

El ocaso de las revoluciones. José Ortega y Gasset

El Sábado, por causa del hombre es hecho: no el hombre por causa del Sábado. SAN MARCOS, 2-27.

Para definir una época no basta con saber lo que en ella se ha hecho; es menester además que sepamos lo que no ha hecho, lo que en ella es imposible. Esto se antojará peregrino; pero tal es la condición de nuestro pensamiento. Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indio Yaynavalkia: «Na iti, na iti.» «Nada de eso, nada de eso» Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipciaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido.

Parejamente, al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona, ¿qué queremos decir sino que no robará ni matará, y que si desea la mujer de su prójimo no se le conocerá macho?

Este carácter positivo con que se presenta la negación no es, sin embargo, mera exigencia impuesta por la índole de nuestro intelecto. Por lo menos, en el caso de los seres vivientes, a nuestro concepto negativo, corresponde una fuerza real de negación. Si los romanos no inventaron el automóvil, no fue por casualidad. Uno de los ingredientes que actúan en la historia romana es la incapacidad del latino para la técnica. En la decadencia del mundo antiguo fue esta ineptitud uno de los factores más enérgicos.

Una época es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudezas y clarividencias unido a un sistema de torpezas y cegueras. No es sólo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras. Al iniciarse un tiempo nuevo, lo primero que advertimos es la presencia mágica de estas propensiones negativas que empiezan a eliminar la fauna y la flora de la época anterior, como el otoño se advierte en la fuga de las golondrinas y la caída de las hojas.

En este sentido, nada califica mejor la edad que alborea sobre nuestro viejo continente como notar que en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos, no sólo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.

Tal vez la plenitud del significado que este augurio encierra no se hace desde luego patente, porque se suele tener de las revoluciones la más vaga noción. No hace mucho, un excelente amigo mío, de nación uruguayo, me aseguraba con velado orgullo que en menos de un siglo había sufrido su país hasta cuarenta revoluciones. Evidentemente, mi amigo desmesuraba. Educado, como yo y buena parte de los que me leen, en un culto irreflexivo hacia la idea de la revolución, deseaba patrióticamente ornar su historia nacional con el mayor número posible de ellas. A este fin, siguiendo un vulgar uso, llamaba revolución a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el Poder establecido. Mas la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigurosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos. No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo. Si hay empeño en conservar para ellas el título de «revolución», no intentaríamos hacer una más, a fin de impedirlo; pero tendremos que buscar otro nombre para denominar otra clase de procesos esencialmente distintos, a la que pertenecen la revolución inglesa del siglo XVI, Las cuatro francesas del XVII y XIX y, en general, toda la vida pública de Europa entre 1750 y 1900, que ya en 1830 era filiada por Augusto Comte como «esencialmente revolucionaria». Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones, obligan a creer que en América no las ha habido todavía.

Lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe inclusive imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu. Este estado de espíritu no se produce en cualquier tiempo; como Las frutas, tiene su estación. Es curioso advertir que en todos los grandes ciclos históricos suficientemente conocidos-mundo griego, mundo romano, mundo europeo se llega a un punto en que comienza, no una revolución, sino toda una era revolucionaria, que dura dos o tres siglos, y acaba por transcurrir definitivamente.

Implica una completa carencia de percepción histórica considerar los levantamientos de campesinos y villanos en la Edad

Media como hechos precursores de la moderna revolución. Son cosas que no tienen nada importante que ver entre sí. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos. Hasta no hace mucho se comenzaba la historia de la Revolución Francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia de los de abajo, de tiranía de los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias, se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempo de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Danton que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso, se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.

Todas, en efecto, si lo son en verdad, suponen una peculiar, inconfundible disposición de los espíritus, de las cabezas. Para comprenderla bien conviene hacer resbalar la mirada sobre el desarrollo de los grandes organismos históricos que han cumplido su curso completo. Entonces se advierte que en cada una de esas grandes colectividades el hombre ha pasado por tres situaciones espirituales distintas, o, dicho de otra manera, que su vida psíquica ha gravitado sucesivamente hacia tres centros diversos [1].

De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista, y de éste a un régimen de misticismo. Son, por decirlo así, tres formas diferentes del mecanismo psíquico, tres maneras distintas de funcionar el aparato mental del hombre.

Durante los siglos en que se forma y organiza un gran cuerpo histórico-Grecia, Roma, nuestra Europa -, ¿qué régimen gobierna el espíritu de sus miembros? Los hechos nos responden del modo más sorprendente. Cuando un pueblo es joven y se está haciendo, es cuando tiene sobre él mayor influjo positivo el pasado. A primera vista parecería más natural lo contrario: que fuera el pueblo viejo, con un largo pasado tras sí, el más sumiso al gravamen de lo pretérito. Sin embargo, no ocurre tal cosa. Sobre la nación decrepita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial [2].

Es curioso estudiar esta psicología dominada por lo ancestral en los pueblos que, por una u otra razón de caquexia histórica, se han quedado para siempre detenidos en ese estadio infantil. Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos cómo funciona su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él, explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la «antigüedad», o, como ellos dicen, en la alcheringa, tres hombres que eran kanguros se convirtieron en aquellas piedras. Esta explicación satisface a su mente precisamente porque no es una razón o pensamiento comprobable. La fuerza de la prueba consiste en que la inteligencia individual la crea por sí misma, sea originalmente, sea rehaciendo el razonamiento y observaciones que la integran. El vigor de la razón nace de la convicción que en el individuo provoca. Ahora bien; el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Únicamente como soledad, como desgajamiento percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitidos por tradición; allá, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. El australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida. Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. Lo espontáneo en este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición, dentro de la cual vive el individuo inmerso y que es para él la inmutable realidad.

Este es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de J. C. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de ser el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones es un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los «padres». La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios. Cuando ante los niños se cuenta un suceso, suelen dirigir una mirada interrogativa hacia sus padres,

para saber de ellos si deben creer lo que escuchan, si es «de verdad» o «de mentira». El alma del niño tampoco gravita sobre su propio centro individual, sino que pondera sobre sus genitores, como el alma medieval sobre «el uso y costumbre de los padres». En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en estas de formación e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional -quiero decir material- de la vetustez.

En el orden político, el alma tradicionalista vivirá acomodándose respetuosamente dentro de lo constituido. Lo constituido, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerado: es lo que hallamos ya hecho cuando nacemos, es lo hecho por los padres. Cuando una necesidad nueva se presenta, a nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituido, lo que hace es dar en él cabida al nuevo hecho, alojarlo en el bloque inmemorial de la tradición.

En Las épocas de alma tradicionalista se organizan las naciones. Por esta razón sigue a ellas un periodo de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo; goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo, y por eso nos parecen etapas las más saludables y brillantes. Percibimos mejor la salud del prójimo cuando éste la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas, es decir, cuando comienza a perderla gastándola. Son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión.

Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. la mecánica tradicionalista del alma va a ser sustituida por otra mecánica opuesta: la racionalista.

En nuestros tiempos existe también un tradicionalismo, y conviene evitar su confusión con lo que en este ensayo he llamado así. El tradicionalismo contemporáneo no es más que una teoría filosófica y política. El tradicionalismo de que yo hablo es, por el contrario, una realidad: es el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas.

Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. De aquí que en los siglos tradicionalistas no suelen aparecer grandes figuras de fisonomía personal. Poco más o menos, todos los miembros del cuerpo social son lo mismo. Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase.

Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que reside en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de la individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y misma fuerza psicológica.

Este núcleo de la individualidad que germina dentro del alma tradicionalista, como la larva de un insecto en el centro del fruto, se constituye paulatinamente en nueva instancia, principio o imperativo frente a la tradición. Así, el modo tradicionalista de reaccionar intelectualmente —no me atrevo a llamarle pensamiento— consiste en recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados. En cambio, el modo individualista vuelve la espalda a todo lo recibido, repudiándolo precisamente por ser recibido, y en su lugar aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido. Este pensamiento, que no viene de la colectividad inmemorial, que no es el de los «padres», esta ideación sin abolengo, sin genealogía, sin prestigio de blasones, tiene que ser hija de sus obras, sostenerse por su eficacia convictiva, por sus perfecciones puramente intelectuales. En una palabra: tiene que ser una razón.

El alma tradicionalista funcionaba gobernada por un sólo principio y poseía un único centro de gravedad: la tradición. Desde este momento, en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón. Poco a poco irá ésta ganando terreno a aquélla, lo cual implica que la vida espiritual se ha convertido en lucha íntima y de unitaria se ha disociado en dos tendencias enemigas.

Mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituido, el nacimiento de la individualidad contiene desde luego la negación de ese mundo. Pero al repudiar lo tradicional se encuentra el sujeto forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón.

Se comprende que, puesto en tal empeño, el espíritu humano logre desarrollar maravillosamente la facultad intelectual. Son siempre éstas las épocas más gloriosas del pensamiento. El mito irracional queda arrumbado, y en su lugar la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos. Se siente la específica fruición de las ideas, y se llega en la invención y manejo de éstas a un virtuosismo portentoso.

Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelar de una vez para siempre la esencia última de las cosas. Esta facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison* o *pure intellection* a esta facultad, y Kant, más precisamente, «razón pura».

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extremada de funcionar éste. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. La matemática es el producto ejemplar de la razón pura. Sus conceptos son conseguidos de una vez para siempre y no hay peligro de que un día la realidad los contradiga, porque no han sido tomados de allá. En la matemática nada hay vacilante y poco más o menos. Todo es claro, porque todo es extremo. Lo grande lo es infinitamente, y lo pequeño es absolutamente pequeño. La recta es radicalmente recta, y curva sin mezcla la curva. La razón pura se mueve siempre entre superlativas y absolutas. Por eso se llama a sí misma pura. Es incorruptible y no anda con contemplaciones. Cuando define un concepto, le data de atributos perfectos. Sólo sabe pensar yéndose al último límite, radicalmente. Como opera sin contar con nada más que consigo misma, no le cuesta mucho dar a sus creaciones el máximo pulimento. Así, en el orden de las cuestiones políticos y sociales, cree haber descubierto una constitución civil, un derecho, perfectos, definitivos, los únicos que tales nombres merecen. A este uso puro del intelecto, a este pensar *more geométrico*, se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarle radicalismo.

Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula.

EL radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se es radical en política por que se sea radical en política, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario. Las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético, que nos sentimos inclinados a buscar el origen de la revolución en un estado pasional. Unos verán en la explosión de cierto heroísmo civil el motor del gran acontecimiento. Napoleón, en cambio, decía: «La vanidad ha hecho la revolución: la libertad fue sólo el pretexto.». Yo no niego que una y otra pasión sean ingredientes de las revoluciones. Pero en todas las grandes épocas históricas abundan el heroísmo y la vanidad, sin que la subversión estalle. Para que ambas potencias afectivas fragüen una revolución, es preciso que funcionen dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura.

Así se explica que en todo gran ciclo llegue un momento en que irremisiblemente se dispara el mecanismo revolucionario. Lo mismo en Grecia que en Roma, que en Inglaterra o en el continente europeo, la inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estadio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos. Hasta entonces vivía apoyada en las observaciones de los sentidos, siempre fluctuantes—*fluctuans fides sensuum*, decía Descartes, padre del moderno racionalismo—, o en el prestigio sentimental de la tradición política y religiosa. Mas he aquí que aparece súbitamente una de esas arquitecturas ideológicas construidas por la pura razón—como fueron los sistemas filosóficos griegos del siglo VII y el VI, o la mecánica de Kepler, Galileo, Descartes, o el derecho natural de Los siglos XVII y XVIII. La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geométrico*, son incomparables. Desde el punto de vista intelectual, no cabe imaginar nada más valioso. Nótese que las cualidades enunciadas son específicamente intelectuales; son, diríamos, las virtudes profesionales de la inteligencia. Ciertamente que en el universo existen muchos otros valores y atractivas calidades que no tienen que ver con el entendimiento: la fidelidad, el honor, el fervor místico, la continuidad con el pasado, el poderío. Pero cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un

poco cansados de esas cosas. Las nuevas calidades de especie intelectual atraen con ardiente exclusivismo los espíritus. Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espaldas a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.

Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre la vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario.

Los movimientos de burgueses y campesinos en la Edad Media no se proponen la transformación del régimen político y social, sino al contrario: o bien se limitan a conseguir la corrección de un abuso, o se proponen la conquista de beneficios particulares, de privilegios dentro del régimen establecido, y, por tanto, dando éste por bueno e inmutable en su figura general. No es cosa fácil emparejar la política de los concejos y comunas de los siglos XII al XIV con las democracias modernas. Es cierto que éstas han aprovechado mucho de la técnica jurídica que concejos y comunas elaboraron; pero el espíritu de ellos y el moderno son completamente distintos. No en balde las constituciones urbanas se llamaron en España «fueros». Se trataba precisamente de amoldar el régimen establecido a las nuevas necesidades y apetitos, la idea jurídica a la vida. El «fuero» es privilegio, esto es, hueco legal que se hace en el sistema de poderes tradicionales a la nueva energía. Ello es que ésta, en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él alojándose en su estructura. Por otra parte, el sistema cede y deja pasar a la realidad sobrevenida.

La política de los «burgueses» medievales no fue otra que oponer a los privilegios del noble otros del mismo tipo. Los gremios urbanos, las comunas, hicieron gala de un ánimo aún más estrecho, suspicaz y egoísta que los feudales. El mejor conocedor de la vida ciudadana en la Edad Media, el belga Henri Pirenne, hace notar que las comunas, en su época más «democrática», practicaron un exclusivismo político increíble y se hicieron menos acogedoras del extraño y recién venido que nunca. Hasta el punto de que, «mientras las poblaciones rurales en torno aumentan de densidad, en el interior de las murallas la cifra de burgueses no aumenta nada». El extraño fenómeno de la escasez de vecindario en las urbes de aquellos siglos se debe, pues, a la resistencia que las villas ofrecen a dejar que nuevas gentes entren a gozar de sus franquicias. «Lejos de procurar extender ampliamente entre los campesinos su derecho y sus instituciones, las villas se reservaron el monopolio más celosamente a medida que dentro de ellas se afirmaba y desarrollaba el régimen popular. Es más; pretendieron imponer a las gentes del campo libre una denominación muy gravosa, los trataron como súbditos, y llegado el caso los obligan con la violencia a sacrificarse en su beneficio». «Concluamos, pues, que las democracias urbanas de la Edad Media no fueron en suma, y no pudieron ser otra cosa que democracias de privilegios.» Ahora bien; democracia en sentido moderno y privilegio son la más completa contradicción que se puede imaginar. «Y no es—prosigue Pirenne—que la teoría del gobierno democrático fuese ignorada en la Edad Media. Los filósofos del tiempo la formularon claramente a imitación de los antiguos. En Lieja, en medio de las agitaciones civiles, el buen canónigo Jean Hocsent examina gravemente los méritos respectivos de la aristocracia, de la oligarquía y de la democracia, y se pronuncia finalmente por esta última. Por otra parte, hartos sabidos es que más de un escolástico ha reconocido formalmente la soberanía del pueblo y su derecho a disponer del poder. Pero estas teorías no ejercieron la mayor acción sobre las burguesías. Se puede, sin duda sorprender su influencia, durante el siglo XIV, en ciertos panfletos políticos, en algunas obras literarias; pero es completamente cierto, en cambio, que no tuvieron, cuando menos en los Países Bajos, la más mínima acción sobre la Comuna» [3].

La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

La democracia moderna no proviene directamente de ninguna democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y romana. Estas últimas sólo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica [4]. La Edad Media precede por correcciones al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por revoluciones; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema.

Cuando los señores feudales, en su galope venatorio, arrasan la sembradura del colono, siente éste la natural irritación y aspira vengarse o evitar en lo futuro el desmán. Pero lo que no se le ocurre es que para impedir tal vejamen concrete sufrido en su haber o en su persona sea precisa transformar radicalmente la organización entera de la sociedad. En nuestro tiempo, por el contrario, el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira, no contra el pie que le ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles. Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen), y el moderno, contra los usos (es decir, contra el régimen mismo).

Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos

que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es, para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida. La ley buena es buena por sí misma, como pura idea. Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente política de ideas. Una política de realidades en que no se aspire a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. No es esto en modo alguno decir que de hecho no se haya practicado subrepticamente una política de intereses y de ambiciones. Pero lo sintomático del caso es que esta política, para poder navegar y hacer su ruta, tenía que autorizarse con algún pabellón idealista y disfrazar sus efectivos designios.

Ahora bien; una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar, more geométrico son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu autopista?

En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo ésta no es menos utopista que su hermana antagónica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las ideas políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado».

Sobre todo—y éste es un síntoma muy importante—, la política toda pierde su presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es precisamente la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir. Y, en efecto, el hombre moderno ha puesto su pecho las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad. Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho.

El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. las leyes comienzan por ser efecto de necesidades y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. ¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?

En el fondo del alma europea germinan ya estas sospechas iniciación de una mecánica espiritual nueva que sustituirá a la racionalista, como ésta suplantó a la tradicionalista. Comienza una época antirrevolucionaria; pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción. Yo no conozco en todo el área histórica épocas de reacción; eso no ha existido nunca. Las reacciones son, como las contrarrevoluciones, peripecias e intermedios sumamente transitorios, que viven sobre el recuerdo fresco del postrer levantamiento. La reacción no es mas que un parásito de la revolución. Ya ha comenzado en la periferia meridional de Europa, y es sumamente probable que se extenderá Luego a los grandes pueblos del Centro y del Norte. Pero todo ello será fugaz, y más que otra cosa, la sacudida material que precede siempre al logro de un nuevo equilibrio. Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión.

La fisonomía del alma tradicionalista y revolucionaria que he delineado anteriormente coincide, sin duda, con el desarrollo de la historia europea desde 1500 hasta nuestros días. Los hechos principales de estos últimos siglos son demasiado notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concretez auténtica al

esquema general por mi trazado de un espíritu revolucionario. Pero es más interesante y hasta inquietador advertir que el mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estado universal por el que pasa todo el cuerpo nacional, y el tránsito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal.

Conviene, pues, recordar algunos hechos de la historia griega y romana que encajado con rara precisión en el esquema antecedente, constituyen su más cumplida prueba. Esto me permitiría a la vez transcribir algunos párrafos de grandes historiadores que, atentos solo a su menester, sin buscar, como yo, generalizaciones históricas, describen tal o cual momento de la vida en Grecia y en Roma. Si esos autores, no dándose de ello clara cuenta, impremeditadamente, se han visto obligados a suponer tras el caso concreto que narra, el mismo mecánico de un espíritu revolucionario que yo he definido como una etapa universal de la historia, no se negara a la coincidencia un valor demostrativo de alto rango.

En la historia griega y romana se ha padecido hasta hace mucho un error que ahora se comienza a corregir. Radica en creer que la hora de plenitud en Grecia y en Roma coinciden con la época de que han llegado hasta nosotros fuentes históricas abundantes. Todo lo anterior se juzgaba tiempo de iniciación étnica y como prehistoria de ambas naciones. Por una ilusión óptica, muy frecuente en esta ciencia, la historia confundida la inexistencia de datos con la inexistencia de los hechos. Una rectificación de ese error mostró que la realidad era muy distinta. Las épocas de que se empieza a tener gran copia de noticias son épocas que existen ya historiadores que se encargan de conservarlas. Ahora bien: cuando empieza a haber historiadores en un pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es, como la uva, delicia de otoños.

El tiempo en que la vida griega y romana se aclara por completo a nuestros ojos es ya sazón septembrina. Queda la parte de allá, casi integrada, la verdadera historia de estos pueblos su juventud y su infancia. Resulta de aquí que la imagen grecorromana, ante la cual se ha extasiado los siglos últimos, era una faz mas que madura, donde las arrugas habían instalado ya sus figuras geométricas, primer signo de la rigidez cadavérica en que se anuncia la vida menguante.

Mommsen fue el primero en rectificar la perspectiva de la historia romana. El gran Eduardo Meyer hizo lo mismo, pero mas taxativamente, con la de Grecia. A él se debe una de las mas importantes y fecundas innovaciones del pensamiento histórico. La periodización de la historia universal en antigua, media y moderna, era una cuadrícula convencionales y caprichosa que, desde el siglo XVII se incrusta como martillo en el cuerpo continuo de la historia. Reconstruyendo la vida helénica, Meyer encontró que los helenos habían pasado por una época bastante parecida a nuestra Edad Media, y se atrevió a hablar de una Edad Media Griega. Esto traía consigo la transposición de las tres edades a cada ciclo histórico nacional. Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso combina por completo el sentido de la periodización tradicional y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos convencionales o dialécticos para cargarse de un sentido mas real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo.

La Edad Media de Grecia termina en el siglo VII. Es la primera centuria de que poseemos noticias abundantes y exactas. Sin embargo, no se trata de un aurora nacional. Por el contrario, asistimos a la agonía de un largo pretérito y al despertar de un tiempo nuevo «las bases de la constitución política medieval – resume Meyer- son destruidas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuadamente de los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida del derecho, de las comunidades fundadas en consanguinidad, pierde su sentido y se convierte en una traba. El hombre no permanece ya necesariamente adscrito al círculo en que ha nacido. Cada cual se informa su propio políticamente. El que no conquista la ventura en su patria va a buscarla entre los extraños. Negocios de dinero (la economía crematística aparece en esta época) y de réditos son tenidos por inmorales y todo el mundo percibe sus funestos efectos; pero nadie puede sustraerse a ellos y el noble mas conservador se guarda mucho desdeñar su granjería. Chrémata. Chrémata áner “el dinero, el dinero es el hombre”; tal es lema del tiempo; y es muy significativo que lo hallemos puesto en boca de un espartano (Alceo, fragmento 49), o de un argivo (Pindaro, Istmicas, 2). Entre la nobleza y los labradores se presentan las nuevas clases de los industriales y mercaderes, con su apéndice de artesanos, buhoneros, marinos y entre ellos hace su aparición el aventurero que, como Arquiloco de la miseria y el sometimiento. Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan mas fácilmente; extranjeros que en su patria no tuvieron suerte o hubieron de huir por la lucha de los partidos, se avecindan en ellas. Todos combaten a una el régimen nobiliario. Los campesinos aspiran a libertarse de la insoportable opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a participar en el Poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces superan en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de demos, como en tiempo de la Revolución francesa bajo el nombre de tiers état. A la manera que éste, el demos griego no constituye nada unitario por su posición ni por sus fines políticos y sociales; sólo la oposición contra los mejores mantiene juntas tan heterogéneos elementos» [5].

No cabe un paralelismo más minucioso con la composición de nuestras naciones modernas en la víspera de la era revolucionaria. Se inicia con la generalización de la moneda el capitalismo. Con él surge el imperialismo. Pronto va a comenzar la creación de grandes flotas. La guerra caballeresca del noble medieval —hablo de Grecia— es sustituida por otra que no se hace a caballo ni hombre a hombre. A la promaquia, o lid singular, sucede el gran invento: la falange de hoplitas, el cuerpo táctico de infantería. Al mismo tiempo, la disociación medieval termina y empiezan todos los griegos a llamarse «helenos». Bajo la unidad de este nombre sienten su profunda afinidad histórica.

En fin: es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas, de las constituciones. ¿Será azar? Ello es que a estas constituciones «inventadas» va unido siempre el nombre de un filósofo. Porque es—no se olvide—el siglo de los siete sabios y de los primeros pensadores jónicos y dóricos. Donde hay radical mutación de leyes, nuevas tablas de régimen, existe siempre, paladino u oculto, algún «sabio». Los siete sabios son los siete grandes intelectuales de la época, los descubridores de la razón, del logos, frente al Mythos o tradición.

Por rara fortuna, los dates nos permiten asistir documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se revuelve contra el alma de la tradición. Es el primer pensador cuya figura ha llegado hasta nosotros con plena historicidad, Hecateo de Mileto, autor de un libro sobre los mitos populares que orientaban la vida griega. El libro, del que sólo quedan mínimos fragmentos, comienza de este modo: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo todo esto según me pareció verdad; porque las narraciones de los griegos son, en mi opinión, contradictorias y ridículas». Estas palabras son el canto matinal del gallo individualista, el toque de diana del racionalismo. Por vez primera aquí un individuo se revuelve señero contra la tradición, vasto mundo milenarío en que había habitado inmemorialmente las almas de Grecia.

De reforma en reforma pasa un siglo, y llegamos a la más famosa, la de Clístenes. He aquí cómo esboza su sentido y la psicología de su autor Wilamowitz-Mollendorf: «Clístenes el Alcmeónida, de la más poderosa entre las nobles familias rivales que Pisistrato había desterrado, logró, con la ayuda de Delfos y de Esparta, derrocar al tirano; pero no tomó su puesto ni hizo de Atenas un Estado aristocrático, como Esparta esperaba, sino que, también auxiliado en esto por Delfos, lo dotó de la Constitución plenamente democrática, única que conocemos bien. Porque fue él y no Solón su progenitor... Si en otro tiempo sólo la ley no escrita, la religión y el uso obligaban, son ahora las leyes escritas los verdaderos reyes. Pero no son las letras muertas inscritas en piedra, trabas de la libertad, sino normas de validez general las que se hallan esculpidas en el corazón del civil ciudadano. Nadie sino el pueblo las ha establecido; pero no las quebrantará arbitrariamente, sino que están modificadas en forma legal cuando hayan dejado de ser «justas». El pueblo se las ha apropiado al jurarlas; pero hay un legislador que las ha hecho. Para que el pueblo las aceptase libremente, tenían que estar orientadas en la dirección de sus sentimientos y deseos; mas la idea creadora la ha encontrado en sí el legislador, y lo mismo que en el humanitarismo del viejo derecho ático transparece el carácter blando y piadoso del sabio poeta Solón, hay en la Constitución de Clístenes rasgos de una violenta construcción lógico aritmética que invitan a deducir conclusiones sobre el temperamento de su autor. Debí, durante su destierro, elaborar el proyecto esquemático, y sólo a regañadientes aceptó aquí o allá algún compromiso con la realidad, cuando no pudo extirparla. Por lo menos en su tendencia, tiene mucho de común con la especulación aritmético-filosófica que entonces comenzaba y que pronto iba a llevar a la fe en la realidad de los números. Tuvo, en efecto, conexiones con Samos, patria de los pitagóricos. En su violento radicalismo, se advierte el carácter de los sofistas y filósofos, siempre obstinados en que lo lógicamente demostrado sea impuesto al mundo real para su salud. Planes tan aéreos recuerdan fácilmente las efímeras constituciones de Francia, que rigieron entre la antigua monarquía y Napoleón» [6]. No creo que sea necesario añadir más. La reforma de Clístenes es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta Pericles. Bajo él, apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura».

La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al numerar las causas de la gran revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una modalidad peculiar al alma francesa. No vio que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general. En nuestra parte del mundo, todo pueblo cuyo desarrollo no haya sido violentamente perturbado llegó en su evolución intelectual a un estadio racionalista. Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente. No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia —creencia de suyo racionalista y antihistórica—, niquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatar el poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo sumo, son algunos hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa, son también su consecuencia.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquellas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.

El caso de Inglaterra es muy sugestivo. No se puede decir que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia: es que no le sobra. Posee la justa, la que estrictamente hace falta para vivir. Por esto mismo, su era revolucionaria ha sido la más moderada y teñida siempre de un matiz conservador.

Lo propio aconteció en Roma. Otro pueblo de hombres sanos y fuertes, con gran apetito de vivir y de mandar, pero poco inteligentes. Su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura griega. Para la opinión que aquí sustento tiene sumo interés preguntarse cuándo llegan a Roma las «ideas» de Grecia y cuándo comienza la revolución. Una coincidencia de ambas fechas sería de un valor probatorio excepcional. Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Griegos.

Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII - VI y la de Francia en el XVII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior; Roma es ya lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Sólo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgencia práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. EL gesto convencional de odio, de desdén al arte y al pensamiento durará hasta Augusto. Aun Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su villa escribiendo un libro.

Sin embargo, la resistencia es vana. La inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. Es hacia el 150 antes de J. C. Por vez primera hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. EL historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia la desaparición de la Edad Media coincide con la sustitución de la promaquia o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitiva creador. Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece, la frase Humanus sum, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo; humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es lema de todo espíritu revolucionario.

Pues bien: en ese primer círculo «helenista», «idealista», se educan los Gracos, promotores de la primera gran revolución. Su madre Cornelia es suegra y prima de Escipión Emiliano [7]. Tiberio Graco tuvo como maestros y amigos a dos filósofos: uno, el griego Diofantés; otro, el itálico Blossius, ambos fanáticos de la ideología política, constructores de utopías. Después del fracaso de Tiberio se dirigió este último al Asia Menor, donde conquistó al príncipe Aristónico para que hiciese con sus siervos y colonos un ensayo de Estado utópico, la «Ciudad del Sol» [8], un falansterio como el de Fourier, una Icaria como la de Cabet.

Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo —al fin y al cabo las más gloriosas de todo ciclo histórico— consigue el intelectual el máximo de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas deban del hombre. Y el último conato, el socialista, precede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro».

En el ocaso de las revoluciones van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista.

EPILOGO SOBRE EL ALMA

DESILUSIONADA

EL tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que ese espíritu es tan sólo un estadio de 1a órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma tradicionalista, le sigue un alma mística, más exactamente, supersticiosa. Tal vez el lector sienta alguna curiosidad por conocer qué sea ese alma supersticiosa en que desemboca el período de las revoluciones. Pero acaece que no es posible hablar sobre el asunto de otro modo que largamente. Las épocas post revolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempo de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio. La historia practica un extraño pudor que le hace correr un velo piadoso sobre la imperfección de los comienzos y la fealdad de las declinaciones nacionales. Ello es que los hechos de la época «helenística» en Grecia, del media y bajo Imperio en Roma, son mal conocidos por los historiadores y apenas sospechados por la generalidad de los cultos. No hay, pues, manera de poder referirse a ellos en forma de breve alusión.

Sólo a riesgo de padecer sin número de males interpretaciones me atrevería a satisfacer la curiosidad del lector (¿hay en nuestro país lecturas curiosos?) diciendo lo siguiente:

EL alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, por que toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitada del pretérito. EL alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo. Aspira a lo imposible. EL propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abrigamos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genésico del hombre. Con él mengua el coraje viril. Comienza el reinado de la cobardía—un fenómeno extraño que produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado. En tiempos de salud goza el hombre media de la dosis de valor personal que baste para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que sólo algunos poseen. La valentía se torna profesión, y sus profesionales componen la soldadesca que se alza contra todo el poder público y oprime estúpidamente el resto del cuerpo social.

Esta general cobardía germina. en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. EL rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos. Nadie confía en triunfar de las dificultades por media del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. EL alma envilecida no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas. En Roma se instalan pujantes todas las monstruosas divinidades del Asia que dos siglos antes hubieran sido dignamente desdeñadas.

En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. EL alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo. Ya nadie recuerda siquiera los gestos nobles del orgullo, y el imperativo de libertad, que resonó durante centurias, no hallaría la menor comprensión. AL contrario, el hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo.

Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.

Tal vez el propio nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu

servil.