropeados por experimentos filosóficos de la misma especie, cayendo inermes en manos del imperialismo de Tsin^[259]. Los jacobinos, fanáticos de la libertad e igualdad, han entregado a Francia, desde el directorio, para siempre, al dominio alternativo del ejército y de la bolsa, y toda revuelta socialista abre nuevas vías al capitalismo. Pero cuando Cicerón escribió su libro del Estado para Pompeyo, y Salustio escribió sus dos libros de advertencias para César, nadie ya hizo caso. En Ti. Graco quizá pueda reconocerse aún una influencia de aquel entusiasta estoico Blossio, que se suicidó después, habiendo causado la ruina de Aristoneikos de Pergamo^[260]. Pero en el último siglo anterior a Cristo ya las teorías son un tema manido de la escuela y ya de lo que se trata es de la fuerza nada más.

Nadie debe engañarse: para nosotros termina ahora la época de la teoría. Los grandes sistemas del liberalismo y el socialismo han nacido todos entre 1750 y 1850. El de Marx tiene ya casi un siglo y es el último que ha quedado. Interiormente significa, con su concepción materialista de la historia, la consecuencia extrema del racionalismo y, por lo tanto, un punto final. Pero así como la fe en los derechos del hombre (Rousseau) perdió su energía hacia 1848, así la fe en Marx pierde su fuerza

con la guerra mundial. El que compare la devoción hasta la muerte que las ideas de Rousseau hallaron en la Revolución francesa, con la actitud de los socialistas en 1918, que hubieron de mantener ante sus partidarios y en éstos mismos una convicción que ya no poseían, y no por la idea, sino por el poder que de ello dependía; quien haga esa comparación verá prefijado el camino por donde ha de ir al fin todo programa, pues que ya sólo representa un obstáculo en la pugna por el poder. La fe en los programas caracteriza al abuelo; para el nieto esa fe es prueba de provincialismo. En su lugar empieza a germinar ya hoy una nueva devoción resignada, que arraiga en la miseria del alma y la tortura de la conciencia, una devoción que ya no pretende reformar este mundo y que en lugar de los conceptos crudos busca el misterio, y ha de encontrarlo en las profundidades de la segunda religión^[261].

18

Este es un aspecto, el aspecto verbal del gran hecho democracia. Réstanos considerar el otro —decisivo—, el de la raza^[262]. La democracia hubiera permanecido en las cabezas y en el papel, si no hubiese habido entre sus defensores algunas naturalezas señoriales para quienes el pueblo no era sino objeto y los ideales sino medios, bien que esos hombres no se hayan dado siempre cuenta de ello. Todos los métodos, incluso los más inocentes, de la demagogia —que es por dentro lo mismo que la diplomacia del antiguo régimen, sólo que aplicada a las masas en vez de a los príncipes y embajadores, enderezada a opiniones violentas y explosiones de voluntad en vez de dirigida a refinados espíritus, una orquesta de instrumentos de cobre en vez de la vieja música de cámara—, han sido elaborados por demócratas honrados, pero prácticos, y los partidos de la tradición los han aprendido de éstos.

Pero, desde luego, lo que caracteriza la vía de la democracia es que los creadores de constituciones populares no han adivinado jamás los efectos reales de sus bosquejos; ni el creador de la constitución «serviana» en Roma, ni la Asamblea nacional de París. Estas formas no han crecido espontáneamente, como el feudalismo, sino que han sido obra de reflexión, y no sobre la base de un profundo conocimiento de hombres y cosas, sino sobre representaciones abstractas del derecho y la justicia; por eso se abre un abismo entre el espíritu de las leyes y las costumbres prácticas, que se forman en silencio bajo la presión de las leyes, para adaptarlas al ritmo de la vida real o mantenerlas alejadas de ésta. Sólo la experiencia ha mostrado, al cabo de la evolución, que los derechos del pueblo y la influencia del pueblo son cosas distintas. Cuanto más general es el sufragio, tanto *menor* es el poder de los electores.

En los comienzos de una democracia todo el campo pertenece al espíritu. Nada hay más noble y puro que la sesión de la noche del 4 de agosto de 1789 y el juramento del juego de Pelota o los entusiasmos en la iglesia de San Pablo, de

Fráncfort, donde con el poder en las manos se discutió sobre verdades universales, tanto tiempo, que los poderes de la realidad pudieron reunirse y eliminar a los soñadores. Pero bien pronto se presenta la otra magnitud de toda democracia, haciendo patente el hecho de que para hacer uso de los derechos constitucionales hay que tener dinero^[263]. Para que un derecho electoral realice aproximadamente lo que el idealista imagina, hace falta que no haya jefatura organizada que influya sobre los electores en su propio interés y en la medida del dinero disponible. Pero cuando dicha jefatura existe, ya la elección sólo significa una como censura que la masa ejerce sobre las organizaciones particulares, en cuya formación no tiene, al fin, la menor influencia. Igualmente el derecho fundamental, ideal, de las constituciones occidentales, el derecho de la masa a escoger libremente sus representantes, es mera teoría, pues toda organización desarrollada se completa, en realidad, a sí misma^[264]. Por último, despunta el sentimiento de que el sufragio universal no contiene ningún derecho real, ni siquiera el de elegir entre los partidos; porque los poderes, alimentados por el sufragio, dominan merced al dinero todos los medios espirituales de la palabra y la prensa, y de esta suerte desvían la opinión del individuo sobre los partidos, a su gusto, mientras que, por otra parte, disponiendo de los cargos, la influencia y las leyes, educan un plantel de partidarios incondicionales, justamente el «Caucus», que elimina a los restantes y los reduce a un cansancio electoral que ni en las grandes crisis puede ya ser superado.

Al parecer, existe una poderosa diferencia entre la democracia occidental parlamentaria y las democracias de la civilización egipcia, china, árabe, que no conocen la idea de elecciones populares. Pero para nosotros, en esta época, la masa, como *cuerpo electoral*, está «en forma», en el mismo sentido exactamente en que lo estaba antes, cuando era cuerpo de súbditos, esto es, que *sigue siendo un objeto para un sujeto*, como lo era en Bagdad y Bizancio en figura de secta o clero regular, y en otros lugares en figura de ejército dominante, o asociación secreta o Estado particular dentro del Estado. La libertad es, como siempre, puramente negativa^[265]. Consiste en la repulsa de la tradición, de la dinastía, de la oligarquía, del califato. Pero el poder efectivo pasa en seguida de estas formas a otras potencias nuevas, jefes de partido, dictadores, pretendientes, profetas y su séquito. Y ante éstos sigue siendo la masa *objeto sin condiciones*^[266]. El «derecho del pueblo a regirse a sí mismo» es una frase cortés; en realidad, todo sufragio universal —inorgánico—, anula bien pronto el sentido primordial de la elección. Cuanto más a fondo quedan eliminadas las espontáneas articulaciones de clases y profesiones, tanto más amorfa se toma la masa electoral y tanto más indefensa queda entregada a los nuevos poderes, a los jefes de partido que dictan a la masa su voluntad, con todos los medios de la coacción espiritual, que luchan entre sí la lucha por el poder con métodos ignorados e incomprensibles por la masa y que esgrimen la opinión pública como arma para atacarse unos a otros. Así, la democracia va empujada por un impulso irresistible que la conduce a anularse a sí misma^[267].

Los derechos fundamentales de un pueblo antiguo (*demos, populus*) se extienden a la ocupación de las altas magistraturas políticas y a la justicia^[268]. Para ello estaba «en forma» en el foro. Estaba allí en sentido euclidiano, masa corporalmente presente, reunida en un punto, en donde era objeto de una preparación típicamente antigua, con medios próximos, corpóreos, sensibles; con una retórica que actuaba inmediatamente sobre todos los oídos y los ojos, retórica que, con sus recursos, para nosotros repugnantes e insoportables —lágrimas fingidas, vestiduras rasgadas^[269], desvergonzado encomio de los presentes, extravagantes mentiras sobre los adversarios, copioso arsenal de brillantes giros y sonoras cadencias—, nació exclusivamente en ese punto y para ese fin. También actuaban sobre aquella masa los juegos, los regalos, las amenazas, los golpes, pero sobre todo el dinero. Conocemos los comienzos de esto por la Atenas de 400^[270] y el final, en proporciones horrorosas, por la Roma de César y Cicerón. Ocurre lo de siempre: el nombramiento de los representantes de la clase se convierte en pugna entre candidatos de partido. Con lo cual queda preparado el campo para la actuación del dinero, actuación que desde Zaina crece en dimensiones de un modo tremendo. «Cuanta mayor fue la riqueza que se encontraba en las manos de algunos individuos, tanto más se convertía la lucha política en cuestión de dinero»^[271]. Con esto está dicho todo. Sin embargo, en un sentido profundo sería falso hablar de corrupción.

No se trata de una degeneración de la práctica; es la práctica misma, la práctica de la democracia madura, la que toma estas formas con necesidad fatal. El censor Appio Claudio (310), que sin duda era un auténtico helenista, un ideólogo de la Constitución —como cualquier personaje del círculo de madame Roland—, pensó seguramente siempre, al hacer su reforma, en derechos electorales y no en el arte de hacer elecciones; pero aquellos derechos preparan este arte. En este arte es donde se revela la raza, que pronto se impone por completo. Dentro de una dictadura del dinero no puede considerarse la labor del dinero como una corrupción.

La carrera romana de las magistraturas, desde que se verificaba en forma de elecciones, requería un capital que hacía del político incipiente el deudor de los que le rodeaban. Sobre todo el cargo de edil, en el que había que sobrepasar a los antecesores mediante juegos públicos, para obtener en adelante los votos de los espectadores. Sila perdió su primera elección de pretor porque no había sido antes edil. Añádase a esto el brillante séquito con que habla que presentarse en el foro para adular a la masa ociosa. Había una ley que prohibía el pago de los acompañantes; pero todavía era más caro obligar a personas distinguidas con préstamos, recomendaciones para cargos y negocios y defensas ante los tribunales, que imponían a los defendidos el deber de acompañar y visitar por las mañanas al defensor. Pompeyo era patrón de medio mundo, desde los aldeanos de Picenum hasta los reyes de Oriente; representaba y protegía a todos; éste era su capital político, capital que pudo oponer a los préstamos sin interés de Craso y a los «dorados»^[272], que el conquistador de Galia confería a todos los ambiciosos. A los electores se les servían

comidas por distritos^[273], se les señalaban entradas para los juegos de gladiadores o, como Milón hacia, se les remitía el dinero a casa. Cicerón llama a esto respetar las costumbres de los padres. El capital electoral llegó a adquirir dimensiones americanas y a veces alcanzó a centenares de millones de sestercios. Durante las elecciones del 54 el interés del dinero subió de 4 a 8 por 100, porque la mayor parte de las enormes masas metálicas que había en Roma fue dedicada a la propaganda. César, siendo edil, gastó tanto, que Craso hubo de garantizarlo por veinte millones para que los acreedores le dejaran marchar a la provincia; y en las elecciones de pontífice máximo volvió a abusar de su crédito hasta tal punto, que su adversario Cátulo pudo ofrecerle dinero si se retiraba, pues de no vencer estaba perdido. Pero la conquista y explotación de Galia —que por eso mismo acometió— hizo de él el hombre más rico del mundo.

En este momento ya propiamente estaba ganada la batalla de Farsalia^[274]. Pues César conquistó esos millares de millones para tener *poder*, como Cecil Rhodes, y no por afición a la riqueza, como Verres, y, en el fondo, como Craso, gran financiero con aficiones políticas. Comprendió César que sobre el suelo de una gran democracia los derechos constitucionales no son nada sin dinero y lo son todo con dinero. Cuando Pompeyo soñaba con poder sacar legiones de la tierra, ya César las había obtenido merced a su dinero. César se encontró con estos métodos; los aplicó con maestría, pero no se identificó con ellos. Hay que comprender claramente que hacia 150 los partidos que se habían formado en torno a ciertos principios, comienzan a convertirse en los séquitos personales de ciertos hombres, que tenían fines políticos personales y dominaban el manejo de las armas de su tiempo.

Además del dinero era necesario tener influencia en los tribunales. Como las asambleas populares antiguas se limitaban a votar, y no deliberaban, el proceso ante los Rostra era *una forma de la lucha partidista*, y propiamente constituía la escuela de la elocuencia *política*. El joven político comenzaba su carrera acusando y si le era posible aniquilando alguna gran personalidad^[275], como Craso, a los diecinueve años, acusó y venció al famoso Papirio Carbon, amigo de los Gracos, que más tarde se pasó a los optimates. Catón fue, por el mismo motivo, acusado cuarenta y cuatro veces y siempre absuelto. La cuestión de derecho no era en esto lo importante^[276]. La posición política de los jueces, el número de los patronos, la extensión y cuantía del séquito constituyen los elementos decisivos; y el número de los testigos sirve sólo propiamente para poner de manifiesto el poder político y financiero del acusador.

Toda la elocuencia de Cicerón contra Verres tiende, bajo la máscara de un suntuoso *pathos* moral, a convencer a los jueces de que su interés de clase les manda condenar al acusador. Según la concepción antigua general, es evidente que el que tiene asiento en el tribunal ha de servir a los intereses privados y a los intereses de partido. Los acusadores democráticos en Atenas solían, al término de sus discursos, advertir a los jurados del pueblo que sí absolvían al acusado rico perderían sus devengos procesales^[277]. La gran fuerza del Senado descansa en gran parte en el

hecho de que, ocupando todos los tribunales, tenía en sus manos el destino de todo ciudadano. Puede, pues, comprenderse la trascendencia de la ley de 122, presentada por C. Graco, transfiriendo los tribunales a la clase de los *equites* (caballeros), lo cual equivalía a entregar la nobleza, esto es, los altos magistrados, al mundo financiero^[278]. Sila, en el año 83, además de las proscripciones de los grandes ricachos, decretó también la devolución al Senado de los tribunales, *como arma política*, naturalmente, y la lucha final de los poderosos halla también su expresión en el constante cambio en el modo de nombrar a los jueces.

Así, pues, la antigüedad —y el foro romano el primero— reunía la masa popular en un cuerpo sólido y visible, para obligarla a hacer de sus derechos el uso que los dirigentes querían. En época «correspondiente», la política europeo-americana ha creado *por la prensa* un campo de fuerza, con tensiones espirituales y monetarias, que se extiende sobre la tierra entera y en el que *todo* individuo está incluso, sin darse cuenta, de modo que ha de pensar, querer y obrar como tiene por conveniente cierta dominante personalidad en lejano punto del globo. Es esto dinamismo en vez de estática; es sentimiento fáustico en vez del apolíneo y pathos de la tercera dimensión en vez de presente puro y sensible. No se habla de hombre a hombre; la prensa, y con ella el servicio de noticias radiotelefónicas y telegráficas, mantienen la conciencia de pueblos y continentes enteros bajo el fuego graneado de frases, lemas, puntos de vista, escenas, sentimientos, y ello día por día, año por año, de modo que el individuo se convierte en mera función de una «realidad» espiritual enorme. El dinero hace su camino político, bien que no como metal que pasa de una mano a otra. No se transforma tampoco en juegos y en vino. Se transforma en energía y determina por su cuantía la intensidad de la propaganda.

La pólvora y la imprenta guardan una relación íntima. Ambas han sido inventadas en el alto gótico; ambas proceden del pensamiento germánico de la técnica; *ambas* son los grandes medios de la táctica fáustica a larga distancia. La Reforma, a principios de la época posterior, vio las primeras hojas volantes y las primeras piezas de campaña. La Revolución francesa, a principios de la civilización, vio el primer gran ataque de folletos, en otoño de 1788 y en Valmy el primer fuego en masa de la artillería. Con esto la palabra impresa, preparada en enormes masas y extendida sobre infinitos planos, se convierte en arma terrible en las manos de quien sepa manejarla. En Francia tratábase en 1788 de una expresión espontánea de convicciones privadas; pero en Inglaterra ya se había llegado al punto de producir metódicamente cierta impresión en los lectores. El primer gran ejemplo de esta táctica es la guerra de artículos, hojas volantes, memorias apócrifas que desde Londres se lanzaban contra Napoleón, incluso en territorio francés. Las hojas sueltas del siglo XVIII se convierten en «la prensa», como se dice con significativa anonimidad^[279]. La campaña de prensa surge como continuación —o preparación— de la guerra con otros medios; y su estrategia, combates de vanguardia, maniobras aparentes, sorpresas, ataques en masa, se ha ido perfeccionando durante el siglo XIX, hasta el punto de que una guerra puede

estar perdida antes de disparar el primer tiro, porque la prensa, entretanto, la ha ganado.

Hoy vivimos tan entregados sin resistencia a la acción de esa artillería espiritual, que pocos son los que conservan la distancia interior suficiente para ver con claridad lo monstruoso de este espectáculo. La voluntad de poderío, revestida en forma puramente democrática, ha llegado a su obra maestra, ya que el sentimiento de libertad se siente acariciado y halagado por la misma técnica que le impone la más completa servidumbre que ha existido Jamás. El sentido liberal burgués está *orgulloso* de haber suprimido la censura, la última barrera; mientras tanto el dictador de la prensa —Northcliffe— mantiene a sus rebaños de esclavos lectores bajo el látigo de sus artículos, telegramas e ilustraciones. *La democracia ha substituido en la vida espiritual Se las masas populares el libro por el diario*. El mundo de los libros, con su abundancia de puntos de vista, que obligaba el pensamiento a crítica y selección, ya sólo existe en realidad para círculos pequeños. El pueblo lee *un* diario, «su» diario, que en millones de ejemplares entra todos los días en todas las casas, mantiene a los espíritus bajo su encanto, hace que se olviden los libros y, si uno u otro de éstos se insinúa alguna vez en el círculo visual, elimina su efecto mediante una crítica parcial.

¿Qué es la verdad? Para la masa, es la que a diario lee y oye. Ya puede un pobre tonto recluirse y reunir razones para establecer «la verdad» seguirá siendo simplemente *su* verdad. La otra, la verdad pública del momento, la única que importa en el mundo efectivo de las acciones y de los éxitos, es hoy un producto de la prensa. Lo que ésta quiere es la verdad. Sus jefes producen, transforman, truecan verdades. Tres meses de labor periodística, y todo el mundo ha reconocido la verdad^[280]. Sus fundamentos son irrefutables mientras haya dinero para repetirlos sin cesar. La antigua retórica también procuraba más impresionar que razonar —Shakespeare, en el discurso de Antonio, ha mostrado brillantemente que era lo importante—; pero se limitaba a los presentes y al instante. El dinamismo de la prensa quiere efectos *permanentes*. Ha de tener a los espíritus *permanentemente* bajo presión. Sus argumentos quedan refutados tan pronto como una potencia económica mayor tiene interés en los contra argumentos y los ofrece con más frecuencia a los oídos y a los ojos. En el instante mismo, la aguja magnética de la opinión pública se vuelve hacia el polo más fuerte. Todo el mundo se convence en seguida de la nueva verdad. Es como si de pronto se despertase de un error.

Con la prensa política se relaciona la necesidad de educación escolar, educación que la antigüedad desconocía por completo. Hay en esto un afán inconsciente de reducir las masas, como objeto de la política de partido, a la violencia del diario. Para el idealista de la democracia primera esto era «ilustración»; y aun hoy existen acá y allá algunas cabezas débiles que se entusiasman con la idea de la libertad de la prensa. Pero eso precisamente es lo que da vía libre a los futuros césares de la prensa mundial. El que sepa leer cae bajo su imperio; y la ensoñada autonomía se convierte,

para la democracia posterior, en una radical servidumbre de los pueblos bajo los poderes que disponen de la palabra impresa.

La lucha hoy gira alrededor de esas armas. En los ingenuos primeros tiempos, el poderío periodístico era menoscabado por la censura, que servía de arma defensiva a los representantes de la tradición. Entonces la burguesía puso el grito en el cielo, proclamando en peligro la libertad del espíritu. Hoy la masa sigue tranquilamente su camino; ha conquistado definitivamente esa libertad; pero entre bastidores se combaten invisibles los nuevos poderes, comprando la prensa. Sin que el lector lo note, cambia el periódico y, por tanto, el amo^[281]. También aquí triunfa el dinero y obliga a su servicio a los espíritus libres. No hay domador de fieras que tenga mejor domesticada a su jauría. Cuando se le da suelta al pueblo —masa de lectores— precipítase por las calles, lánzase sobre el objetivo señalado, amenaza, ruge, rompe. Basta un gesto al estado mayor de la prensa para que todo se apacigüe y serene. La prensa es hoy un ejército, con armas distintas, cuidadosamente organizadas; los periodistas son los oficiales; los lectores son los soldados. Pero sucede aquí lo que en todo ejército: el soldado obedece ciegamente y los cambios de objetivo y de plan de operaciones se verifican sin su conocimiento. El lector no sabe nada de lo que sucede y no ha de saber tampoco el papel que él representa. No hay más tremenda sátira contra la libertad de pensamiento. Antaño no era lícito pensar libremente; ahora es lícito hacerlo, pero ya no puede hacerse. Piénsase tan sólo qué sea lo que debe quererse; y esto es lo que se llama hoy libertad.

Otro aspecto de esta libertad es que, siéndole lícito a todo el mundo decir lo que quiera, la prensa es también libre de tomarlo en cuenta y conocimiento o no. Puede la prensa condenar a muerte una «verdad»; bástale con no comunicarla al mundo. Es esta una formidable censura del silencio, tanto más poderosa cuanto que la masa servil de los lectores de periódicos no nota su existencia^[282]. Resurge aquí, como siempre sucede en los alumbramientos del cesarismo, un trozo de la época primitiva desaparecida^[283]. El círculo del acontecer está a punto de cerrarse. Así como en los edificios de cemento y acero resurge de nuevo la voluntad expresiva del primer gótico, pero fría, dominada, civilizada, así también anunciase aquí la férrea potencia de la iglesia gótica sobre los espíritus —en forma de «libertad democrática»—. La época del «libro» queda encuadrada entre el sermón y el periódico. Los libros son *expresión* personal; pero el sermón y el periódico obedecen a un *fin* impersonal. Los años de la escolástica ofrecen en la historia universal el único ejemplo de una crianza espiritual que no permite en ningún país libro, discurso, pensamiento alguno que contradiga a la unidad *querida*. Es este un dinamismo espiritual. Los antiguos, los indios, los chinos hubieran visto con horror este espectáculo. Pero Justamente resurge esto como resultado *necesario* del liberalismo europeo-americano; como decía Robespierre, es: «el despotismo de la libertad contra los tiranos». En lugar de la hoguera aparece ahora el gran silencio. La dictadura de los Jefes de partido se apoya sobre la dictadura de la prensa. Por medio del dinero se

pretende arrebatar a la esfera enemiga enjambres de lectores y pueblos enteros, para reducirlos al propio alimento intelectual. El lector se entera de lo que *debe* saber y una voluntad superior informa la imagen de su mundo. Ya no hace falta obligar a los súbditos al servicio de las armas, como hacían los príncipes de la época barroca. Ahora se fustigan sus espíritus con artículos, telegramas, ilustraciones —¡Northcliffe! — hasta que ellos mismos *exigen* las armas y obligan a sus jefes a una guerra a la que estos jefes *querían* ser obligados.

Este es el final de la democracia. Si en el mundo de las verdades la prueba lo decide todo, en el mundo de los hechos es el *éxito* lo decisivo. El éxito significa el triunfo de una corriente vital sobre otras. La vida se ha impuesto; los ensueños de místicos filántropos se han convertido en instrumentos que manejan las naturalezas dominadoras. En la democracia posterior resurge la *raza* y esclaviza los ideales o los tira con sarcasmo al arroyo. Así sucedió en la Tebas egipcia, en Roma, en China; pero en ninguna civilización adoptó la voluntad de poderío una forma tan implacable. El pensamiento, y con él la acción de la masa, queda sujeto bajo una presión de hierro. Por eso, y sólo por eso, se es lector y elector, esto es, dos veces esclavo. Mientras tanto los partidos se convierten en obedientes séquitos de unos pocos, sobre los cuales el cesarismo ya empieza alanzar sus sombras. Así como la monarquía inglesa en el siglo XIX, así los Parlamentos en el XX serán poco a poco un espectáculo solemne y vano. Como allí el cetro y la corona, así aquí los derechos populares serán expuestos a la masa con gran ceremonia y reverenciados con tanto más cuidado cuanto menos signifiquen. Esta es la razón de por qué el *prudente* Augusto no desperdició ocasión de acentuar los usos sagrados de la libertad romana. Pero ya hoy el poder se muda de casa y de los Parlamentos se traslada a círculos privados; igualmente las elecciones se convierten en una comedia, lo mismo para nosotros que en la antigua Roma. El dinero organiza la cosa en interés de los que lo tienen^[284] y las elecciones se tornan un juego preparado que se pone en escena como si fuera la autonomía del pueblo. Y si primordialmente toda elección era una *revolución en formas legales*, esta forma ya se ha agotado y no queda más que «elegir» uno mismo su sino con los medios primitivos de la fuerza sangrienta, cuando la política del dinero resulta intolerable.

Por el dinero la democracia se anula a sí misma, después que el dinero ha anulado el espíritu. Mas justamente *porque* todos los ensueños han volado, aquellos ensueños de que la realidad pudiera cambiarse por las ideas de un Zenón o de un Marx; Justamente por haber aprendido que, en el reino de la realidad, una voluntad de poderío sólo puede ser derribada *por otra* voluntad de poderío —esta es la gran experiencia en la época de los Estados en lucha—; justamente por eso despierta al fin un anhelo profundo de todo cuanto vive de viejas y nobles tradiciones. La economía monetaria había hasta producir asco.

Espérase una salvación; escúchase atento por si llegara un sonido claro de honor y caballerosidad, de nobleza interior, de renuncia, de deber. Y despunta entonces de

nuevo una época en la que despiertan en lo hondo los poderes formales de la sangre, que habían sido reprimidos por el racionalismo de las grandes urbes. Todo lo que se ha conservado de tradición dinástica, de vieja nobleza, de distinguidos hábitos superiores al dinero; todo lo que es en si bastante fuerte para ser, según la frase de Federico el Grande, *servidor* del Estado en labor dura, precavida, renunciadora, en posesión precisamente de un poder ilimitado; todo lo que frente al capitalismo he llamado yo socialismo^[285], todo eso se tornará de pronto centro de enormes fuerzas vitales. El cesarismo *crece* sobre el suelo de la democracia; pero sus raíces penetran en los subsuelos de la sangre y de la tradición. El César antiguo debe su poder al tribunado, y su dignidad —y, por tanto, su duración— la posee como príncipe. También retorna aquí otra vez el alma del gótico primero; el espíritu de las órdenes de caballería supera a la rapiña de los Vikingos. Aunque los poderosos del futuro —ya que la gran forma política de la cultura está irremediablemente superada— dominen el mundo como su posesión privada, sin embargo, este poderío informe e ilimitado tiene una *misión* que cumplir: la de cuidar sin descanso por ese mundo, cuidado que es lo contrario de los intereses en la época del dominio del dinero, y que requiere un alto sentimiento y conciencia del deber. Pero justamente por eso se produce entonces la lucha final entre la democracia y el cesarismo, entre los poderes directivos de una economía dictatorial y la voluntad de los Césares que es *puramente de orden político*. Para comprender esto, para comprender esta lucha final entre la *economía* y la *política*, lucha en la que la política *reconquista*, su imperio, hace falta dedicar una mirada a la fisonomía de la historia económica.

CAPÍTULO VI

EL MUNDO DE LAS FORMAS ECONÓMICAS

EL DINERO

1

El punto de vista para comprender la historia económica de las culturas superiores no debe buscarse en el terreno mismo de la economía. El pensamiento y la acción económicos son un aspecto de la vida, aspecto que recibe una falsa luz, si se le considera como una *especie* substantiva de la vida. Y mucho menos podrá encontrarse dicho punto de vista en el terreno de la economía mundial de hoy, que desde hace ciento cincuenta años ha tomado un vuelo fantástico, peligroso y a la postre casi desesperado, vuelo que es exclusivamente occidental y dinámico y en modo alguno universal humano.

Lo que hoy llamamos economía nacional (economía política) está asentado sobre supuestos específicamente ingleses, La industria maquinista, desconocida de todas las demás culturas, ocupa su centro, como si esto fuera evidente, y domina por completo la concepción y la deducción de llamadas leyes, sin que los economistas se den cuenta de ello. El crédito, en la figura especial que resulta de la relación inglesa entre el comercio mundial y la industria de exportación, en un país sin aldeanos, sirve de base para definir las palabras capital, valor, precio, fortuna, las cuales son, sin más ni más, aplicadas a otros estadios de cultura y a otros círculos de vida. La insularidad de Inglaterra ha determinado en todas las teorías económicas la concepción de la política y de su relación con la economía. Los creadores de la *visión* económica fueron David Hume^[286] y Adam Smith^[287]. Todo lo que después se ha escrito por encima de ellos y contra ellos supone siempre inconscientemente la disposición crítica y el método de sus sistemas. Y esto vale para Carey y List, como para Fourier y Lassalle. Y por lo que se refiere a Marx, el gran enemigo de Adam Smith, ¿qué importa que se proteste contra el capitalismo, si se está de lleno en el mundo de las representaciones del capitalismo inglés? Es reconocerlo implícitamente y el intento se limita a cambiar el orden de las cuentas para que los objetos de éstas reciban el provecho de sujetos.

Desde Smith hasta Marx todos han practicado el análisis del pensamiento económico de una sola cultura y en un solo período de su desarrollo. Es un análisis totalmente racionalista y parte, por lo tanto, de la *materia* y sus condiciones, de las necesidades y de los estímulos, en vez de partir del *alma* de las generaciones, clases, pueblos y de su fuerza morfogenética. Considera al hombre como un elemento más de la situación e ignora la gran personalidad y la voluntad histórica de individuos y grupos enteros, que en los hechos económicos ven medios y no fines. Considera la vida económica como algo que puede explicarse sin residuo, por causas y efectos visibles, algo que está dispuesto mecánicamente y encerrado en sí mismo,

manteniendo cierta relación causal con los círculos de la política y de la religión — que también son pensados en si mismos—. Esta manera de consideración es sistemática, no histórica; por eso cree en la validez intemporal de sus conceptos y reglas y tiene la ambición de establecer la única regla justa de «la» economía. Por eso dondequiera que sus verdades han entrado en contacto con los hechos han tenido que sufrir un perfecto fracaso, como ha sucedido igualmente con las profecías sobre el estallido de la guerra por teóricos burgueses^[288] y con la institución de la Rusia soviética por los teóricos proletarios.

No existe, pues, economía, si por economía se entiende una morfología del *aspecto* económico de la vida, esto es, de la vida de las grandes culturas con su evolución de cierto *estilo* económico, evolución homogénea en sus períodos, en su tiempo y en su duración. La economía, en efecto, no posee sistema, sino fisonomía. Para descubrir el secreto de su forma interior, de su *alma*, hace falta tacto fisiognómico. Para tener éxito en ella hay que ser conocedor, como se es entendido en hombres o entendido en caballos; no se necesita «saber», como tampoco el jinete necesita saber zoología. Pero ese conocimiento del conocedor o entendido puede ser estimulado en el caso de la economía por una visión lanzada sobre la historia. La mirada histórica puede rastrear impulsos raciales oscuros que actúan en los seres económicos para dar a la actuación exterior —a la «materia» económica— una figura que corresponda simbólicamente a la propia forma interior. *Toda vida económica es la expresión de una vida psíquica.*

Es ésta una concepción nueva, una concepción alemana de la economía, que está situada allende el capitalismo y el socialismo. Estos dos sistemas, nacidos de la inteligencia sobria, burguesa, del siglo XVIII, no querían ser otra cosa que análisis material —y sobre éste una construcción— de la superficie económica. Lo que hasta ahora se ha enseñado es mera preparación. El pensamiento económico, como el jurídico, aguarda todavía su desenvolvimiento propiamente dicho^[289], que hoy, como en la época helenístico-romana, no puede iniciarse hasta que el arte y la filosofía hayan ingresado definitivamente en el pretérito.

El ensayo siguiente no pretende ser sino una visión rápida de las posibilidades que aquí existen.

La economía y la política son aspectos de la existencia una, viviente y fluyente; no, pues, de la conciencia vigilante, no del espíritu^[290]. En la economía, como en la política, se manifiesta el ritmo de las oleadas cósmicas que están presas en la sucesión generadora de los seres individuales. Ni la economía, ni la política *tienen* historia, sino que ellas mismas *son* historia. Rige en ellas el tiempo irreversible, el cuando. Ambas pertenecen a la raza y no al idioma, con sus tensiones espaciales y causales, como la religión y la ciencia. Ambas se rigen por los hechos, no por las verdades. Existen sinos políticos y económicos, así como, en todas las doctrinas religiosas y científicas, existe un *nexo intemporal de causa y efecto*.

La vida tiene, pues, una manera política y una manera económica de estar «en

forma» para la historia. Esas dos maneras, la política y la económica, podrán superponerse, o apoyarse una en otra, o combatirse una a otra; pero la política es siempre absolutamente la primera. La vida quiere conservarse e imponerse, o, mejor dicho, quiere hacerse más fuerte para imponerse, «En forma» económica se encuentran los torrentes de existencia para sí mismos; pero «en forma» política se encuentran para su relación con los demás. Lo mismo sucede en la más sencilla planta monocelular que en los enjambres y pueblos de los seres más libres y móviles en el espacio. ¡Alimentarse y combatirse! La diferencia de rango entre ambos aspectos vitales se reconoce fácilmente en su relación con la muerte. No hay contradicción más honda que la que media entre la *muerte de inanición* y la *muerte heroica*. Económicamente la vida es amenazada, indignificada, *rebajada* por el hambre —en el sentido más amplio de la palabra—; a esto mismo se refiere la imposibilidad de desenvolver plenamente las fuerzas, la estrechez del espacio vital, la obscuridad, la presión, no sólo el peligro inmediato. Pueblos enteros hay que han perdido la energía racial, por la mezquindad de su vida. En estos casos el hombre muere *de* algo, no *por* algo. La política sacrifica los hombres a un fin; caen los hombres por una idea. Pero la economía los hace periclitar. *La guerra es la creadora, el hambre es la aniquiladora de todas las grandes cosas*. En la guerra la vida es realzada por la muerte, a veces hasta llegar a esa fuerza invencible que por sí sola es ya la victoria. El hambre provoca esa especie de miedo vital, índole fea, ordinaria e inmetafísica en que el mundo de las formas superiores de una cultura se sumerge, para dar comienzo a la desnuda lucha por la existencia entre bestias humanas.

Ya hemos hablado del doble sentido que hay en toda historia y hemos visto cómo se revela en la oposición entre el varón y la mujer^[291]. Existe una historia privada que *representa* la «vida en el espacio» como sucesión de las generaciones, y existe una historia pública que la *defiende y asegura* mediante el «estar en forma» política. Estos dos aspectos —el huso y la espada— de la existencia hallan su expresión en las ideas de la familia y del Estado; pero también en la figura primordial de la casa^[292], en donde los buenos espíritus del lecho conyugal —el Genio y la Juno de los domicilios romanos— son protegidos por la puerta, por Jano. Pues bien: junto a la historia *privada* de la generación camina la historia económica. Su fuerza es inseparable de la duración asignada a una vida floreciente; la alimentación va estrechamente unida al misterio de la generación y de la concepción. Este nexo aparece en toda su pureza en la existencia de las fuertes stirpes aldeanas, que radican sanas y fecundas en el seno de la tierra. Y así como en la imagen del cuerpo el órgano sexual está enlazado con el de la circulación de la sangre^[293], así el hogar sagrado, Vesta, constituye en el otro sentido el centro de la casa.

Precisamente por eso la historia económica significa algo muy distinto de la historia política. En ésta ocupan el primer plano los grandes sinos singulares, que aunque se realizan en las formas necesarias de la época, son, sin embargo, cada uno por sí estrictamente personales. En aquélla, como en la historia de la familia, trátase

del curso evolutivo que sigue el idioma de las formas, y lo singular y personal constituye el sino privado, poco importante. Sólo la forma fundamental de millares de casos entra en consideración. Pero la economía no es, sin embargo, más que la base de toda vida significativa. No es lo importante, propiamente, el estar bien nutrido, bien dispuesto y capaz de fecundación, como individuo o como pueblo, sino el para qué de esa buena disposición. Cuanto más alto se encumbra el hombre en la historia, tanto más excede su voluntad política y religiosa en intimidad de simbolismo y en poder de expresión a todas las formas y profundidades que pueda poseer la vida económica. Sólo cuando, al despuntar la civilización, se inicia el reflujo de todas las formas, sólo entonces es cuando los contornos del mero vivir aparecen desnudos e imperiosos. Esta es la época en que la mezquina frase del «hambre y el amor», como fuerzas impulsivas de la existencia, cesa de ser un dicho desvergonzado; esta es la época en que el sentido de la vida ya no es el ser más fuerte, sino la felicidad del mayor número, la bienandanza y la comodidad, «panem et circenses», y en lugar de la gran política aparece la política económica como un fin en sí.

Perteneciendo la economía al aspecto racial de la vida tiene, como la política, una costumbre y no una moral^[294] —que tal es la diferencia entre la nobleza y el sacerdocio, entre los hechos y las verdades—. Toda clase profesional posee, como toda clase primordial, un sentido *evidente* no para el bien y el mal, sino para lo bueno y lo malo. Quien no tiene ese sentido carece de honor y de distinción. Porque el honor está aquí también en el centro y traza la separación entre el sentido fino de lo conveniente, entre el tacto económico del hombre activo y la consideración religiosa del mundo, con su concepto fundamental del pecado. Existe un honor profesional bien definido entre comerciantes, obreros, aldeanos, con gradaciones finas, bien que no menos precisas, para el detallista, el exportador, el banquero, el contratista, el minero, el marinero, el ingeniero e incluso, como es sabido, para los ladrones y mendigos cuando se sienten compañeros de profesión. Nadie ha establecido ni escrito esas costumbres; pero existen. Como todos los hábitos de clase, son costumbres diferentes en diferentes tiempos, y sólo son obligatorias dentro del círculo de los participantes. Junte a las virtudes nobles de la fidelidad, valentía, caballerosidad, camaradería, virtudes que ninguna comunidad profesional ignora, aparecen opiniones muy precisas sobre el valor moral del celo, del éxito, del trabajo, y un sentimiento extraordinario de la distancia. Estos preceptos *se tienen* sin saberlos —la infracción es la que nos da conciencia de la regla— por oposición a los mandamientos religiosos, que son intemporales y universalmente válidos, pero que, como ideales nunca realizados, hay que aprenderlos para conocerlos y poderlos seguir.

Los conceptos fundamentales ascéticos y religiosos carecen de sentido en la vida económica. Para el verdadero santo toda la economía es pecado^[295], y no sólo el préstamo a rédito y la alegría de ser rico o la envidia del pobre al rico. El dicho de los linos en el campo es absolutamente verdadero para las naturalezas profundamente religiosas —y filosóficas—. Estas naturalezas están, con todo el peso de su ser, fuera

de la economía y de la política, fuera de todos los hechos «de este mundo». Enséñalo la época de Jesús, como la de San Bernardo, como el sentir fundamental del ruso actual, y no menos la vida de un Diógenes o un Kant. Por eso eligen algunos libremente la pobreza y la peregrinación y se recluyen en celdas y en bibliotecas. Una religión o filosofía no actúa jamás económicamente; esta actuación queda reservada al organismo político de las *iglesias* o al organismo social de una comunidad teórica. La actuación económica es siempre una transacción con este mundo y un signo de voluntad de potencia^[296].

2

Lo que pudiéramos llamar vida económica de una planta se verifica en la planta misma sin que ésta sea otra cosa que el teatro y el objeto pasivo de un proceso natural^[297]. Este elemento vegetativo persiste inalterado en el fondo de la «economía», incluso de la del cuerpo humano, llevando su existencia extraña y sin voluntad bajo la forma de los órganos de circulación. Pero con el cuerpo de los animales, cuerpo libremente móvil en el espacio, añádese a la existencia la vigilia, la percepción intelectual y, con ella, la necesidad de *procurarse* uno mismo la conservación de la vida. Aquí comienza el *terror* de la vida, que impulsa a tantear, ventear, acechar, espiar con sentidos cada día más agudos, y sobre esto incita a movimientos en el espacio, a buscar, atesorar, perseguir, engañar, robar, acciones que en muchas especies, como los castores, hormigas, abejas, y en muchos pájaros y fieras, se encumbran hasta los comienzos de una técnica económica que supone reflexión, es decir, cierta separación entre la intelección y la sensación. El hombre es propiamente hombre según el grado en que su intelección se ha separado de la sensación, y, constituida en pensamiento, interviene creadora en las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos. Animales todavía la astucia femenina frente al varón y esa «gramática parda» que los aldeanos emplean para obtener pequeñas ventajas. En nada se diferencian de la astucia del zorro; con *una sola* mirada inteligente penetran el secreto de su víctima. Por encima de esto hállase, empero, el *pensamiento* económico, que labra el campo, cría el ganado, transforma, ennoblece, cambia las cosas e inventa mil medios y métodos para elevar la vida y convertir en soberanía la dependencia del hombre respecto del mundo circundante. Esta es la base de todas las culturas. La raza se sirve de un pensamiento económico que puede llegar a ser tan poderoso que se desprenda de sus fines, construyendo teorías abstractas y perdiéndose en utopías lejanas.

Toda vida económica superior se desarrolla sobre la base de una clase aldeana. Sólo el aldeano no presupone nada^[298]. Constituye, en cierto modo, la raza en sí, vegetativa e inhistórica^[299], creando y consumiendo para sí, con la vista puesta en el mundo, ante el cual todos los demás valores económicos le parecen incidentes

despreciables. Frente a esta economía *productora* aparece una nueva especie de economía *conquistadora*, que hace uso de la primera como de un objeto, alimentándose de ella, reduciéndola a tributo o robándola. La política y el tráfico son, en los principios, inseparables por completo; ambos se conducen en modos dominadores, personales, guerreros, con un hambre de poder y de botín que supone una manera totalmente distinta de ver el mundo —no desde un rincón, sino desde la altura—, como se revela claramente en la elección del león, el oso, el buitre, el halcón, como animales heráldicos. La guerra primordial es siempre rapiña; el comercio primordial va siempre unido a saqueo y piratería. Las sagas islandesas cuentan cómo los Vikingos conciertan a veces con la población una paz comercial de dos semanas, pasada la cual las armas refulgen y comienza el botín.

La política y el comercio en forma desarrollada —arte de obtener sobre el contrario éxitos positivos mediante superioridad espiritual— son substitutivos de la guerra con otros medios. Toda diplomacia es negocio; todo negocio es diplomacia, y ambos se fundan en un conocimiento penetrante de los hombres y en tacto fisiognómico. El espíritu emprendedor de los grandes navegantes (como los hubo entre los fenicios, los etruscos, los normandos, los venecianos, los hanseáticos); de los grandes banqueros (como los Fugger y los Médicis); de los grandes financieros (como Craso, los magnates mineros y los trustmen de nuestros días), exige dotes estratégicas de *general*, si las operaciones han de resultar afortunadas. El orgullo de la estirpe, la herencia paterna, la tradición familiar, se forman en esto del mismo modo; las «grandes fortunas» son como reinos y tienen su historia^[300]; y Polícrates, Solón, Lorenzo de Médicis, Jürgen Wullenweber no son los únicos ejemplos de ambición política desarrollada sobre el tronco de la ambición mercantil.

Pero el príncipe y el hombre de Estado auténticos quieren dominar. El auténtico negociante sólo quiere ser rico. Aquí se diferencia la economía conquistadora en medio y en fin^[301]. Se puede buscar el botín por el poder o el poder por el botín. El gran soberano, un Hoang-Ti, un Tiberio, un Federico II, quiere también ser rico en tierras y hombres, pero les acompaña el sentido de una superior obligación. Con la conciencia tranquila y como quien realiza una evidente función puede alguien hacer uso de los tesoros del mundo, llevar una vida de brillo, esplendor y aun derroche, si tiene la sensación de ser el órgano de una misión histórica, como Napoleón, Cecil Rodees y el Senado romano del siglo ni. Estos hombres casi no conocen, con respecto a si mismos, el concepto de la propiedad privada.

Quien aspira a meros provechos económicos —como en la época romana los cartagineses y hoy, en mayor grado aún, los americanos—, no está capacitado para el *pensamiento* político puro; será siempre explotado y engañado en las decisiones de la alta política, como demuestra el ejemplo de Wilson, y más aún cuando la falta de instinto político es suplida por sentimientos morales. Por eso los grandes núcleos económicos del presente, tanto los empresarios como los trabajadores, van en lo político de fracaso en fracaso, a no ser que encuentren para dirigirlos un auténtico

político, el cual entonces se sirve de ello. El pensar político y el pensar económico, a pesar de su coincidencia en la forma, son fundamentalmente distintos en la dirección y, por lo tanto, en todas las singularidades tácticas. Los grandes éxitos económicos^[302] despiertan un sentimiento ilimitado de poderío *público*. En la palabra «capital» se percibe claramente este matiz. Pero en algunos individuos experimenta entonces un cambio el colorido y dirección de su voluntad y el criterio aplicado a las situaciones y las cosas. Sólo cuando se ha dejado realmente de sentir la empresa como un asunto privado; sólo cuando el fin de la empresa ya no es la simple adquisición de riqueza; sólo entonces existe la posibilidad de que un empresario se convierta en hombre de Estado. Este fue el caso de Cecil Rhodes. En cambio, existe para los hombres del mundo político el peligro de que su voluntad y su pensamiento se rebajen, apartándose de los problemas históricos para ocuparse de la vida privada. Entonces la nobleza se convierte en bandidaje; entonces aparecen los conocidos príncipes, ministros, jefes populares y héroes revolucionarios, cuyo celo se agota en una vida de holganza y en la acumulación de riquezas —entre Versalles y el club de los jacobinos, entre empresarios y jefes de los trabajadores, entre gobernadores rusos y bolcheviques no existe diferencia—, y en la democracia ya madura la política de los «arrivistas» no sólo es idéntica al negocio, sino idéntica a las más sucias especies de negocios y especulaciones.

Mas precisamente en eso se manifiesta la marcha misteriosa de una cultura superior. Al principio aparecen las clases primordiales, nobleza y sacerdocio, con su simbolismo del espacio y el tiempo. Asilen una sociedad bien organizada^[303], tienen la vida, política y la emoción religiosa su lugar fijo, sus sujetos propios y sus fines absolutamente propuestos, para los hechos como para las verdades, y en lo hondo se mueve la vida económica en una trayectoria inconscientemente segura. El torrente de la existencia, empero, comienza a verterse entre las casas pétreas de la ciudad, y entonces el dinero y el espíritu asumen la dirección histórica. Hácense cada día más raros el heroísmo y la santidad con el ímpetu simbólico de su anterior existencia, y se recluyen en círculos cada día más estrechos. En su lugar aparece la fría claridad burguesa. En el fondo, la conclusión de un sistema y el balance de un negocio exigen la misma especie de inteligencia especializada. La vida política y la vida económica, que casi ya no separan diferencias de rango, tócanse y mézclanse, como igualmente el conocimiento religioso y el conocimiento científico. El curso de la existencia pierde sus formas severas y ricas en el comercio de las grandes ciudades. Rasgos económicos elementales aparecen en la superficie y se mezclan con los restos de la política clásica. Al mismo tiempo la ciencia soberana incorpora la religión entre sus objetos. Sobre una vida exclusivamente politicoeconómica dilátase una emoción crítico-edificativa. De aquí, al fin, resulta que las viejas clases decaídas abren paso a ciclos vitales individuales, de potencia genuinamente política y religiosa, ciclos que llegan a ser el sino del conjunto.

Así surge la morfología de la historia económica. Existe una *economía primordial*

«del» hombre que, como la de la planta y la del animal, cambia de forma en los periodos biológicos^[304]. Domina por completo en la época primitiva y se mueve entre las culturas superiores, y dentro de ellas, sin regla fija, con infinita lentitud y confusión. Los animales y las plantas son incorporados a esa economía y transformados mediante doma, cría, afinamiento, recolección; el fuego y los metales son explotados; las propiedades de la naturaleza no viviente son sometidas al servicio de la vida, por medio de procedimientos técnicos. Todo esto está compenetrado con costumbres y sentidos político-religiosos, sin que pueda establecerse una separación clara entre *tótem* y *tabú*, hambre, angustia del alma, amor sexual, arte, guerra, sacrificios, creencias y experiencia.

Muy distinta, en concepto y evolución, es *la historia económica de las culturas superiores*. Esta historia tiene su forma fija, su tempo y su duración determinadas. Cada cultura tiene su propia economía. Al feudalismo pertenece la economía del campo sin ciudades. Con el Estado, gobernada desde ciudades, aparece la economía urbana del dinero, que al despuntar la civilización se eleva a dictadura del dinero, al mismo tiempo que vence la democracia de las urbes mundiales. Cada cultura tiene su mundo de formas, desarrollado con independencia. El dinero corpóreo de estilo apolíneo —la moneda acuñada— es tan distinto del dinero occidental —dinero de relación fáustico-dinámico constituido por unidades de crédito— como la ciudad-Estado difiere del Estado de Carlos Quinto. Pero la vida económica, como la social, toma la forma de una pirámide^[305]. En la base rural manteniéndose una situación completamente primitiva, casi intacta, de cultura. La economía urbana posterior, que ya es obra de una minoría decidida, mira constantemente con menosprecio la economía rural, que en torno sigue existiendo, y que considera llena de suspicacia y de odio el estilo perespiritualizado de la urbe. Al fin la ciudad mundial produce una economía mundial —civilizada— que irradia de muy escasos centros, sometiendo al resto provinciano, mientras que en lejanas comarcas domina a veces todavía la costumbre primitiva —patriarcal—. Con el crecimiento de las ciudades, la vida se hace cada día más artificial, más refinada, más complicada. El trabajador de la gran ciudad, en la Roma cesárea, o en el Bagdad de Harun al Raschid, o en el Berlín actual, considera como evidentes muchas cosas que el aldeano rico, en el campo, considera como lujo superfluo. Pero esa evidencia es difícil de conseguir y difícil de mantener. La cantidad de trabajo de todas las culturas crece en medida enorme, y así, al principio de toda civilización, se desarrolla una intensidad de vida económica que, en su tensión, resulta exagerada y siempre en peligro, sin poder nunca conservarse por mucho tiempo. Al fin se forma una situación rígida y duradera, con una mezcla extraña de rasgos refinados y perespiritualizados con otros primitivísimos, como pudieron observarla los griegos en Egipto y nosotros en las actuales India y China, a no ser que desaparezca al empuje subterráneo de una cultura joven, como le sucede a la Antigüedad en la época de Diocleciano.

Ante este movimiento económico, los hombres están «en forma» constituyendo

clases económicas, como ante la historia universal constituyen *clases políticas*. Cada individuo tiene una posición económica *dentro de la contextura económica*, como tiene algún rango dentro de la *sociedad*. Ambos complejos determinan, cada uno a su modo, el sentir, el pensar, el conducirse del hombre. La vida quiere ser y además significar algo, y la confusión de nuestros conceptos ha sido, finalmente, aumentada por el hecho de que ciertos partidos políticos hoy, como en la época helenística, han ennoblecido en cierto modo algunos grupos económicos, cuya vida querían favorecer, y los han ennoblecido, elevándolos a la categoría de clase política. Así Marx con el grupo de los trabajadores de fábrica.

La primera clase, la clase auténtica, es la nobleza. De la nobleza se deriva el oficial y el juez y todo lo que pertenece a las altas categorías del gobierno y de la administración. Estas son formas de clase, que *significan* algo. También pertenecen la erudición y la ciencia^[306] a la clase sacerdotal, con una típica índole de exclusivismo. Pero el simbolismo grande se acaba con el castillo y la catedral. El «*tiers*» es ya la no-clase, la clase que se forma con el resto, una colección abigarrada y múltiple que, como tal, no significa nada, salvo la protesta política, y que se *da*. a si misma significación, tomando partido. El burgués no se siente burgués, sino que es «liberal», y no puede decirse que su persona *représente* una gran causa, sino que *pertenece* a ella por su convicción. La debilidad de esta forma social es causa de que la económica destaque más en las «profesiones», asociaciones y gremios. En las ciudades, por lo menos, se designa a los hombres por la profesión de que viven.

Económicamente, lo primero, lo primordial y casi lo único es el aldeano^[307]. La vida rural es la absolutamente *productiva*, la que hace posible las demás vidas. Las clases primordiales de la sociedad fundan su vida, en los tiempos primitivos, sobre la caza, la ganadería, la posesión de tierras, y aun para la nobleza y el sacerdocio de las épocas posteriores es ésa la única posibilidad distinguida de tener «bienes». Frente a ella está la vida del comercio^[308], que es *medianería* y botín; esta vida con relación al pequeño número, es de gran potencia y desde muy pronto se hace indispensable; constituye un refinado parasitismo, completamente improductivo, y por eso ajeno al campo, errante, «libre», sin la carga anímica de las costumbres y usos de la tierra, una vida que se nutre de las demás vidas. Entre ellas crece, empero, una tercera especie de economía, *la economía elaborativa, la economía de la técnica*, en innumerables oficios y profesiones, que reducen a aplicación creadora la meditación sobre la naturaleza y cuyo honor y conciencia van vinculados a la realización^[309]. Su más vieja corporación, que se retrotrae hasta los tiempos primitivos, es la de los herreros, los cuales constituyen el modelo para los otros oficios con un gran número de leyendas obscuras, usos y creencias varias. Los herreros, que con orgullo propio se separan de los aldeanos, imponen en torno suyo una especie de temor que oscila entre el respeto y la repulsa; han llegado a veces a formar tribus populares de raza propia, como los *falascha* en Abisinia^[310].

En la economía productiva, en la elaborativa y en la medianera existen, como en

todo lo que pertenece a la política y en general a la vida, *sujetos y objetos de la dirección*, esto es, grupos que disponen, deciden, organizan, inventan, y otros que se encargan sólo de la ejecución. La diferencia de rango puede ser enorme o apenas sensible^[311]; el ascenso puede ser imposible o evidente; la dignidad de la función puede ser casi la misma, con lentas transiciones, o totalmente distinta. La tradición y la ley, el talento y la riqueza, la población, el grado de cultura, la situación económica, dominan la oposición; pero existe, y está dado con la vida misma, y es *inmutable*. A pesar de todo, no existe *económicamente una*, «*clase trabajadora*»; es esta una invención de los teóricos, que tenían ante los ojos la situación de los obreros de las fábricas en Inglaterra, país industrial casi sin aldeanos, y en una época de transición, y que extendieron el esquema a todas las culturas y todos los tiempos, hasta que los políticos lo convirtieron en base para la formación de partidos. En realidad hay un número inmenso de actividades de índole puramente servil en el taller y en la oficina, en el despacho y en el buque, en las carreteras, en las minas, en el prado y en el campo. A ese calcular, llevar, correr, martillear, coser, atalayar, le falta con frecuencia eso que da a la vida dignidad y encanto, allende su propia conservación, como sucede en las tareas propias de una clase, en los menesteres del oficial y del científico o en el éxito personal del ingeniero, administrador y comerciante. Pero todo eso es incomparable entre sí.

La espiritualidad o la dureza del trabajo, su localización en la aldea o en la gran ciudad, la extensión y la tensión del trabajo, hacen que el jornalero del campo, el empleado de banco, el metalúrgico y el oficial de sastre vivan en mundos económicos muy distintos; y sólo —repito— la política partidista de estadios muy posteriores es la que los ha unido en vínculo de protesta para servirse de sus masas. En cambio, el esclavo antiguo es un simple concepto del derecho público; es decir, que para el cuerpo de la *polis* antigua *no existe*, mientras que económicamente puede ser aldeano, obrero, incluso director, y gran comerciante con gran fortuna (*peculium*), con palacios y villas y un enjambre de subordinados, incluso «libres». Más adelante veremos lo que, prescindiendo de esto, es *además* en el período romano posterior.

3

Al despuntar todo período primitivo comienza una vida económica en forma fija^[312]. La población vive del campo, en el campo. No existe para ella la experiencia de la ciudad. Lo que se separa y distingue de la aldea, del castillo, del claustro, del templo, no puede llamarse ciudad, sino *mercado*, mero punto de cita para los intereses aldeanos, punto que, al mismo tiempo, posee, naturalmente, cierta importancia religiosa y política, sin que pueda hablarse de una vida separada. Los habitantes, aun cuando sean obreros o comerciantes, tienen la *sensibilidad* del aldeano y se manifiestan como tales aldeanos.

Una vida en que todos producen y consumen da de sí «*bienes*», y la palabra que expresa el tráfico primitivo es la de circulación de bienes, ya venga el individuo de lejana comarca, ya viva en la aldea o en el cortijo. Un bien es algo que se adhiere a la vida por finos hilos de su esencia, de su *alma*, algo que él ha producido o está usando. Un aldeano lleva «su» vaca al mercado; una mujer guarda «su» adorno en el cofre. Beneficiar es producir un bien, y la palabra poseer (*possidere*), con su raíz *sedere*, nos retrotrae al origen vegetativo de la propiedad, al cual esta existencia está radicalmente vinculada^[313]. El trueque es en esta época un proceso por medio del cual ciertos bienes pasan de un círculo a otro. Estos bienes son valorados por la *vida*, según un criterio del momento, según un criterio de la *sensibilidad*. No existe un concepto del valor, ni un bien que sirva de medida universal. El dinero y las monedas no son sino bienes cuya índole rara e indestructible los hace valiosos^[314].

En el ritmo y marcha de esta circulación de bienes interviene el negociante como intermediario^[315]. En el mercado encuéntrase la economía conquistadora con la productora; pero aun allí donde atracan barcos y acampan caravanas desenvuélvese el comercio como *órgano* del tráfico campesino^[316]. Es la forma «eterna» de la economía, que se conserva aún hoy con el modo primitivo del vendedor ambulante, en las comarcas rurales sin ciudades, incluso en barrios apartados de las urbes, donde se forman pequeños círculos de tráfico, y en la economía privada de científicos, empleados y, en general, de los hombres que no están incorporados activamente a la vida de la gran urbe.

Pero al formarse el alma de la ciudad despierta una nueva manera de vida. Cuando el mercado se ha convertido en ciudad desaparecen aquellas simples concentraciones de la circulación rural y se forma en la urbe un segundo mundo dentro de las murallas, un mundo para el cual la vida absolutamente productora «allá fuera» no es sino medio y objeto; otra corriente comienza a circular. Esto es lo decisivo: el urbano auténtico *no es* productor en el sentido primordial de la tierra. Le falta la íntima vinculación al suelo, como asimismo al bien que pasa por sus manos. No vive con él, sino que lo considera desde fuera y sólo en relación con sus medios de vida.

Así, el bien se convierte en mercancía, el trueque en transacción y en vez *del pensamiento por bienes aparece el pensamiento en dinero*.

Así resulta un algo puramente extenso, una forma, de la pura limitación, abstraída de las visibles cosas económicas, lo mismo que el pensar matemático abstrae la forma del mundo mecánico; la abstracción dinero corresponde a la abstracción número^[317]. El dinero, como el número, es perfectamente inorgánico. La imagen económica queda reducida exclusivamente a cantidades, prescindiendo de la cualidad, que constituye justamente la nota esencial del bien. Para el aldeano primitivo «su» vaca es, en primer término, ese ser bien determinado, y sólo en segundo término un bien trocable por otro. Para la visión económica de un urbano auténtico no existe más que un valor abstracto de dinero en la figura accidental de una vaca, valor que siempre

puede transformarse en la figura de un billete de Banco. De igual modo, el técnico auténtico ve en una famosa cascada no un espectáculo singular de la naturaleza, sino un puro cuanto de energía inempleada.

El error de todas las teorías modernas sobre el dinero es que parten del signo de valor o incluso de la materia con que se hacen los medios de pago, en vez de partir de la forma del pensar económico^[318]. Pero el dinero es, como el número y no son como el derecho, una *categoría del pensamiento*. Existe un pensar en dinero, como hay un pensamiento jurídico, matemático, técnico, del mundo circundante. La percepción sensible de una cosa produce muy distintas abstracciones, según se la considere como comerciante, como Juez o como ingeniero, y según se la relacione con un balance, con un pleito o con un peligro de ruina. Pero lo que más se acerca al pensar en dinero es la matemática. Pensar en negocio significa calcular. El valor dinero es un valor número, que se mide por una unidad de cálculo^[319]. Ese «valor exacto en si», como también el número en si, es un producto del pensamiento urbano, del hombre desarraigado. Para el aldeano no hay sino valores transitorios, valores sentidos con relación a su yo, valores que se le imponen en el trueque, de vez en vez. Lo que él no usa o no quiere poseer no tiene para él «ningún valor». Sólo en el cuadro económico del auténtico urbano existen valores objetivos que subsisten, como elementos del pensar, independientemente de la necesidad privada y que en idea son universales; aun cuando, en realidad, cada individuo tiene su sistema de valores y su múltiple cuadro de valores desde el cual estima como caros o baratos los vigentes precios del mercado^[320].

Si el hombre primitivo *compara* bienes —y no sólo con el entendimiento—, en cambio el hombre posterior *calcula* el valor de la mercancía según una medida rígida, sin cualidad. Ahora ya no es el oro el que es medido por la vaca, sino la vaca la que es estimada en dinero, y el resultado queda expresado en un número abstracto, el precio. El estilo económico de cada cultura, que produce cada una especie distinta de dinero, es el que decide en cada cultura si esa medida del valor encuentra expresión simbólica y cómo la encuentra en un *signo del valor* —de igual manera que el signo numérico escrito, hablado, representado es el símbolo de cierta especie numérica—. Esa especie de dinero existe por virtud de la existencia de una población urbana que piensa en ella económicamente; esa idea del dinero es también la que determina si el signo de valor sirve al mismo tiempo de medio de pago, como la moneda antigua de metal noble y *quizá* el peso babilónico de plata. En cambio, el *deben* egipcio, cobre bruto pesado en libras, es una medida de cambio, pero no es ni signo ni medio de pago; el billete de Banco occidental y el billete de Banco chino de época «correspondiente»^[321] es un medio, pero no una medida, y solemos estar muy engañados acerca de la función que en *nuestra* especie de economía desempeñan las monedas de metal noble; éstas constituyen una mercancía producida a imitación de las costumbres antiguas y por eso, medidas según el valor de crédito, poseen una *cotización*.

Esta manera de pensar hace que la *propiedad*, vinculada a la vida y al suelo, se convierta en *fortuna*, la cual, por esencia, es indeterminada en cualidad y además móvil; no *consiste* en bienes, sino que «es *invertida*» en bienes. Considerada en sí, es un puro cuanto numérico de dinero^[322].

Como asiento de este pensar económico, la ciudad se convierte en mercado de dinero y centro de valor y un torrente de valores monetarios comienza a invadir el torrente de los bienes, espiritualizándolo y dominándolo. *Con lo cual el negociante deja de ser un órgano y se transforma en soberano de la vida económica*. Pensar en dinero es siempre, de un modo o de otro, pensar como comerciante, como negociante. Supone la economía productiva del campo y pertenece, por lo tanto, a la economía conquistadora, pues no hay un tercer término. Las palabras ganancia, beneficio, especulación, aluden a un provecho que se extrae de las cosas, mientras éstas caminan del productor al consumidor; aluden a un *botín intelectual* y, por lo tanto, no son aplicables al aldeano primitivo. Conviene sumirse en el espíritu y modo de ver económico que es propio del urbano auténtico. Este no trabaja para el consumo, sino para la venta, para obtener «dinero». La concepción del negociante va poco a poco invadiendo toda especie de actividad. El hombre campesino, íntimamente vinculado al cambio de bienes, era a la vez dador y receptor; incluso el comerciante, en los mercados primitivos, casi no hace excepción. Pero con el tráfico en dinero aparecen entre el productor y el consumidor —dos mundos separados— un «tercero» cuyo pensamiento domina bien pronto toda la vida de los negocios. Obliga al primero a la oferta y al segundo a la demanda; eleva la mediación a la categoría de monopolio y luego a la de punto esencial en la vida económica, y obliga a los otros dos, en su interés, a estar constantemente «en forma», a producir la mercancía según sus cálculos y a tomarla bajo la presión de su oferta y precio.

Quien sabe dominar este pensamiento es dueño del dinero^[323]. La evolución sigue este mismo camino en todas las culturas. Lysias, en su discurso contra los traficantes en granos, comprueba que los especuladores del Pireo propagaban a veces el rumor de que había naufragado una flota de trigo o de que había estallado una guerra, para producir pánico. En la época helenística-romana era costumbre extendida confabularse para limitar las explotaciones o suspender los cargamentos y elevar así los precios. En Egipto, la institución del giro durante el Imperio nuevo, institución perfectamente a la altura de muchos Bancos occidentales^[324], hacía posible la especulación de granos al estilo de América. Cleómenes, el administrador de la hacienda de Alejandro Magno en Egipto, pudo reunir en sus manos toda la provisión de trigo, lo que produjo hambre en Grecia y le valió enormes beneficios. El que se rige por otro pensamiento económico decae y se convierte en objeto de las actuaciones económicas de la gran urbe. Este estilo se apodera bien pronto de toda la población urbana y, por lo tanto, de todos los que tienen influencia en la marcha de la historia económica. El aldeano y el ciudadano no representan sólo la diferencia entre el campo y la urbe, sino la diferencia entre bienes y dinero. La cultura suntuosa de las

cortes homéricas y provenzales es algo que nace y crece con el hombre, como aún hoy la vida de las viejas familias en residencias campesinas.

Pero la refinada cultura de la burguesía, del «confort», es algo que viene de fuera y que hay que *pagar*^[325]. Toda economía altamente desenvuelta es economía urbana. La economía mundial, propia de todas las civilizaciones, debería llamarse economía de la ciudad mundial. Los sinos de la economía total se deciden en pocos centros, en los mercados monetarios^[326] de Babilonia, Tebas, Roma, en Bizancio y Bagdad, en Londres, Nueva York, París y Berlín. Todo lo demás es economía provinciana, que traza sus círculos en pequeña escala, sin darse cuenta de hasta qué punto depende de la otra. El dinero es, en último término, la forma de energía espiritual en que se reconcentra la voluntad de dominio, la fuerza morfogenética política, técnica, intelectual, el afán de una vida de gran diámetro. Bernard Shaw tiene perfecta razón cuando dice: «El respeto universal por el dinero es, en nuestra civilización, el único hecho que tiene esperanzas... El dinero y la vida son inseparables... El dinero es la vida»^[327]. La civilización caracteriza, pues, un período de una cultura, período en el cual la tradición y la personalidad han perdido ya su validez inmediata y toda idea ha de ser transformada en dinero para poderse realizar. Al principio tenía bienes el que tenía poder. Ahora tiene poder el que tiene dinero. El dinero es el que pone al espíritu en el trono. La democracia es la perfecta identificación del dinero con la fuerza política.

Una lucha desesperada atraviesa la historia económica de toda cultura, lucha que la tradición, arraigada en el suelo, y el *alma* de una raza llevan contra el espíritu del dinero. Las guerras de aldeanos al comienzo de toda época posterior —en la Antigüedad 700-500, entre nosotros 1450-1650 y en Egipto al final del Imperio antiguo— son las primeras rebeliones de la sangre contra el dinero, que, desde las ciudades ya poderosas, alarga la mano hacia el campo^[328]. La advertencia del barón de Stein: «Quien moviliza el suelo lo deshace en polvo», alude a un peligro de *toda* cultura. Si el dinero no puede atacar la propiedad misma, insinúase en el pensamiento del noble y del aldeano. Entonces los bienes heredados, formados con la estirpe misma, aparecen como «fortuna» que está invertida en fincas, pero que por sí misma es mueble^[329]. El dinero aspira a la movilización de *todas* las cosas. La economía mundial es la realización de la economía en valores abstractos, separados del suelo, liquidados^[330]. El pensamiento antiguo ha transformado, desde los días de Aníbal, ciudades enteras en monedas, poblaciones enteras en esclavos y, por tanto, en dinero, que se precipita hacia Roma para actuar allí como potencia. El pensamiento fáustico «abre al tráfico» continentes enteros, descubre potencias hidráulicas de gigantesco ríos, aprovecha la fuerza muscular de poblaciones enteras, establece depósitos de carbón, explota bosques vírgenes, desvía leyes naturales y convierte todo esto en energía financiera, que se invierte luego en forma de prensa, elecciones, presupuestos, ejército, para realizar planes de dominio. Cada día se extraen nuevos valores de la parte del mundo que aún queda indiferente al negocio, «espíritus

durmientes del oro», como dice Juan Gabriel Borkman. A la economía no le importa nada lo que sean las cosas independientemente de su valor económico.

4

Cada cultura posee, además de su modo peculiar de pensar en dinero, su símbolo peculiar de dinero, con el cual da expresión visible a su principio de valoración en el cuadro económico. Esta materialización de lo pensado no le cede en significación a las cifras habladas, escritas, dibujadas para el oído y la vista; a las cifras, figuras y otros símbolos de la matemática. Constituye una amplia y rica esfera, casi por completo inexplorada aún. Ni siquiera los problemas fundamentales han sido planteados con exactitud. Por eso es hoy totalmente imposible definir la idea del dinero que sirve de base al tráfico egipcio de especies y de giros, a la banca babilónica, a la teneduría de libros china y al capitalismo de los judíos, los parsis, los griegos, los árabes desde Harun-al-Raschid. Sólo es posible una confrontación del dinero apolíneo y del dinero fáustico, del *dinero como magnitud* y del *dinero como función*^[331].

Para el hombre antiguo el mundo circundante es económicamente una suma de cueros que cambian de sitio, van y vienen, tropiezan, se aniquilan, como Demócrito describe la naturaleza. El hombre es un cuerpo entre otros cuerpos. La *polis*, como suma de cuerpos, es un cuerpo de orden superior. Todas las necesidades de la vida consisten en magnitudes corpóreas. Así, pues, un cuerpo representa el dinero, como una estatua de Apolo representa la deidad. Hacia 650, al tiempo que surge el cuerpo pétreo del templo dórico y la estatua de bulto, aparece la *moneda*, peso metálico de forma bellamente acuñada. El valor como magnitud existía desde hacía mucho tiempo y es, pues, tan antiguo como esta cultura. En Homero el talento es una pequeña masa de utensilios y joyas de oro, con un peso total determinado. Sobre el escudo de Aquiles están reproducidos «dos talentos» y todavía en la época romana era general la indicación del peso en los vasos de plata y de oro^[332].

Pero la invención del cuerpo de dinero en forma clásica es tan extraordinaria, que no hemos comprendido todavía su sentido profundo y puramente antiguo. La consideramos como una de las famosas «conquistas de la humanidad». Por doquiera desde entonces se acuña moneda, como desde entonces por doquiera, en calles y plazas, se ponen estatuas. Hasta aquí llega nuestro poder. Podemos imitar la figura, pero no podemos darle la misma significación económica. La moneda, considerada *como dinero*, es un fenómeno puramente antiguo y sólo es posible en un mundo pensado en el sentido euclidiano. En este mundo, efectivamente, ha dominado y dado forma a la vida económica toda. Conceptos como los de ingreso, fortuna, deuda, capital, significan en las ciudades antiguas algo muy distinto que entre nosotros; porque no se refieren a energías económicas, irradiantes de un punto, sino a una suma

de objetos valiosos que se hallan en una mano. Fortuna es siempre una provisión movедiza de *dinero contante*, provisión que se altera por adición o substracción de cosas valiosas y que no tiene nada que ver con la propiedad territorial. Ambas cosas están por completo sopeadas en el pensamiento antiguo. El crédito consiste en préstamo de dinero contante, con la esperanza de que vuelva en la misma forma. Catilina era pobre porque, a pesar de sus grandes fincas^[333], no encontraba a nadie que le prestara dinero para sus fines políticos; y las enormes deudas de los políticos romanos^[334] no se basan en una propiedad territorial correspondiente, sino en la fundada expectativa de un gobierno provincial, en donde es posible el saqueo de los bienes muebles^[335]. Este pensamiento del dinero *corpóreo* es el que nos explica una serie de fenómenos antiguos: corro las ejecuciones en masa de los ricos, durante la segunda tiranía, como las proscripciones romanas con objeto de reunir una gran parte de la masa de monedas corrientes, como la fundición de los tesoros deíficos por los focios en la guerra Sacra, la de los tesoros artísticos de Corinto por Mummio, la de las últimas ofrendas religiosas romanas por César, la de las griegas por Sila, la de las de Asia Menor por Bruto y Cassio, sin tener en cuenta el valor artístico, por haber necesidad de procurarse metales preciosos y marfil^[336]. Las estatuas y los vasos que figuraban en los triunfos eran para el espectador dinero contante; y Mommsen ha intentado determinar el sitio de la batalla de Varo^[337] por los hallazgos de monedas, ya que el veterano romano llevaba sobre sí toda su fortuna en metales nobles. La riqueza antigua no es una cuenta corriente, sino un montón de dinero. Un centro monetario antiguo no es un centro de crédito, como las bolsas de hoy o como la Tebas egipcia, sino una ciudad en donde se ha amontonado una gran parte del dinero contante que existe en el mundo. Puede estimarse que en la época de César más de la mitad del oro antiguo se hallaba siempre en Roma.

Pero cuando el mundo antiguo hubo entrado en la época de la absoluta soberanía del dinero, hacia el tiempo de Aníbal, ya no bastaron ni mucho menos las limitadas masas de metal noble y de obras de arte hechas con materiales valiosos, para cubrir las necesidades en dinero contante; surgió una verdadera hambre de cuerpos capaces de significar dinero. Entonces la mirada recayó en los esclavos, que eran otra especie de cuerpos, pero no personas, sino cosas^[338], y, por tanto, podían ser pensados como dinero. A partir de entonces es cuando el esclavo es algo único en toda la historia económica. Las propiedades de la moneda se han trasladado a objetos vivos, y de esta suerte, junto a las existencias en metales de las comarcas «descubiertas» por las exacciones de gobernadores y arrendatarios de impuestos, aparecen ahora las existencias en hombres. Se desarrolla una extraña especie de doble divisa monetaria. El esclavo tiene una cotización, un precio corriente, cosa que no sucede con la propiedad rural. El esclavo sirve para amontonamiento de grandes fortunas en dinero contante, y a consecuencia de ello surgen esas enormes masas de esclavos en la época romana, masas tan grandes que no se explican por ninguna otra necesidad. Cuando nadie mantenía más esclavos que los necesarios industrialmente, era su número

escaso y fácil de cubrir por botín de guerra y servidumbre de deudas^[339].

En el siglo VI empezó Quios importando esclavos comprados (argyronetas). Su diferencia de los numerosos trabajadores a jornal fue al principio de naturaleza político-jurídica y no económica. La economía antigua es estática y no dinámica, desconociendo el metódico descubrimiento de las fuentes de energía; así, pues, los esclavos de la época romana no existían para ser explotados, sino que se les ocupaba lo mejor que se podía para poder mantenerlos en el mayor número posible. Preferidos eran los esclavos de lujo, que tenían alguna habilidad especial, porque con idéntico coste representaban un valor superior. El amo los alquilaba como quien presta dinero contante; les dejaba hacer negocios por su propia cuenta, de manera que podían llegar a ser ricos^[340]; competía merced a ellos con el trabajo libre, todo con objeto de cubrir, por lo menos, el coste de conservación de ese capital^[341]. La mayoría de los esclavos no podían estar plenamente ocupados; cumplían su fin simplemente con existir, como una provisión de dinero que se tiene a mano y cuya extensión no está vinculada a los límites naturales de la entonces existente masa de oro. Con lo cual creció la demanda de esclavos enormemente y se emprendieron guerras sólo para hacer esclavos, y Roma toleró las cacerías de esclavos por empresas privadas a lo largo de las costas mediterráneas. Hubo una nueva manera de hacerse rico, que consistió en apoderarse como gobernador de la población toda de comarcas enteras y venderla como esclavos. En el mercado de Delos se refiere que en un solo día fueron vendidos diez mil esclavos. Cuando César fue a Britannia compensóse la decepción de Roma por la pobreza en oro del país con la expectativa de un rico botín de esclavos. Para el antiguo pensar era una y la misma operación fundir y acuñar el bronce de las estatuas —por ejemplo, en la destrucción de Corinto— o llevar a los habitantes al mercado de esclavos. En ambos casos se habían convertido en dinero objetos corpóreos.

El extremo opuesto constituye, en cambio, el símbolo del dinero fáustico, del dinero como función, como fuerza, cuyo valor consiste en su eficacia y no en su mera existencia. El nuevo estilo de este pensamiento económico aparece ya en la manera cómo los normandos, hacia 1000, organizaron su botín en tierras y gentes, *convirtiéndolo en potencia económica*^[342]. Comparad el puro valor inscripcional en los libros de cuentas de sus duques —de los que proceden las palabras cheque, conto, control^[343]— con el talento de oro que aparece en la *Ilíada*, de época «correspondiente», y obtendréis desde el principio el concepto del moderno crédito que surge de la confianza en la fuerza y duración de una dirección económica y casi se identifica con la idea de nuestro dinero. Este método financiero, trasladado por Roger II al Imperio normando de Sicilia, fue perfeccionado y convertido en un gran sistema por el Hohenstaufen Federico II hacia 1230, superando con mucho a su modelo y convirtiéndose en la «primera fuerza capitalista del mundo»^[344]. El sistema de emparejar el pensamiento matemático con la voluntad regia de poder penetró

también de Normandía en Francia y en 1066 fue aplicado a la conquistada Inglaterra —el suelo inglés es aún hoy nominalmente patrimonio real—. Fue luego imitado por las repúblicas italianas, cuyos patricios gobernantes lo aplicaron bien pronto no sólo a la hacienda pública, sino a sus propios libros de comercio, transmitiéndolo así al pensamiento y contabilidad comercial de todo el mundo occidental. Poco después la práctica siciliana fue aceptada también por las órdenes alemanas de caballería y por la dinastía aragonesa, lo que acaso pueda explicar la hacienda perfecta de Felipe II en España y de Federico Guillermo I en Prusia.

Decisivo fue, empero —en época «correspondiente» a la invención antigua de la moneda, hacia 650—, la invención de la partida doble por Fra Luca Pacioli (1494). «Es una de las más bellas invenciones del espíritu humano», dice Goethe en el *Wilhelm Meister*. En realidad, su autor puede sin reparo colocarse junto a sus contemporáneos Colón y Copérnico. A los normandos debemos el libro de cuentas; a los lombardos, esta contabilidad doble. Las tribus germánicas son las que han creado las dos obras de Derecho más fecundas de la primitiva época gótica^[345]. Y su afán de lejanos mares ha impulsado a los *dos* descubrimientos de América. «La partida doble ha nacido del mismo espíritu que los sistemas de Galileo y Newton... Con los mismos medios que éstos, ordena los fenómenos en un sistema artístico y puede decirse que es el primer cosmos edificado sobre el principio del pensar mecánico. La contabilidad por partida doble nos descubre el cosmos del mundo económico, según el mismo método con que los investigadores de la naturaleza descubrieron más tarde el cosmos del mundo estrellado. La partida doble se basa en el pensamiento fundamental de concebir todos los fenómenos como meras cantidades»^[346].

La partida doble es puro análisis del espacio de los valores, análisis referido a un sistema de coordenadas cuyo punto inicial es «la firma». La moneda antigua sólo permite un cálculo aritmético con *magnitudes*. Una vez más contraponense Pitágoras y Descartes. Puede hablarse de la integración de una empresa y la curva gráfica es en la economía, como en la ciencia, el mismo auxilio óptico. El mundo económico de los antiguos se divide, como el cosmos de Demócrito, en *materia y forma*. Una materia en la forma de moneda es el sujeto del movimiento económico y empuja las cantidades necesarias de igual valor hacia el punto de su consumo. Pero nuestro mundo económico se divide en *fuerza y masa*. Un campo de fuerza, compuesto por tensiones del dinero, ocupa el espacio y confiere a cada objeto, prescindiendo de su índole particular, un valor positivo o negativo de acción^[347], valor que está representado por una inscripción en el libro. «*Quod non est in libris, non est in mundo*». Pero el símbolo del dinero funcional aquí pensado, lo único que puede compararse con la moneda antigua no es la nota en el libro, ni tampoco la letra de cambio, el cheque o el billete de banco, sino el *ocio mediante el cual la función se realiza por escrito*, siendo el papel su mero testimonio histórico.

Pero además el Occidente, en admiración por la Antigüedad, ha acunado monedas, no sólo como signos de soberanía, sino en *la* creencia de que son dinero,

verdadero dinero correspondiente al pensamiento económico. De igual manera, fue en la época gótica el derecho romano recibido con su identificación de la cosa y la magnitud corpórea, y también la matemática euclidiana que está construida sobre el concepto del número como cantidad. Y así sucedió que la evolución de estos tres mundos de formas espirituales no se virilizó, como la de la música fáustica, en puro florecimiento y desarrollo, sino en figura de una *progresiva emancipación con respecto al concepto de magnitud*. La matemática llega a su fin al terminar la época barroca^[348]. La ciencia del derecho no ha conocido todavía hasta ahora su problema propio^[349]; pero el problema está planteado a su siglo y exige lo que para el jurista romano era evidente, a saber: la congruencia entre el pensamiento económico y el jurídico, la familiaridad con ambos. El concepto del dinero, simbolizado por la moneda, coincide perfectamente con el espíritu del Derecho antiguo. Pero para nosotros no es éste ni remotamente el caso. Toda nuestra vida está dispuesta en sentido dinámico, no estático ni estoico; por eso para nosotros lo esencial son las fuerzas, las producciones, las relaciones, las capacidades —talento de organización, espíritu de inventiva, crédito, ideas, métodos, fuertes de energía— y no la mera existencia de cosas corpóreas. El pensamiento romano de las cosas, que nuestros juristas hacen suyo, es, pues, hoy tan ajeno a la vida como la teoría del dinero que, consciente o inconscientemente, parte de la moneda. La poderosa existencia en monedas, que, a imitación de la Antigüedad, fue en aumento hasta el estallido de la guerra mundial, se ha creado sin duda una función desviada; pero no tiene nada que ver con la forma interna de la economía moderna, con sus problemas y fines, y si desapareciera por completo a consecuencia de la guerra, nada en absoluto cambiaría^[350].

Por desgracia, surgió la ciencia económica moderna en la época del clasicismo, cuando no sólo las estatuas, los vasos y los dramas encumbrados pasaban por el único arte verdadero, sino también las monedas bien acuñadas pasaban por el único dinero verdadero. Lo que Wedgwood, desde 1768, aspiraba a realizar con sus finos relieves y tazas, eso mismo, en el fondo, quería Adam Smith con su teoría del valor: la pura presencia de magnitudes tangibles. A la confusión entre el dinero y la moneda corresponde perfectamente la medición del valor de una cosa por la cantidad de trabajo. En esta teoría, el trabajo ya no es un «actuar» dentro de un mundo de actuaciones, ya no es ese «trabajar» infinitamente vario en rango interior, intensidad y trascendencia, labor que perdura en círculos cada vez más amplios y puede ser medida como un campo eléctrico, pero no delimitada; sino que es el *resultado* material de dicha labor, lo *elaborado*, algo tangible en que nada aparece digno de nota, sino la extensión.

Pero la economía de la civilización europeo-americana está, por el contrario, fundada en un trabajo que se caracteriza únicamente por su rango interior, más que en Egipto y en China, y no digamos en la Antigüedad. No en vano vivimos en un mundo de dinamismo económico: el trabajo de los individuos no es un sumando euclidiano,

sino que se encuentra en relación funcional. El trabajo *de mera ejecución* —único que Marx conoce— no es más que la función de un trabajo inventivo, ordenativo, organizador, que da al primero sentido, valor relativo y, en general, la posibilidad de ser realizado. Toda la economía mundial, desde la invención de la máquina de vapor, es creación de un pequeñísimo número de cabezas superiores, sin cuyo trabajo superiormente valioso lo demás no existiría. Pero este rendimiento es pensamiento creador, no es un «cuanto»^[351], y su precio, por lo tanto, no consiste en cierto número de monedas; más bien dijéramos que es dinero, dinero fáustico, que no es acuñado, sino pensado como *centro de acciones*, un centro que surge de una vida cuyo rango interior eleva el pensamiento a la significación de un hecho. *El pensamiento en dinero produce dinero*: este es el secreto de la economía mundial. Cuando un organizador de gran estilo escribe un millón en un papel, el millón existe, pues su personalidad como centro económico garantiza una correspondiente elevación de la energía económica de su esfera. Esto y no otra cosa significa para nosotros la palabra crédito. Pero todas las monedas del mundo no bastarían para dar sentido y, por tanto, valor de dinero a la actividad del trabajador manual, si con la famosa «expropiación de los expropiadores» fueran las capacidades superiores desviadas de sus creaciones, quedando éstas entonces inánimes, sin voluntad, vacuas construcciones. En esto es Marx un clasicista, como Adam Smith un producto auténtico del pensamiento jurídico romano: sólo ve la magnitud terminada, no la función. Quisiera arrebatarse los instrumentos de producción a aquellos cuyo espíritu —por la invención de métodos, por la organización del trabajo eficaz, por la conquista de mercados— convierte en una fábrica un montón de acero y de ladrillo, aquellos que no aparecen en el mundo si sus fuerzas no encuentran campo apropiado^[352].

Quien quiera dar una teoría del trabajo moderno debe pensar en ese rasgo fundamental de la vida; existen sujetos y objetos de toda especie de vida, y la diferencia es tanto mayor, tanto más significativa, cuanto más formada es la vida misma. Toda corriente de existencia consiste en una minoría de conductores y en una enorme mayoría de conducidos; toda especie de economía consta, pues, de trabajo director y trabajo de ejecución. En la perspectiva batracia de Marx y los ideólogos ético-sociales sólo el último trabajo, el trabajo pequeño, de masa, es visible. Pero éste no existe sino por virtud de aquél y el espíritu de ese mundo de trabajo sólo puede ser concebido partiendo de las supremas posibilidades. El inventor de la máquina es el que da la pauta, no el maquinista. Lo que importa es el *pensamiento*.

También existen objetos y sujetos en el pensamiento del dinero; existen los que por virtud de su personalidad producen y dirigen y los que son sustentados por aquéllos. El dinero de estilo fáustico es la *fuerza*, abstraída del dinamismo económico; y el sino del individuo —el aspecto económico de su sino vital— consiste en representar una parte de esa fuerza por el rango interior de su personalidad o no ser frente a ella sino masa.

La palabra capital señala el centro de este pensamiento; no el conjunto de los valores, sino lo que mantiene *en movimiento* a los valores como tales. No hay capitalismo hasta que la existencia se ha hecho civilización cosmopolita y el capitalismo se limita al pequeño círculo de aquellos que representan esa existencia en su persona y en su inteligencia. Lo contrario de esto es economía provinciana. La absoluta soberanía de la moneda, en la vida antigua, así como el aspecto político de esta vida, crearon el capital estático, la (*αφορμή*), el «punto de partida» que por su sola existencia atrae a si siempre nuevas masas de cosas con una especie de magnetismo. Pero la soberanía de los valores inscritos en libros, valores cuyo sistema abstracto queda, por decirlo así, desvinculado de la personalidad por la partida doble y trabaja con propio dinamismo interno, es la que ha producido el capital moderno, cuyo campo de fuerza envuelve la tierra^[353].

Bajo la influencia del capital antiguo la vida económica toma la forma de un río de oro que corre de las provincias hacia Roma y de Roma hacia las provincias y que busca siempre nuevos lugares, cuyas existencias en oro labrado no hayan sido descubiertas. Bruto y Cassio llevaron el oro de Asia Menor en largas filas de mulos al campo de batalla de Filippi —se comprende lo fructuosa que era económicamente la operación de saquear un campamento— y ya C. Graco indicaba que las ánforas llenas de vino, que iban de Roma a las provincias, volvían llenas de oro. Este afán por tener el oro de los pueblos extranjeros corresponde al afán actual por el carbón, que en sentido profundo no es una «cosa», sino un tesoro de energía.

Corresponde, empero, a la tendencia antigua hacia lo próximo y presente el hecho de que junto al ideal de la ciudad aparezca el *ideal económico de la autarquía*. Al atomismo político del mundo antiguo había de corresponder el atomismo económico. Cada una de esas minúsculas unidades vitales quería tener su economía propia, cerrada, independiente de las demás, girando en un círculo visible. La contraposición a esto está en el concepto de la «firma occidental», centro impersonal e incorpóreo de fuerzas, cuya acción irradia en todos sentidos en el infinito y que «el dueño», con su capacidad de pensar en dinero, no representa, sino *tiene y dirige* como un pequeño cosmos. Esta dualidad entre la «firma» —la casa, razón social, empresa, etc.— y su dueño hubiera sido incomprensible para el pensamiento antiguo^[354].

Por eso la cultura occidental y la cultura antigua representan un máximo y un mínimo de *organización*, que al hombre antiguo le falta por completo, incluso como concepto. La economía financiera de los antiguos es la provisionalidad convertida en regla: ricos ciudadanos en Atenas y Roma son cargados con la obligación de equipar buques de guerra; la fuerza política y las deudas del edil romano obedecen a que no sólo dispone juegos, calles, vías y edificios, sino que los paga, claro está que para resarcirse luego expoliando su provincia. Nadie pensaba en

las fuentes de ingresos hasta que había falta de dinero, y entonces eran esas fuentes explotadas según las necesidades momentáneas, sin tener en cuenta la posibilidad de agotarlas para siempre. Saqueo de los propios templos, piratería sobre buques de la propia ciudad, confiscación de las fortunas de los propios conciudadanos, eran los métodos usuales de la hacienda. Si sobraban dineros públicos eran éstos repartidos entre los ciudadanos; un hecho de esta clase hizo célebre a Eubulos en Atenas^[355]. No había presupuesto ni política económica. La administración de las provincias romanas era un saqueo público y privado que llevaban a cabo los senadores y ricachos, sin tener en cuenta el modo de reponer los valores substraídos.

El hombre antiguo no ha pensado nunca en una elevación metódica de la vida económica; sólo atiende al suceso momentáneo, a la cantidad accesible de dinero contante. Sin el viejo Egipto, la Roma imperial se hubiera perdido; pero, por fortuna, había en Egipto una civilización que llevaba mil años no pensando en otra cosa sino en su organización económica. El romano no comprendía ni podía imitar este estilo de vida^[356]; pero el azar de que hubiese aquí una inagotable mina de dinero para el que poseyera el poder político sobre ese pueblo de felahs, hizo innecesaria la *perpetuación* de las proscripciones. La última de estas operaciones financieras, en forma de matanza, fue la del año 43^[357], poco tiempo antes de la anexión de Egipto. La masa de oro que Bruto y Cassio trajeron entonces de Asia, y que significaba un ejército, y con él el poderío universal, hizo necesaria la proscripción de los dos mil más ricos habitantes de Italia, cuyas cabezas —por el precio señalado— fueron arrastradas en sacos por el foro. Ya no había modo de socorrer ni a los propios parientes, ni a los niños y viejos. Gentes que nunca se metieron en política eran sacrificados si tenían tesoros en dinero contante. De otra suerte el resultado de la operación habría sido demasiado escaso.

Pero con la desaparición del sentir antiguo, en la época imperial, extingúese también esta manera de pensar el dinero. *Las monedas vuelven a convertirse en bienes*, porque el hombre vuelve a la vida aldeana^[358]; y así se explica la enorme corriente de oro desde Adriano hacia el Oriente lejano, fenómeno para el cual no se había encontrado hasta ahora ninguna explicación. La vida económica en forma de río de oro quedó extinguida al aparecer una cultura joven, y por eso cesó también el esclavo de ser dinero. A la ausencia del oro corresponden las liberaciones en masa de los esclavos, que ninguna de las numerosas disposiciones imperiales desde Augusto logró contener. Bajo Diocleciano, cuya famosa tarifa máxima no se refiere ya a una economía monetaria, sino que representa una *ordenanza sobre trueque de bienes*, no existe el tipo del esclavo antiguo.

LA MÁQUINA

6

La técnica es tan antigua como la vida que se mueve libremente en el espacio. Sólo la planta —según nosotros vemos la naturaleza— es mero teatro de procesos técnicos. El animal, puesto que se mueve, tiene una técnica del movimiento para conservarse y defenderse.

La relación primordial entre un microcosmos vigilante y su macrocosmos —la «naturaleza»— consiste en un tantear de los sentidos^[359] que empieza siendo mera *impresión* de los sentidos y se encumbra hasta convertirse en *juicio* de los sentidos; por lo cual actúa ya críticamente («separando») o, lo que es lo mismo, *distinguiendo causas*^[360]. Lo percibido se completa en un sistema lo más integral posible de experiencias primordiales —de «características»^[361]—, método involuntario por medio del cual se siente el individuo en el mundo como en su casa, y que en muchos animales ha llegado a un número extraordinario de experiencias, siendo imposible para el saber humano superarlas. Pero la vigilia primordial es siempre *activa*, alejada de toda mera «teoría»; y así, la pequeña técnica diaria es la que sirve de base a esas experiencias sin propósito, experiencias sobre las cosas, en cuanto están muertas^[362]. Es la diferencia entre el culto y el mito^[363], pues en este grado no existe diferencia entre lo religioso y lo profano. Toda vigilia es religión.

El cambio decisivo en la historia de la vida superior acontece cuando la percepción de la naturaleza —para regirse según ella— se convierte en acción —para *transformarla intencionalmente*—. Así la técnica se hace en cierta manera soberana y la instintiva experiencia primordial se convierte en un *saber primordial*, del que se tiene clara «conciencia». El pensamiento se ha emancipado de la sensación. El *idioma de palabras* es el que introduce esta época. Separados el idioma y el habla^[364] fórmase para los idiomas de comunicación un tesoro de signos, que son algo más que «características»: los *nombres*, vinculados a un sentimiento de significación, con los cuales el hombre tiene en su poder el misterio de los *numina*, ya sean deidades, ya fuerzas naturales, y los *números* (fórmulas, leyes de índole sencilla), en los que la forma interna de lo real queda abstraída de lo sensible accidental^[365].

Así, del sistema de las «características» surge una teoría, una *imagen*, que se *desprende* de la técnica diaria no sólo en los principios primitivos, sino en las alturas de la técnica civilizada; es un trozo de conciencia inactiva que se ha separado, pero que no ha sido producido por la técnica diana^[366]. Se «sabe» lo que se quiere, pero han de haber ocurrido muchas cosas para tener el saber; y no debemos engañarnos sobre el carácter de dicho «saber» Mediante la experiencia numérica puede el hombre

manejar el misterio, pero no lo ha descubierto. La imagen del mago moderno —un cuadro de distribución, con sus palancas y rúbricas, por el cual el trabajador, oprimiendo un botón, produce efectos poderosos, sin tener la menor idea de su esencia— es el símbolo de la técnica humana en general. La imagen del mundo luminoso en torno nuestro, tal *como* la hemos desenvuelto por crítica y disección, *como* teoría, *como* imagen, no es sino un cuadro de distribución en el que ciertas cosas están señaladas de manera que tocándolas se producen con seguridad ciertos efectos. Pero el misterio sigue siendo igualmente impresionante^[367]. Mas por medio de esa técnica la conciencia vigilante invade violentamente el mundo de los hechos; la vida se *sirve* del pensamiento como de una llave mágica, y en la altura de algunas civilizaciones, en las grandes ciudades, aparece, por último, el momento en que la crítica técnica se cansa de servir a la vida y se rebela contra su tirano. La cultura occidental en nuestros días está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas.

Se ha espiado el curso de la naturaleza y se han anotado ciertos signos. Comiéntase a imitarlos por medios y métodos que se aprovechan de las leyes del ritmo cósmico. El hombre se atreve a hacer de deidad y se comprende que los primitivos aderezadores y concedores de esas cosas artificiales —pues el arte o artificio ha nacido de ellas—, *como contracepto de la naturaleza*—, sobre todo los artífices de la forja, hayan sido considerados por los demás hombres como algo extraño, objeto de veneración o de repulsa. Hubo un tesoro creciente de inventos que una vez hechos fueron olvidados, rehechos y vueltos a olvidar, imitados, perfeccionados y que, en fin, formaron para continentes enteros una provisión de medios evidentes: fuego, metalurgia, herramientas, armas, el arado y la barca, la construcción de la casa, la cría del ganado, la sementera. Sobre todo son los metales, a cuyos yacimientos una tendencia mística atrae al hombre primitivo. Remotísimas vías comerciales se dirigen hacia secretos yacimientos por entre la vida de la comarca ocupada y sobre los mares surcados por las naves. Por esas vías pasan luego cultos y ornamentos. Nombres fabulosos de islas de estaño y montes de oro flotan por las fantasías. El comercio primitivo es comercio de metales; así en la economía productora y elaborativa penetra una tercera, ajena y de aventura, que surca mares y tierras libremente.

Sobre esta base se alza la técnica de las culturas superiores, en cuyo rango, colorido y pasión se expresa el alma toda de esos magnos seres. Se comprende fácilmente que el hombre antiguo, sintiéndole sumido en un mundo euclidiano, fuese hostil al pensamiento de la técnica. Si por técnica antigua se entiende algo que, poseído de inequívoco afán, supera los conocimientos prácticos y universalmente extendidos de la época micénica, entonces puede decirse que no existe técnica antigua^[368]. Esas trieras son botes de remo en mayor escala; las catapultas y demás artificios guerreros son substitutivos de los puños y los brazos y no resisten la comparación con las máquinas guerreras de los asirios y de los chinos; y por lo que se

refiere a Heron y a otros de su mismo calibre, ¿quién puede llamar inventos a las ocurrencias? Falta en todo esto el peso interior, el sino del momento, la profunda necesidad. Acá y allá se juguetea con conocimientos que proceden de Oriente; pero nadie medita sobre ellos, nadie piensa seriamente en introducirlos en la vida.

Muy otra cosa es la técnica fáustica, que invade la naturaleza con todo el pathos de la tercera dimensión, y desde los primeros tiempos del goticismo, con el propósito de *domeñarla*. Aquí y sólo aquí es evidente la unión del conocimiento con la aplicación^[369]. La teoría es desde un principio *hipótesis de trabajo*^[370]. El cavilador antiguo «contempla», como la divinidad de Aristóteles; el árabe busca, como alquimista, los medios mágicos, la piedra filosofal con que poder obtener *sin fatiga* los tesoros de la naturaleza^[371]; pero el occidental quiere reducir el mundo a su voluntad.

El inventor y descubridor fáustico es algo único. La potencia primordial de su voluntad, la fuerza luminosa de sus visiones, la acerada energía de su meditación práctica tienen que producir desasosiego e incompreensión a todo aquel que las contemple desde extrañas culturas. Pero todos nosotros llevamos eso en la sangre. Toda nuestra cultura tiene alma de inventor. Descubrir, llevar a la luz interior del alma lo que no se ve, para apoderarse de ello, tal fue desde el primer día la pasión del occidental. Todos sus grandes inventos han ido lentamente madurándose en lo profundo, anunciados por espíritus providentes e intentados hasta producirse, al fin, con la necesidad de un sino.

Todos andaban ya muy cerca de la meditación beata de los frailes góticos^[372]. Aquí es donde se muestra mejor el origen religioso de todo pensamiento técnico^[373]. Estos fervorosos inventores, en sus celdas, *arrebatan* a Dios su secreto entre oraciones y ayunos y consideran esto como un *servicio* de Dios. Aquí es donde nace la figura de Fausto, símbolo magno de una auténtica cultura de inventores. La *scientia experimentalis*, como Roger Bacon el primero definió la investigación de la naturaleza, la *violenta* interrogación de la naturaleza con palancas y tornillos, comienza ahora. Su resultado se dilata hoy ante nuestros ojos en las llanuras sembradas de chimeneas y torres de extracción. Pero para todos aquellos existía el peligro, propiamente fáustico, de que el diablo interviniera en el juego^[374] para llevárselos en espíritu a aquella montaña donde les prometiera todo el poder de la tierra. Esto significa el sueño de aquel extraño dominico, Petrus Peregrinus, sobre el *perpetuum mobile*, con el cual se le habría arrebatado a Dios su omnipotencia. Una y otra vez sucumbieron a esa ambición; forzaron los secretos de Dios para ser Dios. Espiaron las leyes del ritmo cósmico para violentarlas, y crearon así la *idea de la máquina* como pequeño cosmos que sólo obedece a la voluntad del hombre. Pero con esto traspasaron el tenue límite en que, para la piedad de los demás, comienza el pecado, y fueron a su ruina, desde Bacon a Giordano Bruno. La máquina es cosa del diablo. Tal ha sido siempre la sensación de la fe auténtica.

Ya la arquitectura gótica revela la pasión de inventor. Compáresela con la pobreza

de formas que voluntariamente ostenta la dórica. Y lo mismo le sucede a nuestra música. Aparecen la imprenta y las armas de largo alcance^[375]. A Colón y Copérnico siguen el telescopio, el microscopio, los elementos químicos y, por último, la enorme suma de los procedimientos técnicos del barroco primero.

Al mismo tiempo que el racionalismo viene la invención de la *máquina de vapor*, que todo lo revoluciona, y transforma de pies a cabeza el cuadro económico del mundo. Hasta entonces la naturaleza había realizado algunos servicios; ahora, *esclavizada*, se somete al yugo y su trabajo es medido —como sarcasmo— por caballos de fuerza. De la fuerza muscular —los negros organizados en talleres— se pasó a las reservas orgánicas de la tierra, en cuyo seno yace conservada la fuerza vital de milenios enteros en forma de carbón, y hoy se dirige la vista hacia la naturaleza inorgánica, cuyas fuerzas hidráulicas sirven ya de sustituto al carbón. Con los millones y billones de caballos de fuerza crece el número de la población en proporciones que ninguna cultura creyera posibles. Este crecimiento es un *producto de la maquina*, que quiere ser servida y dirigida, y a cambio de ello centuplica las fuerzas del individuo. Por la máquina se hace valiosa la vida humana. *Trabajo*; he aquí la gran palabra de la reflexión ética. Pierde, a partir del siglo XVIII, en todos los idiomas su sentido despectivo. La máquina trabaja y obliga a los hombres al trabajo. Toda la cultura ha entrado en tal actividad de trabajo, que la tierra tiembla.

Lo que se desenvuelve, en el curso de un siglo apenas, es un espectáculo de tal grandeza que los hombres de una cultura venidera, con otra alma y otras pasiones, han de sentirse sobrecogidos por el sentimiento de que entonces la naturaleza vaciló. En otras ocasiones también la política invadió ciudades y pueblos, y la economía humana hizo hondas mellas en los destinos del mundo animal y vegetal. Pero se trataba sólo de un menoscabo en la vida, y la vida borra pronto las huellas de estas pérdidas. Mas nuestra técnica ha de dejar el rastro de sus días, aunque todo lo demás se sumerja y desaparezca. La pasión fáustica ha cambiado la faz de la superficie terráquea.

Es el sentimiento vital, que aspira a la lejanía y a la altura, y por eso íntimamente afín al goticismo; es el sentimiento vital, como lo ha expresado el monólogo del Fausto goethiano, en la infancia de la máquina de vapor. El alma, ebria, quiere volar por el espacio y el tiempo. Un indecible afán nos empuja hacia lejanías ilimitadas. Quisiéramos desvincularnos de la tierra, deshacernos en infinitud, abandonar los ligámenes del cuerpo y girar en el espacio cósmico entre los astros. Lo que al principio buscaba el fervor ardiente de San Bernardo; lo que imaginaban Grünewald y Rembrandt en sus fondos; lo que vislumbraba Beethoven en los lejanos sonos de sus últimos cuartetos, eso mismo es lo que reaparece en la embriaguez perespiritualizada de esa serie de descubrimientos. Así surge ese tráfico fantástico que en pocos días atraviesa continentes, surca océanos en ciudades flotantes, horada montañas, construye laberintos subterráneos, convierte las máquinas de vapor, agotadas en sus posibilidades, en máquinas de esencia, y, cansado de caminar por

carreteras y rieles, alza su vuelo por el aire. La palabra hablada irradia en un instante sobre los mares. Por doquiera se manifiesta la ambición de batir «records» y aumentar dimensiones, construir gigantescas salas para gigantescas máquinas, enormes naves, altísimos puentes y rascacielos, reunir fabulosas fuerzas en una llavecita que un niño puede manejar, alzar vibrantes edificios de acero y vidrio en donde el hombre, minúsculo, se mueve como señor omnipotente, sintiendo bajo sus pies, vencida, la naturaleza.

Y esas máquinas van tomando cada día formas menos humanas; van siendo cada día más ascéticas, místicas, esotéricas. Envuelven la tierra en una red infinita de finas fuerzas, corrientes y tensiones. Su cuerpo se hace cada día más espiritual, más taciturno. Esas ruedas, cilindros y palancas ya no hablan. Todo lo que es decisivo se recluye en lo interior. Con razón ha sido la máquina considerada como diabólica. Para un creyente significa el destronamiento de Dios. Entrega al hombre la sagrada causalidad, y el hombre la pone en movimiento silenciosamente, irresistiblemente, con una especie de providente omnisciencia.

7

Nunca se ha sentido un microcosmos tan superior al macrocosmos. Hay aquí pequeños seres vivos que por su fuerza espiritual han puesto en su dependencia la materia no viva. Nada parece equivaler a ese triunfo, que sólo una cultura ha logrado y acaso sólo por pocos siglos.

Pero justamente por eso el hombre fáustico se ha convertido en *esclavo de su creación*. Su número y la disposición de su vida quedan incluidos por la máquina en una trayectoria donde no hay descanso ni posibilidad de retroceso. El aldeano, el artífice, incluso el comerciante, aparecen de pronto inesenciales si se comparan con las tres figuras *que la máquina ha educado durante su desarrollo; el empresario, el ingeniero, el obrero de fábrica*. Una pequeña rama del trabajo manual, de la economía elaborativa, ha producido *en esta cultura, y sólo en ella*, el árbol poderoso que cubre con su sombra todos los demás oficios y profesiones: *el mundo económico de la industria maquinista*^[376]. Obliga a la obediencia tanto al empresario como al obrero de fábrica. *Los dos* son esclavos, no señores de la máquina, que desenvuelve ahora su fuerza secreta más diabólica.

Pero aunque la teoría socialista del presente sólo ha querido ver la labor del obrero, empleando para ella sola la palabra trabajo, sin embargo, este trabajo del obrero no es posible sin la labor soberana y decisiva del empresario. La famosa frase del brazo fuerte que inmoviliza todas las ruedas, está mal pensada. Detener el movimiento, sí; pero para eso no hace falta ser trabajador. Mantener en movimiento, no. El organizador y administrador constituye el centro en ese reino complicado y artificial de la máquina. El pensamiento, no la mano, es quien mantiene la cohesión.

Pero justamente por eso existe *una fisura* todavía más importante para conservar ese edificio, siempre amenazado, una figura más importante que la energía de esos empresarios, que hacen surgir ciudades de la tierra y cambian la forma del paisaje; es una figura que suele olvidarse en la controversia política: el *ingeniero*, el sabio sacerdote de la máquina. No sólo la altitud, sino la *existencia* misma de la industria, depende de la existencia de cien mil cabezas talentudas y educadas, que dominan la técnica y la desarrollan continuamente. El ingeniero es, en toda calma, dueño de la técnica y le marca su sino. El pensamiento del ingeniero es, como posibilidad, lo que la máquina como realidad. Se ha temido, con sentido harto materialista, el agotamiento de las minas de carbón. Pero mientras existan descubridores técnicos de alto vuelo, no hay peligros de esa clase que temer. Sólo cuando cese de reclutarse ese ejército de ingenieros, cuyo trabajo técnico constituye una íntima unidad con el trabajo de la máquina, sólo entonces se extinguirá la industria, a pesar de los empresarios y de los trabajadores. Supuesto el caso de que la salud del alma importe a los talentudos de las generaciones próximas más que todo poder en este mundo; supuesto el caso de que, bajo la impresión de la metafísica y la mística —que hoy destilan racionalismo—, el sentimiento del *satanismo* de la máquina acometa a los espíritus más selectos, que son los que importan —es el paso de Rogerio Bacon a Bernardo de Claraval—, no tardará entonces en llegar a su término ese espectáculo grandioso, que es juego del espíritu, en el que las manos no hacen sino un papel secundario.

La industria occidental ha cambiado las viejas vías comerciales de las demás culturas. Los torrentes de la vida económica se mueven según los lugares en que reside el «monarca carbón» y los grandes países productores de materias primas. La naturaleza se agota; el globo terráqueo se sacrifica al pensamiento fáustico de la energía. La tierra, *trabajando*; he aquí el cuadro fáustico. A su vista muere el Fausto de la segunda parte, en quien llega a su máxima clarificación el espíritu de empresa. Nada se opone más completamente a la realidad quieta de la época imperial antigua. El ingeniero es quien más alejado está del pensamiento jurídico romano. Él conseguirá, sin duda, que su *economía* obtenga el *derecho* que le corresponde, un derecho en donde las fuerzas y los rendimientos ocupen el puesto de las personas y las cosas.

8

No menos titánica es, empero, la acometida del dinero a la fuerza espiritual. La industria está adherida a la tierra como la vida aldeana; tiene su sitio señalado, y las fuentes de materia prima surgen del suelo en determinados puntos. Sólo la *alta* finanza es libre por completo, inaprehensible. Los bancos, y con ellos las bolsas, desde 1789 han ido respondiendo a las necesidades de crédito que siente en

proporción creciente la industria; con lo cual se han constituido en fuerzas substantivas y pretenden ser, como siempre el dinero en *toda* civilización, la *única* fuerza. La vieja lucha entre la economía productora y la economía conquistadora se eleva hasta convertirse ahora en una silenciosa y gigantesca lucha de los espíritus en el suelo de las urbes cosmopolitas. Es la lucha desesperada entre el pensamiento técnico, que quiere ser libre, y el pensamiento financiero^[377].

La dictadura del dinero progresa y se acerca a un punto máximo natural, en la civilización fáustica como en cualquier otra. Y ahora sucede algo que sólo puede comprender quien haya penetrado en la esencia del dinero. Si éste fuese algo tangible, su existencia sería eterna. Pero como es una forma del pensamiento, *ha de extinguirse tan pronto como haya sido pensado hasta sus últimos confines el mundo económico*, y ha de extinguirse por faltarle materia. Invadió la vida del campo y movilizó el suelo; ha transformado en negocio toda especie de oficio; invade hoy, victorioso, la industria para convertir en su presa y botín el trabajo productivo de empresarios, ingenieros y obreros. La máquina, con su séquito humano, la soberana del siglo, está en peligro de sucumbir a un poder más fuerte. Pero, llegado a este punto, el dinero se halla al término de sus éxitos, y comienza la última lucha, en que la civilización recibe su forma definitiva: la lucha entre el *dinero y la sangre*.

El advenimiento del cesarismo quiebra la dictadura del dinero y de su arma política, la democracia. Tras un largo triunfo de la economía urbana y sus intereses, sobre la fuerza morfogenética política, revélase al cabo más fuerte el aspecto político de la vida. La espada vence sobre el dinero; la voluntad de dominio vence a la voluntad de botín. Si llamamos capitalismo a esos poderes del dinero^[378] y socialismo a la voluntad de dar vida a una poderosa organización político-económica, por encima de todos los intereses de clase, a la voluntad de construir un sistema de *noble* cuidado y de deber, que mantenga «en forma» el conjunto para la lucha decisiva de la historia, entonces esa lucha es, al mismo tiempo, la contienda entre *el dinero y el derecho*^[379]. Los poderes *privados* de la economía quieren vía franca para su conquista de grandes fortunas: que no haya legislación que les estorbe la marcha. Quieren hacer las leyes en su propio interés, y para ello utilizan la herramienta por ellos creada: la democracia, el partido pagado. El derecho, para contener esta agresión, necesita de una tradición distinguida, necesita la ambición de fuertes estirpes, ambición que no halla su recompensa en el amontonamiento de riquezas, sino en las tareas del auténtico gobierno, allende todo provecho de dinero.

Un poder sólo puede ser derrocado por otro poder y no por un principio. No hay, empero, otro poder que pueda oponerse al dinero, sino ese de la sangre. Sólo la sangre superará y anulará al dinero. La vida es lo primero y lo último, el torrente cósmico en forme microcósmica. La vida es el hecho, dentro del mundo como historia. Ante el ritmo irresistible de las generaciones en sucesión, desaparece, en último término, todo lo que la conciencia despierta edifica en sus mundos espirituales. En la historia trátase de la vida, y siempre de la vida, de la raza, del

triunfo para la voluntad de poderío; pero no se trata de verdades, de invenciones o de dinero. *La historia universal es el tribunal del mundo*: ha dado siempre la razón a la vida más fuerte, más plena, más segura de si misma; ha conferido siempre a esta vida derecho a la existencia, sin importarle que ello sea justo para la conciencia. Siempre ha sacrificado la verdad y la justicia al poder, a la raza, y siempre ha condenado a muerte a aquellos hombres y aquellos pueblos para quienes la verdad era más importante que la acción y la justicia más esencial que la fuerza. Así termina el espectáculo de una gran cultura, ese mundo maravilloso de deidades, artes, pensamientos, batallas, ciudades, reasumiendo los hechos primordiales de la eterna sangre, que es idéntica a las fluctuaciones cósmicas en sus eternos ciclos. La conciencia vigilante, clara, rica en figuras múltiples, se sumerge de nuevo en el silencioso servicio de la existencia, como nos enseñan las épocas del imperialismo chino y romano. El tiempo vence al espacio. El tiempo es quien, con su marcha irrevocable, inyecta el azar efímero de la cultura en el azar del hombre, que es una forma en que el azar de la vida fluye durante un tiempo, mientras en el mundo luminoso de nuestros ojos, allá lejísimos, se abren los horizontes de la historia planetaria y de la historia estelar.

Para nosotros, empero, a quienes un sino ha colocado en esta cultura y en este momento de su evolución; para nosotros, que presenciamos las últimas victorias del dinero y sentimos llegar al sucesor —el cesarismo— con paso lento, pero irresistible; para nosotros, queda circunscrita en un estrecho círculo la dirección de nuestra voluntad y de nuestra necesidad, sin la que no vale la pena de vivir. No somos libres de conseguir esto o aquello, sino de hacer lo necesario o no hacer nada. Los problemas que plantea la necesidad histórica se resuelven siempre con el individuo o contra él.

Ducunt fata volentem, nolentem trahunt.



OSWALD SPENGLER (Blankenburg-am-Harz, 1880 - Munich, 1936) Filósofo alemán. Estudió matemáticas, ciencias naturales y economía. Su obra principal, *La decadencia de Occidente* (dos vols., 1918, 1922), tuvo muy pronto un enorme éxito entre el público. Durante algún tiempo el nazismo le mereció un juicio positivo (*Los años decisivos*, 1933), aunque más tarde ironizaría ferozmente contra Hitler, los nazis y su escasa inteligencia. En 1931 publicó *El hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida*.

Spengler es conocido como representante del historicismo y por su teoría de la *Kultur* expuesta en *La decadencia de Occidente*. En el centro de su doctrina se encuentra la idea de la pluralidad cultural de la humanidad. La civilización, en singular, no existe. La historia, como manifestación que es de la vida, se nos ofrece con los requisitos de toda realidad viviente, esto es, articulada e interrelacionada como están las partes activas de un organismo. La historia es lo mismo que un proceso biológico, y, como tal, pasa por etapas necesarias de gestación, nacimiento, desarrollo y consumación. De lo cual se sigue que una determinada concreción histórica, es decir, una cultura, ha tenido unos antecedentes, nace, se manifiesta en un desarrollo propio y se extingue al final de ese proceso natural (son lo que Spengler llama las cuatro edades de la cultura).

Con este esquema fijo se acerca Spengler al estudio de las diversas culturas: la Oriental, la Antigua, la del mundo árabe y la de Occidente. Según él, la gestación de una cultura se concreta primeramente en la asimilación de elementos mítico-místicos; sigue a ello la rebeldía contra la tradición, a la vez que se elabora un esqueleto

científico. Una tercera etapa supone la hegemonía de la razón y el ejercicio de los valores democráticos. Por último, la cuarta etapa, o de decadencia, supone un momento de enfriamiento racionalista, con la inevitable aparición del escepticismo, el materialismo y el paganismo.

Aplicado a la civilización occidental, este esquema muestra que se ha agotado su milenario impulso. Así, a la religión sigue el socialismo como irreligión, la economía ya no es dirigida por la política, mientras que el dinero se ha convertido en el punto de referencia de toda realización, y la vida se concentra en unas pocas metrópolis. La sublevación de las masas y de los «pueblos de color» (expresión que en Spengler denota a los pueblos de Europa oriental y meridional) transforma la técnica en una tosca instrumentalidad desprovista de aristocracia. Pero antes de la barbarie, ha de venir la época del cesarismo.

Ante todo esto, al hombre sólo le queda aceptar el destino que le es impuesto por la necesidad histórica. La obra mayor de Spengler termina con la expresión: *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*. La doctrina de Spengler se puede caracterizar diciendo que es la expresión más perfecta de una época en que el hombre ha perdido la fe en su capacidad de realizar ideas nuevas y de influir en el curso de los acontecimientos. Al éxito de su doctrina contribuyó no poco su fascinante estilo literario, que ejerció una verdadera fuerza cautivadora.