

EL PUENTE Y LA MURALLA

RICARDO MALIANDI
(UNLA- UNMDP-UCES)

RESUMEN

En este artículo publicado en el libro *Cultura y conflicto* (Biblos, 1984) se aborda el modo en que se manifiesta la conflictividad diacrónica en la cultura. El hombre es consciente de su propia imperfección, y esa conciencia puede interpretarse como el recurso con que la naturaleza procura reparar su propia "falla". Si la cultura es un mecanismo compensatorio de los defectos naturales, ella representa a la vez, una autotranscendencia humana que sirve como recurso de *conservatio sui*. El impulso "prospectivo" lleva a la creación, pero también a la destrucción de lo creado, para reemplazarlo por lo nuevo. Sin embargo, cada obra, como producto del esfuerzo humano, posee una especial dignidad, que la hace merecedora de conservación y que asimismo se refleja en una forma de conciencia y en un impulso respectivo. Así surge el conflicto intrínseco de la cultura: es necesario hacer lo que falta, pero también es necesario proteger lo ya hecho, y ocurre a menudo que esas dos necesidades se excluyen mutuamente. Este choque puede advertirse en todo el desarrollo histórico de la cultura y particularmente en la contraposición entre la actitud del nómada y la del sedentario. En el trabajo interpreto el nomadismo y el sedentarismo como funciones culturales, opuestas y complementarias a la vez.

ABSTRACT

In this paper, previously published in the book *Cultura y Conflicto* (Biblos, 1984), is discussed how conflictivity is manifested diachronically in the culture. The men are conscious of their own imperfection, and that consciousness can be interpreted as the resource with which nature tries to repair its own "failure." If culture is a compensatory mechanism for natural defects, it represents both a human self-transcendence that serves as a resource for *conservatio sui*. The "prospective" impulse leads to the creation, but also to the destruction of the created, to be replaced by the new. However, each work, as a product of human endeavor, has a special dignity, which

makes it worthy of preservation and also reflected in a form of consciousness and a corresponding impulse. So the inherent conflict of culture appeared: it is necessary to do what is missing, but it is also necessary to protect what has been done, and it often happens that these two requirements are mutually exclusive. This clash can be seen throughout the historical development of culture and particularly in the contrast between the attitude of the nomad and the sedentary. In this work I interpret the nomadism and sedentarianism as cultural functions, both opposite and complementary in the same time.

1. La conflictividad en la cultura

Al proporcionar el "arte ígneo" y la "sabiduría técnica" – atributos hasta entonces exclusivamente divinos – a la criatura humana, no quiso Prometeo convertir a ésta en un dios. Solo pretendió salvarla de la extinción, contraviniendo así los designios de Zeus, quien deliberadamente la había dejado por completo desprotegida. Por cierto, hoy parece lícito preguntarnos si el "éxito" prometeico frente a tales designios supremos consistió en algo más que una "postergación" del plazo, y si acaso los mismos atributos salvadores no se han convertido, en definitiva, en factores decisivos para el cumplimiento de lo inexorable. Pero, por lo pronto, parece obvio que el "Fuego" de los dioses sirvió para compensar de algún modo las carencias originarias de los hombres. O, dicho sin mitología: la vida espiritual y cultural se engendra para preservar de una temprana catástrofe a esta forma de vida natural tan defectuosa que caracteriza a nuestra especie. La percepción de un abismal hueco en el propio ser obra como un resorte poderoso, poniendo en funcionamiento la acción "cultural", transformadora, con que el animal humano atestigua su paradójica presencia en el mundo de la naturaleza. El *horror vacui*, convertido en consciente estímulo, determina sin cesar el movimiento del hombre, dirigiendo a éste hacia "lo otro", hacia lo que él no es, hacia lo no espontáneamente "dado". O sea, hacia lo que falta. Radicalmente insatisfecho con su propia condición, el hombre apunta, por necesidad constitutiva, a la creación incesante. El vacío, en sí evidente, resulta a la vez inadmisibile. Hay que trascenderlo, es decir, hay que hacer lo que no

está hecho. La conciencia de la propia imperfección desencadena así la específica acción humana; pero existe en tal proceso una notable reciprocidad. El *homo faber* no es "anterior" ni "posterior" al *homo sapiens*, sino que coincide con él: la conciencia de los límites se traduce en actividad inventiva y productiva, pero también esta actividad mantiene, desarrolla y amplía aquella conciencia. En tales relaciones y condiciones surge a su vez la valoración, que representa, ante todo, una negación, un rechazo de la realidad experimentada como "límite". Al valorar, negamos aquello que nos niega, con lo cual nuestra actitud cobra de inmediato un signo positivo.

Aunque la deficiencia natural originaria no desaparece a través de la actividad cultural, tampoco ésta se evapora en meros gestos infecundos. Toda la "cultura", toda la historia de la humanidad es el testimonio de su eficacia. Jamás se alcanza la inconmensurabilidad a que el impulso apunta; pero siempre, en mayor o menor medida (una medida insertada en una escala infinita), la actividad cristaliza, al cabo, en algún "logro", en alguna "conquista". Y si, como vimos, lo que falta era uno de los motores de la acción y la valoración, nos encontramos ahora con una segunda instancia cuya fuerza motriz no es inferior a la de la primera. Ese más o menos modesto resultado cultural, esa "conquista" del hombre, es también deficiente; pero es el producto de su esfuerzo. La valoración adquiere aquí un sentido distinto al anterior: no es ya aquella negación del límite que va acompañada por el impulso a superarlo, sino la necesidad de conservar y proteger el fruto efectivo de ese mismo impulso. La conciencia de la propia imperfección es reemplazada entonces por la conciencia de la fragilidad del producto: lo ya logrado puede "perderse". Así como había que hacer lo no hecho, hay también que preservar lo ya hecho. Tal preservación no es pasiva, sino que implica, por su parte, un hacer, una actividad. Ahora bien, la esencia del hombre es conflictiva, justamente porque esta actividad tiende a "chocar" con la otra. El impulso creador y transformador sigue la dirección opuesta a la del impulso protector y conservador.

Un conflicto es trágicamente auténtico cuando los términos que se "oponen" también se "suponen" mutuamente. Esta insoluble contradictoriedad se muestra como una constante del desarrollo cultural, donde la "creación" contiende con la "creatura". Trátase de

una especie de divergencia fatal entre dos elementos básicos que son, a la vez, inconcebibles el uno sin el otro. Semejante divergencia peculiariza la conflictividad del mundo cultural (o sea, del mundo "humano") frente a otras formas de conflictividad, que se han señalado en diversos ámbitos de la pura naturaleza orgánica e incluso inorgánica.¹⁰² En éstos, las oposiciones o tensiones resultan absolutamente compatibles con una regularidad general: no sólo permiten el cumplimiento de las "leyes naturales", sino que incluso constituyen una de tales leyes. Por eso a la razón científica le es posible "conceptualizar" el mundo natural. La cultura, en cambio, se presenta sumida en una conflictividad radical que da lugar a fenómenos impredecibles. Es una conflictividad doble: la cultura nace del conflicto del hombre con la naturaleza, y luego, a cada paso, entra en conflicto consigo misma, debido a la pugna entre la tendencia transformadora y la tendencia dirigida a la autoconservación y autoconsolidación. La conflictividad cultural originaria es aquella por medio de la cual le son revelados al hombre sus propios límites, en una experiencia de drástica

¹⁰² Ya Gabriel TARDE (*L'opposition universelle. Essai d'une théorie des contraires*; Paris, F. Alcan, 1897; cf. especialm. p. 38 sigs.) se refería a un "universo polarizado" y a una "polarización cósmica". La oposición es, según él, la relación predominante en todos los ámbitos de la realidad, y consiste en una combinación de las relaciones de semejanza y diferencia: "Dos cosas opuestas, inversas, contrarias, tienen, como carácter propio, el de presentar una diferencia que consiste en su similitud misma, o, si se prefiere, de presentar una semejanza que consiste en diferir lo más posible (*ibid.*, p. 1). Las oposiciones pueden ser "dinámicas" o "estáticas"; las dinámicas se subdividen a su vez en "radiante" y "lineal". La oposición "lineal" recibe el nombre de "polaridad" (cf. *ibid.*, p. 32–33). Hay "polaridades" físicas, orgánicas, psíquicas y sociales. Posteriormente se han formulado otras diversas cosmologías, filosóficas o científicas, basadas también en la relación de polaridad. Pueden verse, por ejemplo, en Alfred N. Whitehead (cf. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*; New York, The Macmillan Company, 1929), Morris R. Cohen (cf. *Reason and Nature. An Essay on the Meaning of Scientific Method*; Glencoe, Illinois, The Free Press Publishers, 2. ed., 1953), los representantes de la teoría de la "expansión del universo" (Friedmann, Lemaître, Bondi, Hoyle, Bonnor, Garnow y otros), Kurt Singer (*The idea of Conflict*; Melbourne University Press, 1949), Louis W. Norris (*Polarity. A Philosophy of Tensions among Values*; Chicago, H. Regnery Company, 1956), Wilmon H. Sheldon (*Process and Polarity*; New York, Columbia University Press, 1944); A. Silva Tarouca (*Philosophie der Polarität*; Graz und Wien, Stiasny Verlag, 1955), y muchos otros.

insatisfacción. Y ello proporciona a las creaciones culturales su sentido prístino, que es el de la superación de tales límites, o por lo menos el impulso dirigido a dicha superación. Pero ese impulso lleva por senderos muy diversos, que varían según las épocas, los grupos humanos, los individuos y las Situaciones, determinando así la ausencia de una "regularidad" cultural. La cultura no evoluciona normativamente, aun cuando existan ciertas "fijaciones" de estilos que constituyen lo que se ha dado en llamar "tradiciones", es decir, formas peculiares de transmitir las creaciones culturales a través del tiempo. Para esto se recurre, por ejemplo, al "reconocimiento" o la "imitación" de actitudes determinadas, o a la "veneración" de productos relevantes, o a la "evocación" y "conmemoración" de acontecimientos decisivos, etc. Sin embargo nada de eso permite "normativizar" el mundo cultural. Parecería, más bien, que todo interés por la tradición denunciara un desesperado afán de "asir" algo que por sí mismo se escurre, o de "fijar" artificialmente lo que se halla sometido a perpetuas modificaciones. Todo el mundo cultural está, por así decir, atravesado o ensartado por el originario impulso de transformación, impulso esencialmente negador, impugnador de las realidades concretadas. Resulta así inevitable el conflicto entre lo viejo y lo nuevo, entre "tradicción" y "renovación"; entre "conservación" y "creación". Los bienes culturales creados contienden –confligen– con el mismo impulso creador del que provienen. Como la cabeza de Jano, presenta la cultura una doble faz, dos rostros cuyas miradas apuntan en sentidos opuestos, pero que, a la vez, se hallan en mutua dependencia. Los productos culturales son incorporados al mundo real que el hombre experimenta como "limitante" y que por lo mismo "niega"; pero simultáneamente exigen que se los "afirme", que se los "reconozca", pues sin ellos la actividad cultural quedaría disipada en ademanes estériles. Si la cultura no se detiene a contemplar sus propias huellas, no puede cerciorarse de si misma. Si en cambio se detiene, distrae su atención del camino aun no recorrido, pierde de vista su horizonte, y su marcha se resiente. De este modo se contraponen siempre dos peligros reales, Escila y Caribdis de la cultura: el extravío y el anquilosamiento.

Hay que destacar, además, el hecho de que el impulso renovador parece no extenuarse, sino, por el contrario, tonificarse, vigorizarse a través de las transformaciones, de tal suerte que, una

vez alcanzado un alto estadio de desarrollo, las culturas tienden a autoacelerarse. De ahí también la paradoja de que las "tradiciones" solo consigan imponerse y estabilizarse cuando son escasas: las culturas "primitivas" se estancan con mucha mayor facilidad que las "evolucionadas". La acumulación de innovaciones suministra el combustible para el apresuramiento y la precipitación, En todo proceso histórico-cultural la imprevisibilidad tiende a aumentar proporcionalmente al "enriquecimiento" en contenidos.

Michael Landmann es uno de los pensadores contemporáneos que han puesto en el carácter no normativo de la cultura. No niega que hay, en el modo de ser y obrar de cada hombre, un fondo cultural ya dado, acuñado: la cultura no es un mero accidente; no constituye un ingrediente fortuito, sino un "factor de estructuración" (*Aufbaufaktor*) del ser humano, cuya vida transcurre como una permanente adaptación a las formas culturales que le son "transmitidas". Pero todas esas formas necesitan haber sido previamente creadas: la capacidad "productiva" del hombre es más fundamental que su capacidad "receptiva"¹⁰³. La naturaleza no le proporciona, como al animal, todo lo necesario para vivir, y por eso esta obligado a construir su propio mundo. Lo "natural" configura sólo la "mitad" –aun cuando también la "base" – del hombre; no le resulta suficiente, y por eso tiene que "trascender" ese mundo: "Así como en la fuente las masas de agua se elevan contra la natural fuerza de gravedad, así también es la existencia del hombre una *supernaturatio* continua"¹⁰⁴. Todo individuo puede, dentro de ciertos límites, transformar parcelas del mundo cultural en que vive; pero esa transformación se hará necesariamente sobre una base de tradición ya existente. Sin embargo, la receptividad humana no es pasiva, sino que implica un trabajo selectivo, un constante discriminar entre lo que ha de adoptarse y lo que ha de modificarse. En esto último se ejerce la aptitud productiva, la creación de nuevos bienes culturales, tarea que no es "normativa", ya que por el contrario involucra más bien una continua violación y ruptura de "normas". La actividad creadora no consiste en la confección real de una idea preexistente, sino en la elaboración absolutamente inédita

¹⁰³ Cf. Michael LANDMANN, *Pluralität und Antinomie, Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*; München-Basel, E. Reinhardt, 1963, p. 16.

¹⁰⁴ Loc. cit.

de algo que antes no existía, ni siquiera como idea¹⁰⁵. De otro modo, la cultura equivaldría a una mera prolongación de la naturaleza. Pero se distingue claramente de ella, porque las “creaturas naturales” ajustan el desarrollo de su vida a un esquema fijo, en tanto que el hombre –“creatura y creador de cultura”¹⁰⁶– puede existir de infinitas maneras distintas y contingentes, en virtud de la historicidad que lo caracteriza.

Por no ajustarse siempre a leyes, la cultura presenta una complejidad mucho mayor que la naturaleza. El fondo conflictivo asoma en todas las manifestaciones culturales, “prolongando” el antagonismo originario entre el hombre y la naturaleza. El “impulso” cultural consiste en una respuesta creadora, o sea, es, simultáneamente, “resistencia” y “creación”. La producción de bienes culturales es la manera humana de “contraatacar” a la naturaleza; pero estos mismos bienes, al incorporarse al mundo real, se le enfrentan también al hombre, exigiéndole nuevas respuestas, es decir, transformaciones, creaciones. En ello reside la tragicidad cultural: lo “culturante” es a menudo incompatible con lo “culturado”. Esto no ocurre en la naturaleza, cuyos dos aspectos fundamentales –la *natura naturans* y la *natura naturata*– mantienen una mutua relación de armonía. En la cultura, en cambio, prevalece el conflicto: la *cultura culturans* se ve obstaculizada por la *cultura culturata*; el impulso productivo necesita ir más allá del producto, devorando, como Cronos, a sus propios hijos, quienes por su parte se resisten a la aniquilación. Cada creación cultural se ve inevitablemente comprometida en esa lucha, y afectada por ella. La “implicación” lógica queda así barajada con la “contradicción”: los términos se “incluyen” y se “excluyen” a la vez. Y se trata de una conflictividad que se complica en proporción directa al acrecentamiento del mundo cultural. Tanto la génesis como el desenlace de cada conflicto cultural son contingentes y, en consecuencia, imprevisibles.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 18. Sin embargo, las normas son inevitables en la vida moral, y ello da lugar a un conflicto del que me ocupo en el capítulo “Un conflicto básico de la vida moral” de *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 1984.

¹⁰⁶ Esa concepción del hombre ha sido desarrollada por Landmann especialmente, en su libro *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*; München-Basel, E. Reinhardt, 1961.

Cada situación particular es siempre nueva, inédita, única, y si un pronóstico resulta acertado, lo será por la fortuita obra del azar, o por la mágica visión de la profecía, pero no por el cálculo de la razón científica. El criterio de la "probabilidad" puede servir para formular, e incluso para arriesgar determinadas hipótesis, como quien realiza una apuesta. Así, por ejemplo, se apostará posiblemente por el "más fuerte" de los elementos en conflicto, y de ese modo se correrá el riesgo de apostar a favor de Goliat. Mientras en la naturaleza la "probabilidad" no es sino el reflejo de nuestra ignorancia sobre los fenómenos, en la cultura constituye en cambio una permanente propiedad de los fenómenos mismos.

Sin embargo, justamente porque la conflictividad impregna, empapa, toda la cultura, porque es inevitable prácticamente en cada fenómeno cultural, resulta lícito admitir allí una peculiar legalidad: es "previsible" que, cualquiera sea la dirección que siga un determinado proceso histórico, en él habrá conflictos. Además de ser conflictiva, la cultura tiene conciencia de su propia conflictividad, y por eso organiza instituciones destinadas a evitar, mitigar o resolver posibles conflictos. La psicoterapia, los sistemas de gobierno nacional y las Naciones Unidas, por ejemplo, han surgido fundamentalmente para cumplir funciones anticonflictivas. En el primer caso, se trata de controlar los conflictos psíquicos individuales; en el segundo, los conflictos sociales; en el tercero, los internacionales. Esa "anti-conflictividad" de la cultura integra y corrobora su conflictividad. Las estructuras conflictivas ofrecen, por tanto, las pautas más adecuadas para la investigación de la cultura. Aunque no se pueda preconocer cual ni como será cada conflicto singular concreto, es posible establecer "tipos" de conflictos e incluso averiguar si entre las formas conflictivas comunes existen algunas que revisten carácter "fundamental", esto es, formas con respecto a las cuales todas las demás representarían variantes específicas. Es preciso también tener en cuenta que, si bien la cultura surge y se desarrolla como reacción frente a la naturaleza, esta necesariamente basada, apoyada en ella: la "supernaturatio" presupone, como soporte, el mundo de la naturatio. Esto hace que haya asimismo conflictos naturales. Desde Rickert se ha señalado que la cultura se distingue de la naturaleza por su referencia a los valores. La perspectiva axiológica resulta, por tanto, adecuada para investigar las estructuras antinómicas generales de la cultura.

Las “antinomias de valores” han sido sistemáticamente exploradas por muchos pensadores contemporáneos y, de manera especial, por Nicolai Hartmann, quien al destacar la “pluridimensionalidad” propia del “reino”, ha puesto también de relieve las relaciones de “oposición” que se dan entre los distintos valores. El “antagonismo” es por lo menos tan frecuente como la “concordancia” entre los mismos. Hartmann realiza un importante análisis de lo que él denomina las “oposiciones axiológicas más generales”¹⁰⁷, es decir, las formas de conflictividad que pueden extenderse a todos los conflictos particulares entre valores. Para ello se basa en el esquema de las categorías fundamentales (cantidad, cualidad, relación y modalidad), y clasifica entonces las oposiciones axiológicas en “modales”, “relacionales” y “cualitativo-cuantitativas”. Las modales comprenden la antinomia entre “necesidad” y “libertad” axiológicas y la antinomia entre el “ser real” y el “no ser real” de los valores. Oposiciones relacionales son las antinomias entre el “objeto” y el “sujeto” de la intención axiológica (antinomia del “portador de valor”), entre “actividad” e “inercia”, entre “armonía” y “conflicto”, y entre “simplicidad” y “complejidad”. Oposición según la “cualidad” es la antinomia entre “universalidad” e “individualidad”, y, según la “cantidad”, la antinomia entre “totalidad” e “individuo”.

Desde otra perspectiva –no ya específicamente axiológica, sino de lo “viviente-concreto” (*Lebendig-Konkretes*)– ha estudiado Romano Guardini la oposicionalidad, clasificando también las “formas básicas” de la misma. Distingue así entre oposiciones “categoriales” y “trascendentales”. Las primeras se subdividen en “intraempíricas” (acto-construcción, plenitud-forma y singularidad-totalidad) y “transempíricas” (producción-disposición, originalidad-regla e inmanencia-trascendencia), en tanto que las “trascendentales” comprenden la oposición entre semejanza y particularidad y la oposición entre conjunción y división. En cada una de estas

¹⁰⁷ Cf. Nicolai HARTMANN, *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, 2ª Sección de la 2ª Parte, caps. 31-34; p. 294-335. Aquí se establecen las bases para un análisis de todas las antinomias axiológicas particulares, tema que ocupa prácticamente todo el resto de la obra.

oposiciones hay siempre, según Guardini, una mutua “exclusión” e “inclusión” de los miembros opuestos¹⁰⁸.

En estas dos clasificaciones, en cuyos detalles no es el caso entrar ahora, constituyen por cierto solo dos ejemplos, entre los muchos posibles, de intentos por "catalogar" las formas conflictivas más generales. Puede discutirse, además, hasta qué punto se trata de clasificaciones "correctas" o "admisibles". Pero es obvio que, aunque aparentemente distintas, ambas pretenden mostrar ordenadamente los modos fundamentales de la conflictividad. Si bien parten, como vimos, de perspectivas diferentes, tanto Hartmann como Guardini entienden sus respectivas clasificaciones como “sistemas” que agrupan todas las oposiciones posibles. Existen, por otro lado, ciertas similitudes que pueden advertirse ya en una visión panorámica. Entre las “antinomias” hartmannianas hay algunas, como las de la oposición entre el “ser real” y el “no ser real” de los valores, o entre “actividad” e “inercia”, etc., que aluden al ya mencionado conflicto entre lo viejo y lo nuevo, tema del presente trabajo. Otras de esas antinomias, como la de “simplicidad”-“complejidad”, o las oposiciones cualitativo-cuantitativas, muestran, desde aristas distintas, la otra forma básica de la conflictividad: el antagonismo entre lo general y lo particular (o lo individual), o sea, entre la necesidad de la norma y la contingencia de la situación. Entre las oposiciones expuestas por Guardini, la de “acto”-“construcción” (considerada también como antagonismo entre “dinámica” y “estática”¹⁰⁹), resulta comparable a la antinomia hartmanniana entre “actividad” e “inercia”¹¹⁰, y se refiere por tanto a nuestro tema. Lo mismo podría decirse de la oposición entre “plenitud” y “forma”¹¹¹. La oposición entre “singularidad” y “totalidad” presenta, por otro lado, una clara

¹⁰⁸ Cf. Romano GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*; Mainz; Mathias Grünewald Verlag, 2e. Aufl., 1955, p. 45.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 37.

¹¹⁰ Guardini alude a la vida, por un lado, como “corriente”, “cambio”, “movimiento”, y, por otro, como “duración”, “estructura” (cf. *Ibid.*, p. 37 sigs.). La visión de lo actual y cambiante puede determinar una visión general como la de Heráclito, el activismo o el pragmatismo, etc. (cf. *ibid.*, p. 40). La concepción “estética”, en cambio, aparece en la filosofía de Parménides, en la arquitectura egipcia, etc. (cf. *ibid.*, p. 43).

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 46 sigs.

semejanza con las “cualitativo-cuantitativas” de Hartmann, y refleja así la otra forma básica de la conflictividad.

No se trata, sin embargo, de que cada una de las oposiciones señaladas por Hartmann o Guardini represente exclusivamente una de las mencionadas formas básicas. Los análisis llevados a cabo por uno y otro pensador nos permiten advertir que, en medida variable, ambos conflictos básicos están siempre presentes. El conflicto entre “actividad” e “inercia”, por ejemplo, puede también interpretarse como una manera de oposición; entre lo que sucede una sola vez y lo que es permanente o reiterativo. En la antinomia entre “simplicidad” y “complejidad” se enfrentan no solo lo singular y lo plural, sino también la espontaneidad natural y la circunspección prudente, es decir, la audaz tendencia al riesgo y la tendencia reflexiva a la seguridad. En la antinomia hartmanniana entre “necesidad” y “libertad” o la oposición de Guardini entre “originalidad” y “regla” resulta fácil descubrir la coexistencia de las dos formas conflictivas básicas. Con frecuencia coinciden lo “general” con lo “viejo” o “tradicional”, etc. (y que en adelante llamaremos lo “retrospectivo”) y lo “particular” –o “singular”– con lo “nuevo”, o “creador”, etc. (y que llamaremos lo “prospectivo”). Pero tal coincidencia es, en primer lugar, contingente y, en segundo lugar, siempre incompleta. Las relaciones entre las distintas antinomias u oposiciones indican que éstas pueden también entrecruzarse. Así, por ejemplo, la “armonía” se opone al “conflicto”, y la “simplicidad” a la “complejidad”; pero “simplicidad” y “complejidad” pueden oponerse tanto dentro de la “armonía” como dentro del “conflicto”. Guardini ha señalado que el “acto” (= lo “dinámico”) contiene tanto “plenitud” como “forma”, y lo mismo ocurre con la “construcción” (= lo “estático”)¹¹². La “plenitud”, a su vez, contiene “acto” y “construcción”, e igual pasa con la “forma”. El sistema de relaciones es aun más complejo, ya que cada uno de los miembros de la oposición “singularidad”-“totalidad” se vincula con todos los miembros de las oposiciones antedichas, de donde resulta un “entrecruzamiento estereométrico”¹¹³, gráficamente representable en coordenadas cartesianas tridimensionales.

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 93.

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 95.

Si se admite que el antagonismo entre "prospectividad" y "retrospectividad" representa una de las "formas básicas" de la conflictividad cultural, entonces se deberá conceder también que el estudio de dicha "forma básica" podría contribuir al esclarecimiento de aquella legalidad *sui generis* que rige el desarrollo de la cultura. El conflicto entre lo "prospectivo" y lo "retrospectivo" aparece en ella, según se señaló, como la inevitable oposición entre lo "culturante" y lo "culturado"; pero puede presentar innumerables ropajes distintos: renovación y tradición, revolución y reacción, cambio y estabilidad, audacia y prudencia, reforma y apuntalamiento, transformación y conservación, etc., etc. Y dado que la cultura no es sino el reflejo de la acción humana, deberían asimismo investigarse los fundamentos antropológicos de ese antagonismo. En el fondo conflictivo del hombre luchan no solo la natural imperfección y la necesidad de superarla, sino también la tendencia permanente hacia lo que falta (porque siempre algo seguirá faltando) y la no menos permanente tendencia a proteger lo ya conquistado (porque ello ha requerido esfuerzo, y porque se tiene conciencia de su fragilidad). En todos los casos parece lícito, por lo pronto, aplicar la denominación de lo "prospectivo" y lo "retrospectivo". El impulso creador apunta hacia "adelante", hacia lo nuevo y desconocido, hacia el futuro; en tanto que la actividad protectora y afianzadora es un volverse hacia "atrás", un confiar en la experiencia ganada, vale decir, pretérita. El conflicto es bastante claro; pero su apreciación cabal requiere que se lo observe con objetividad. La toma de posición ciega o fanática en favor de uno de los extremos hace pensar que se está ante una oposición vertical, o sea, que solo una de las actitudes representa la razón, la verdad, o la justicia, etc., mientras la otra (la del adversario) encarna exactamente todo lo contrario. Semejante "verticalización" falsifica el conflicto, cuyos polos (o miembros antagónicos, en caso de no tratarse de una "polaridad") no tienen signos axiológicos distintos, sino iguales. Lo "prospectivo" y lo "retrospectivo" son, en sí mismos, axiológicamente neutros. O, si así se prefiere, puede también decirse que ambos tienen una faz positiva y otra negativa, lo cual determina de igual modo el sentido horizontal de la oposición. La "prospectividad" es el motor del progreso y del rejuvenecimiento; pero al exclusivizarse cobra carácter de salto en el vacío. La "retrospectividad" permite fortalecer cada obra, reduciéndole su ingénita precariedad; tiende a asegurar

el orden y la sistematización; pero cuando monopoliza el quehacer cultural acaba por ahogar todo impulso espontáneo, paralizando el desarrollo y atrofiando el nervio sensible y motor del cambio histórico. Que la síntesis entre esas tendencias opuestas sea concebible como una fatalidad dialéctica o meramente como un desiderátum más o menos fiable, es cuestión espinosa que requeriría muy diversas investigaciones. En lo que sigue, trataré, simplemente, de observar algunos sugestivos aspectos del conflicto mismo.

2. Nomadismo y sedentarismo

En la lucha entre las diversas especies vivientes, hay algunas que predominantemente atacan y otras que se defienden o huyen. La naturaleza las ha provisto, para ello, de órganos de ataque o de defensa. El atacar y el defenderse son acciones naturalmente necesarias para la conservación de la vida, y como tales se hallan regidas por los más certeros instintos. La gran paradoja de la especie humana es su notable precariedad orgánica para el ataque y la defensa, precariedad que no solo no le impide conservar la vida, sino que tampoco le desbarata su progresivo dominio ejercido prácticamente sobre todas las demás especies. La "imperfeción" del hombre, desde el punto de vista biológico, se traduce justamente en esa carencia de garantías naturales. Como ha señalado Arnold Gehlen, el hombre se caracteriza por sus "inespecializaciones", que hacen que, en cuanto ser natural, se encuentre "desesperadamente inadecuado"¹¹⁴. Pero su capacidad de acción sirve de compensación a sus carencias biológicas. Estas representan una "carga" (*Belastung*) de su estructura vital; la acción, por su parte, le permite "descargarse" (*sich entlasten*), es decir, transformar las condiciones desfavorables en favorables. El mundo "natural", en el que es incapaz de vivir, es convertido así en algo útil para la vida. La "cultura" resulta de este modo una especie de "segunda naturaleza": constituye el efecto que, en la naturaleza, produce un ser que es totalmente insólito en ella.

¹¹⁴ Cf. Arnold GEHLEN, *Der Mensch, Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*, 6^e Aufl. Bonn, Athenäum Verlag, 1958; p. 35.

Podríamos añadir que ese desamparo biológico enfrenta al hombre con la naturaleza, dando lugar al ya mencionado conflicto fundamental de la cultura, entre lo "prospectivo" y lo "retrospectivo". Es cierto que el hombre carece de órganos adecuados para el ataque o la defensa; pero ha conservado de manera peculiar sus instintos respectivos. Sus creaciones culturales constituyen sus específicas técnicas de ataque y de defensa. Todo ser humano, en cuanto perteneciente al reino animal, tiene que atacar y defenderse, como ineludible condición de subsistencia. No lo hace, empero, con medios naturales, sino culturales, esto es, artificiales: el instrumento fabricado, el artefacto, viene a compensar la deficiencia orgánica. Por más primitiva que sea una cultura, sus métodos para la provisión de alimento, por ejemplo, incluyen artificios tales como la flecha o el arpón. Toda construcción destinada a la vivienda, por otro lado, es una manera artificial de defenderse (de las inclemencias climáticas, de las fieras, etc.). Acaso cada acción humana pueda reducirse, en última instancia, a un ataque o una defensa, o al menos, a una simbolización del ataque o la defensa. Hasta aquí, de todos modos, la cosa parece muy fácil de entender, y puede explicarse por analogía con la legalidad natural: el fundamento de las actitudes atacantes y el de las defensivas es uno y el mismo: la conservación de la vida. Pero el hecho cultural introduce aquí una complicación, ya que no siempre el ataque y la defensa se supeditan allí a un mismo fin. El impulso atacante va más allá de la vida, la trasciende; la vida le es al hombre indispensable, pero insuficiente, y la creciente necesidad de un plus crea urgencias que no son ya naturales, sino culturales, aun cuando de modo más o menos indirecto puedan también servir a la vida. El hombre está no solo enfrentado con la naturaleza, sino también con la cultura, que le sirve para enfrentarse con aquélla. El impulso atacante rebasa entonces su sentido de "conservador" de la vida, y se convierte en impulso "renovador" de la cultura. El impulso defensivo, por su parte, se aplica a contenidos culturales, surgiendo de tal modo un desencuentro entre las dos tendencias: unos hombres atacan precisamente aquello que otros defienden. En esto interviene, desde luego, el factor de la competencia, ya que los bienes culturales son disputados, o sea, codiciados por quienes no los poseen (y que por tanto atacan para obtenerlos), y defendidos por quienes los poseen. Pero hay una razón más profunda de ese choque, una razón que

reside en la discrepancia de los criterios acerca de la efectividad mayor del impulso atacante o del impulso defensivo. En algunos hombres, una de las tendencias se hace dominante; en otros, la otra, y se desarrollan así dos formas opuestas de vida humana; el "nomadismo" y el "sedentarismo". El peregrinaje hacia lo nuevo y desconocido requiere una confianza en las propias fuerzas de ataque, y constituye posiblemente la forma más espontánea, como parece sugerirlo el hecho de que en el paleolítico haya predominado el nomadismo. El desarrollo de las técnicas de agricultura y ganadería, en cambio, caracteriza a las sociedades sedentarias del neolítico, que se ven obligadas a organizarse para la defensa de las tierras en que residen y de las cuales viven. De tal manera, el conflicto entre lo "prospectivo" y lo "retrospectivo" constituye, desde los orígenes, un enfrentamiento entre nómadas y sedentarios. Se trata, en el fondo, de la colisión entre dos actitudes humanas antagónicas.

Ya en el siglo XIV, el filósofo árabe Abenjaldún (*Ibn Khaldun*, 1332-1406) elaboró, sobre esa base, una interpretación general del desarrollo histórico de las culturas. Su extensa e importante obra, los "Muqaddimah"¹¹⁵, contiene, según señala Ortega, "la primera filosofía de la historia", desde el punto de vista cronológico, antes que ella a este puesto, parto también de una mente africana —San Agustín—, fue propiamente una teología de la historia"¹¹⁶. Interesa también como tesis sociológica y politológica acerca de la formación de los estados, la cual es explicada a partir del conflicto entre pueblos nómadas y pueblos sedentarios. Abenjaldún tenía la experiencia directa de las luchas entre los berberiscos y otros nómadas árabes, por un lado, y las poblaciones urbanas y rurales de árabes asentados en los oasis, por otro. La descripción incluye importantes comparaciones con los kurdos, los turcomanos y otros nómadas turcos. En líneas generales, sostiene Abenjaldún que, frente a la disciplina, la valentía y la solidaridad prevaleciente entre

¹¹⁵ Cf. IBN KHALDUM, *The Muqaddimah. An Introduction to History*; translated from the Arabic by Franz Rosenthal; 3 tomos, New York, Bollingen Foundation Inc., 1958. La palabra "Muqaddimah" equivale a "Prolegómenos".

¹¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, *Abenjaldún nos revela el secreto* (*El Espectador*, VIII, 1934); incl. en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, *Rev. de Occidente*, 6ª ed., 1963, pp. 667-685. Cita en pág. 672.

los nómadas (pueblos pastores y guerreros a la vez), contrasta la debilidad de los sedentarios, siempre desunidos e individualizados, y movidos por intereses dispersos y diversos. Los nómadas logran así someter a los sedentarios, y tal sometimiento da origen al Estado. Pero, en cuanto dominan, los nómadas van convirtiéndose gradualmente en sedentarios, se habitúan a la ciudad y se mezclan con los sometidos. Ello transforma su carácter, ablandándolo en la comodidad de la civilización y finalmente en la mollicie, de modo que se debilitan y se convierten a su vez en presa de otros pueblos nómadas salvajes, reiniciándose el proceso cíclico. O sea, si bien la cultura sedentaria es la "meta" de toda civilización, ella contiene, una vez alcanzada, el germen que ha de corromperla¹¹⁷.

No incumbe ahora intervenir en la amplia discusión promovida por historiadores, sociólogos y filósofos acerca de la validez de la mencionada tesis. De todos modos, hay bastante unanimidad en lo que atañe al alto valor de las exposiciones dejadas por Abenjaldún sobre una serie de acontecimientos histórico-políticos similares, y de las importantes sugerencias que sus conclusiones aportan. Gran conocedor de los clásicos latinos, su teoría del Estado, elaborada sobre la base de estructuras conflictivas, representa una especie de continuación de las doctrinas expuestas por Tucídides y Polibio. Pero a ellas añade, además, la descripción del proceso —ya entrevisto por Poseidonio— de la decadencia gradual que sufren las sociedades nómadas al "civilizarse" y "domesticarse".

Ortega, en el interesante ensayo ya citado, opina que la interpretación de Abenjaldún es lícita en lo que respecta a la historia de África del Norte, e incluso nos permite conocer y "comprender" el "secreto" de dicha historia; pero que no resulta aplicable a la historia en general: "Para Abenjaldún —escribe—, el mundo histórico se reduce a ese mundo africano. Del resto solo tiene indirectas noticias. Con sus ojos, con su alma, ha visto solo el África del Norte. La consecuencia es que para él toda la historia humana se engendra en ese gran hecho dual: nomadismo-sedentarismo. No censuramos livianamente esta limitación. También nosotros padecemos la nuestra. En rigor, el europeo no entiende bien mas historia que la que va movida por la idea del progreso, la que

¹¹⁷ Cf. IBN KHALDUN, *op. cit.*, tomo II, p. 291 sigs.

consiste en el servicio de una cultura creciente. La misma historia que nos enseñan nuestros maestros — los griegos y romanos — entra con dificultad en nuestras cabezas porque, para éstos, el hecho-matriz es el Estado-Ciudad, la civitas, la polis, idea que nos cuesta mucho trabajo ‘realizar’. A razones de esta índole hay que atribuir el fracaso de todos los intentos realizados para elaborar una historia verdaderamente universal”¹¹⁸. Lo que tal vez Ortega no haya visto es que lo “sedentario” y lo “nómada” son sólo una manifestación peculiar de lo que estamos llamando “retrospectividad” y “prospectividad”. Son especificaciones de esas dos actitudes culturales que vengo mencionando desde el principio de estas líneas. Si, como él dice, el europeo solo comprende la historia como “progreso”, será porque en esa idea late también la prospectividad, y existe conciencia del conflicto con lo “retrospectivo”. Y aunque hoy nos “cueste” realizar la idea de la polis griega, lo que lleguemos a entender de ella será directamente proporcional a lo que ella contenga en conflictividad cultural, que, en su base, es común con la de nuestro tiempo en Occidente, con la de tiempos de Abenjalidún en África del Norte y con la de cualquier tiempo en cualquier lugar.

La única legalidad histórica es la legalidad conflictiva, y los esbozos de “historia universal” aluden siempre a ello, y justamente en ese aspecto es donde no fracasan. ¿No hay también, por ejemplo, en el núcleo del sistema de Toynbee, una “clave” equiparable, desde esta perspectiva, a la de Abenjalidún? Según Toynbee, las grandes civilizaciones surgen y se desarrollan como “respuestas” a determinados “desafíos” provenientes primero del ambiente físico y luego del ambiente humano. Este mecanismo de “desafío y respuesta” (*challenge and response*)¹¹⁹ pone de manifiesto una relación esencialmente conflictiva, en virtud de la cual se desenvuelve toda la dinámica histórica, con el surgimiento, el ascenso, la decadencia y la desintegración de las distintas culturas. No son las condiciones naturales favorables, sino las desfavorables, las que, en cuanto “desafío” o “reto”, estimulan la inventiva y la creación humanas y la consecutiva transformación cultural de la naturaleza. Ahora bien, el

¹¹⁸ J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 670-671.

¹¹⁹ Cf. Arnold TOYNBEE, *A Study of History*, New York, Oxford University Press, 12 tomos, 1934-1961. Ver especialmente tomo I, p. 271 sigs.

"nomadismo", en el sentido amplio y simbólico en que estamos tratando de entenderlo, comprende toda forma de respuesta humana espontánea frente a lo que podríamos llamar "hostilidad" de la naturaleza. Es esa tendencia "prospectiva", esa necesidad de "ir hacia adelante" para compensar los propios defectos naturales. El mismo Toynbee explica el "crecimiento" o "ascenso" de las civilizaciones como respuesta a una "serie" de desafíos sucesivos, que van transformándose, en un proceso de "eterialización", de materiales en espirituales"¹²⁰. Si bien el desarrollo implica, por tanto, una cierta normatividad, hay que tener en cuenta que se trata de la norma propia de una relación conflictiva, lo cual otorga a dicho desarrollo un amplio margen de posibilidades imprevisibles. Ello distingue, además, esta teoría de la elaborada por Spengler, quien veía demasiada similitud entre la legalidad histórica y la biológica. Para Toynbee no existe un patrón fijo y riguroso al que se ajusten todas las civilizaciones en su proceso de crecimiento, sino que cada una, creciendo según el mecanismo "desafío-respuesta", lo hace con un ritmo propio y de una manera distinta, y la duración total puede variar desde períodos muy breves a extensiones temporales enormes, sin contar que, al menos teóricamente, una civilización podría crecer mientras existiesen condiciones de vida sobre la tierra. No hay un fundamento de inducción histórica aunque hasta ahora todas las civilizaciones hayan sufrido, en algún instante, un "colapso" que detuvo su proceso ascendente, ello no autoriza a afirmar que lo mismo ocurrirá con la nuestra o con posibles civilizaciones futuras.

En el problema que nos ocupa no importa el hecho de que Toynbee considere a las civilizaciones "nómadas" como "estacionarias", o sea, como civilizaciones que –de manera semejante a las de la Polinesia, la de los esquimales, etc.– ven paralizado su crecimiento ya después de su primer paso, debido a que la dureza del primer "desafío" afrontado las obligó a concentrar y agotar todos sus recursos culturales en el mantenimiento de la respuesta adecuada. No importa, digo, porque ello no contradice lo básico del asunto: no es el "nomadismo" como tal lo que "estaciona" o "paraliza" el desarrollo cultural ascendente. El "nomadismo" constituye nada más –y nada menos- que la tendencia al

¹²⁰ Cf. *ibid.*, tomo 111, p. 174 sigs.

movimiento trashumante, la búsqueda de lo otro, de la liberación de la "hostilidad" natural. En las civilizaciones "nómadas" a que alude Toynbee, lo "paralizante" es más bien una "especie de elemento "sedentario" forzoso que, paradójicamente, las impregna. Y sin paradoja: se trata de la conservación de recursos originarios, motivada por la subsistencia latente del "desafío" originario. Las otras civilizaciones, las de alto desarrollo y que sufren "colapsos", los sufren asimismo por obra de elementos paralizantes, representados por el menoscabo de la "creatividad" de alguna minoría que se corrompe convirtiéndose en "dominante" y entonteciéndose luego en la idolatría de instituciones caducas. El "colapso", por otra parte, no es sino el paso a la decadencia y desintegración, que, según Toynbee, constituye también un proceso de gran variabilidad en las distintas civilizaciones. Por lo general, sin embargo, ese proceso acaba con la irrupción de pueblos menos civilizados, que configuran lo que Toynbee denomina el "proletariado externo", y que —sin dejar de percibir las diferencias— nos recuerdan la imagen de los nómadas de Abenjaldún.

Los invasores, es cierto, terminan por absorber y asimilar la cultura de los invadidos (y especialmente, según Toynbee, los elementos mantenidos en potencia por el "proletariado interno"). Pero también es cierto que ni esa irrupción sacude y vivifica las estructuras que están solidificándose, aniquilándose. Como indica Landmann, la degeneración de la tradición en rutina hace que la infidelidad se convierta en virtud superior a la fidelidad¹²¹. Cuando una cultura se inmoviliza en su propia tradición, los pueblos bárbaros irrumpen en ella y se encargan de removerla, y, por tanto, de hacer historia. Ahora bien, estos pueblos invasores, más vigorosos, llegan a sobrevalorar el propio impulso creador, y de tal modo dejan de percibir la importancia de lo ya existente, como pasa con el movimiento de rotación terrestre, que no se nota porque uno es arrastrado por él, mientras se ven en cambio innumerables movimientos que, en comparación, son insignificantes¹²². Podríamos añadir que también, a la inversa, el excesivo aferramiento a la tradición provoca una ceguera frente a la importancia de la

¹²¹ Cf. M. Landmann, *Pluralität und Antinomie*, ed. cit., p. 17.

¹²² Cf. loc. cit.

creatividad, como si al convencerse uno de que la tierra gira, creyera que no es necesario ningún otro movimiento.

Tanto en Abenjaldún como en Toynbee lo esencial es la afirmación del antagonismo permanente entre lo "prospectivo" y lo "retrospectivo". La gran diferencia entre ambas teorías no se halla en la significación otorgada al "nomadismo", sino en la manera de concebir la "legalidad" del ritmo histórico, legalidad que es rígida en Abenjaldún y ampliamente flexible en Toynbee. Pero, al margen de ello, los dos pensadores ven —pese a sus perspectivas tan distantes— funcionar los procesos histórico-políticos en sucesivos equilibrios y desequilibrios de las dos tendencias culturales básicas: la de creación y la de consolidación, que son también, respectivamente, y desde otro punto de vista, la de "ataque" y la de "defensa". El "nomadismo", en sentido lato, proviene de la necesidad de dar "respuesta" adecuada a los "desafíos" naturales. Es el enfrentamiento con la naturaleza hostil, encaminado a reducir esa hostilidad. Al exagerarse y exclusivizarse, conviértese en evasión y dispersión, ya que, pierde entonces la capacidad de distinguir o reconocer la trascendencia de la respuesta misma. La urgencia en el "responder" impide fijar la mirada en lo "respondido", y acaba por desbaratar incluso la posibilidad de la respuesta como obra, como configuración. Las fuerzas destructivas que necesariamente acompañan a todo impulso creador (ya que la creación humana no tiene lugar *ex nihilo*, sino por modificación violenta de elementos y estructuras preexistentes) se vuelven contra el propio fruto de ese impulso, consumiéndolo antes de que haya llegado a sazonar o desechándolo para atender prematuramente a nuevos proyectos, cada vez más vagos. El monopolio de lo "culturante" conduce así a la cultura a una autofagia que la desintegra o a una serie de abortos que por fuerza desgastan y extenuan su fecundidad. Es quizá este aspecto el que ha escapado a las incisivas observaciones de Abenjaldún, y en este caso, sí, la causa podría hallarse en lo señalado por Ortega, a saber, la limitación de la perspectiva histórico-geográfica del pensador árabe. Este ha visto perfectamente, en suma, la oposición entre las actitudes "nómadas" y "sedentarias"; ha visto asimismo el equilibrio de ambas actitudes en el proceso de organización del Estado, y ha visto, en fin, la corrupción y desintegración a que conduce el desequilibrio en favor de la actitud "sedentaria". Pero parece no haber visto que también el

"nomadismo" puede exagerarse, y que dicha exageración se convierte, de igual modo, en causa de decadencia y disolución. Si el Estado supone una convivencia en equilibrio de las dos actitudes (al margen de que tal equilibrio esté concebido por Abenjaldún como consecuencia del "sometimiento"), esto significa, simplemente, que una cultura de carácter "sedentario" sólo puede subsistir mediante la inyección vivificadora de rasgos "nómadas". El estancamiento en la adoración de tradiciones o instituciones agotadas se combate y se impide mediante la inserción de estímulos para la actividad creadora, del mismo modo que la atrofia se combate con el movimiento.

Pero el equilibrio es muy importante también en las culturas predominantemente "nómadas", las cuales solo pueden mantener su necesaria cohesión e inclusive sus fuerzas de ataque cuando cuentan con ciertos rasgos "sedentarios". Determinados recursos, adquiridos en la lucha contra la hostilidad natural, tienen que "preservarse", "venerarse", "acatarse", aunque, como las tradiciones, provengan del pasado. El propio Abenjaldún destaca la importancia de la solidaridad social, por ejemplo, como recurso ineludible para la conservación de las sociedades. Esa solidaridad es mantenida en grado máximo justamente entre los grupos de beduinos, es decir, entre los "nómadas". Sólo las tribus que guardan intacto su sentimiento grupal pueden afrontar la dura vida en el desierto¹²³. Recordando nuevamente la fórmula de Toynbee, este hecho sugiere dos cosas. En primer lugar, que, si la hostilidad del desierto resulta demasiado grave en el momento del origen de una sociedad nómada, ésta tendrá que aferrarse a los elementos de su originaria "respuesta"; tendrá que concentrar su atención y su acción en la lucha contra inclemencias naturales y no podrá desarrollar entonces sus aptitudes de ataque contra las sociedades "sedentarias". O sea, la presencia de rasgos "sedentarios" (conservadores, de preservación) convertirá a esa sociedad en lo que Toynbee llama una "civilización estacionaria". El "equilibrio", en tal caso, permitirá mantener indefinidamente la "vida nómada" (migratoria), pero impedirá, por la misma razón, el cumplimiento de la rigurosa legalidad histórica formulada por Abenjaldún. La segunda sugerencia se refiere al hecho de que una sociedad nómada que careciera absolutamente de

¹²³ Cf. IBN KHALDUN, *op. cit.*, tomo I, p. 261 sigs.

rasgos "sedentarios" sería una sociedad en la cual la "audacia" habría ahogado por completo a la "prudencia". Ese desequilibrio conduciría a la extinción, porque una tal sociedad se lanzaría ciegamente al ataque contra el mundo "sedentario", y acabaría siendo aniquilada por dicho mundo, o por el mundo natural, a cuya hostilidad estos hipotéticos nómadas puros opondrían un flanco cada vez más débil u ofrecerían, imprudentemente, sus espaldas.

Parece lícito inferir, de estas consideraciones, que ni el "nomadismo" ni el "sedentarismo" pueden darse en estado puro. Se trata de actitudes humanas relacionadas conflictivamente, o sea, actitudes que se "excluyen" y a la vez se "incluyen"; actitudes antagónicas; pero también complementarias. Por eso, aunque en "equilibrio" o en "desequilibrio", ambas tienen que estar presentes, de algún modo, en todo proceso histórico o cultural. Y, en la medida en que simbolizan a lo "prospectivo" y lo "retrospectivo", deberán hallarse incluso en todo grupo social y hasta en cada individuo humano. En tal sentido discrepamos también, pues, con la afirmación orteguiana de que esa coexistencia solo se dé en África del Norte. "En restantes regiones del planeta —sostiene Ortega-, o hay nómadas o hay sedentarios; pero en ninguna hay inseparablemente ambas cosas. A lo sumo acontece que un pueblo sedentario se desplaza: entonces hablamos de emigración. Pero esta emigración, que en un cierto instante han emprendido todos los pueblos, es en ellos una manifestación transitoria, no es nomadismo. La emigración es el desplazamiento del sedentario"¹²⁴. Esa manera de distinguir entre "nomadismo" y "emigración" no parece suficientemente fundada y podría llevar a una estéril *disputatio termini*, ya que las tribus nómadas a que alude Abenjaldún experimentan, después de "invadir" y "someter" a los pueblos sedentarios, un proceso en el que devienen ellas mismas "sedentarias", y se trata, por tanto, de un nomadismo transitorio¹²⁵. Pueblos nómadas son pueblos que emigran, y no se ve de qué otra manera ha de definírseles. Además, si ellos apuntan, como indica

¹²⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, pág. 670. Cf. también p. 680 sigs.

¹²⁵ Un poco más abajo (*ibid.*, p. 671) el propio Ortega, exponiendo la doctrina de Abenjaldún, lo dice explícitamente, aclarando que los Estados que crean los nómadas al someter a los pueblos sedentarios "son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus de la molicie. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza o aburguesa o urbaniza".

Abenjaldún, a una meta "sedentaria", será seguramente porque llevan consigo algún instinto más o menos recóndito o latente de "sedentarismo", alguna tendencia a detener definitivamente el pesado movimiento migratorio y organizar instituciones que puedan defenderse y consolidarse. La inclinación "sedentaria" no es, en definitiva, sino la necesidad de afincarse y disfrutar de lo producido con el propio esfuerzo. Tal disposición debe hallarse presente en grado mayor o menor, en todos los pueblos y en todos los hombres, como en todos está, asimismo, la tendencia "nómada", el impulso de creación y renovación, la incesante necesidad de alcanzar lo otro, a causa de la insobornable conciencia del carácter "imperfecto" de lo ya logrado. El nomadismo, como lo "prospectivo" en general, refleja el carácter del hombre como ser insatisfecho de su propia condición.

La coexistencia y la complementariedad de las dos actitudes pueden apreciarse también en el hecho de que el "nomadismo" suele manifestarse en las tendencias evasivas de todos los tiempos, infiltrándose como un ancestro en los hombres aparentemente "afincados" de manera definitiva. La auténtica creación, la transformación del ambiente natural o cultural, requiere en realidad una concomitancia de los dos impulsos básicos. O se "huye" de la realidad inmediata y hostil, o se la "enfrenta" y se la modifica. Tal enfrentamiento lleva implícita la tendencia a permanecer en el ambiente modificado, para aprovecharlo. En el desarrollo histórico se suceden, como quieren tanto Abenjaldún como Toynbee, los equilibrios y desequilibrios entre las dos actitudes. Cuando una de ellas es dominante, la otra se desprestigia y cobra carácter de anacronismo. Pero lo anacrónico contiene a su vez el germen del próximo cambio. "Anacrónico" es lo perteneciente al pasado; pero también al futuro. Si es cierto que alude a lo "muerto", no menos cierto es que puede referirse a lo "no-nato", a lo que anticipa, con mucha frecuencia, la clave de las posibilidades para el porvenir. A menudo se presentan también signos de que el dominio de una de las actitudes comienza a declinar. Tales signos o síntomas son, generalmente, formas de "tristeza" o "cansancio". En el nómada aparecen como un escéptico desencanto ante los fracasos o el escaso éxito de su búsqueda; en el sedentario, como una creciente claustrofobia, una añoranza de lo desconocido, una desesperada nostalgia de otros horizontes. Y a partir de aquí el sedentario

también puede devenir nómada, aunque ello no esté admitido por Abenjaldún. Y aunque Ortega no quiera, esos pueblos que, "en un cierto instante", emprenden una "emigración", constituyen un buen ejemplo de tal devenir. Otros ejemplos pueden recogerse en las biografías de personalidades individuales que –asimismo en un cierto instante-- experimentan la incontenible necesidad de trasladarse a ámbitos culturales totalmente distintos del propio, y que encuentran, incluso, una justificación de esa actitud. Hombres como Albert Schweitzer o Paul Gauguin constituyen casos ejemplares de la fuerza del nomadismo. En sus alejamientos de la cultura occidental hay, respectivamente, una justificación moral y otra estética. Pero fundamentalmente coinciden en la crítica, más o menos explícita, de la cultura de que proceden. No "huyen" de ésta, sino que la abandonan porque perciben que la propia obra requiere un contorno diferente.

"Nomadismo", "prospectividad" y "necesidad de cambio" son, en cualquier caso, conceptos íntimamente relacionados, y su relación corresponde a la que existe entre "sedentarismo", "retrospectividad" y "necesidad de consolidación". El enfrentamiento entre las dos tendencias constituye, según venimos viendo, el inevitable conflicto intrínseco de la cultura; pero sólo la presencia sincrónica de ambas permite al hombre enfrentarse, a su vez, con la naturaleza.

3. Tender puentes, levantar murallas

Mientras la "hostilidad" natural no es efectiva, se mantiene al menos latente en forma de amenaza. El hombre es siempre un ser amenazado por el medio natural en que vive. La vida humana es vida sometida al peligro, y frente a éste cuenta con dos posibilidades o bien la fuga, la búsqueda de otro lugar menos hostil (y, por ende, menos amenazante), o bien la decisión de resistir las hostilidades sin salirse del sitio en que se está, o sea, la organización de los recursos defensivos. Quizá esta segunda posibilidad se haga consciente tras la reiterada fatiga de andar huyendo. Pues el éxodo no es faena pasiva ni liviana. Dondequiera se vaya, la naturaleza seguirá siendo hostil, y el camino estará siempre cortado por obstáculos. Quizá el sedentario surja, así, del agotamiento del nómada. Después de haber atravesado muchos ríos y pantanos, muchas estepas desoladas o

selvas impenetrables; después de sortear o escalar las sierras, bordeando los hondos despeñaderos, es probable que los hombres hayan comenzado a entrever su propia aptitud para echar raíces en un punto determinado y organizarse específicamente contra los peligros propios de ese punto. Desde luego, no todos los grupos humanos, no todas las tribus habrán llegado a ese cambio en forma simultánea, y de ahí el posterior enfrentamiento entre nómadas y sedentarios. Los primeros pueden haberse sorprendido al encontrarse, tras una larga peregrinación, con tierras ocupadas en forma permanente; y quizá el impulso prístino a atacar a aquellos hombres labradores de esas tierras y afincados en ellas no haya respondido tanto al sentimiento de codicia de sus cosechas o productos, ni al de la envidia ante semejante forma de vida, sino más bien a alguna variante del sentimiento de justicia, aunque no se tuviera de ésta todavía un concepto preciso. Al hombre que veía en el nomadismo la única posibilidad cultural humana, el mundo entero se le mostraba como algo sin dueño. Todo el mundo, todo lo aprovechable en la naturaleza, estaba allí para quien ocasionalmente por allí pasara. De pronto, algunos hombres se apropian de una parcela fértil y se establecen en ella de manera definitiva, restando, por tanto, frutos naturales a quien viene desde lejos en busca de ellos. Y entonces se tiene la sensación de que ya no sólo hay en el camino obstáculos naturales, sino también obstáculos culturales, impuestos por otros hombres; y el odio al sedentario quizá haya surgido así como odio al usurpador. Si más tarde llega a otros lugares en que ha ocurrido la misma "usurpación", el nómada comenzará a sentirse desplazado de la faz de la tierra, y tendrá que convertirse en guerrero. Pero la perspectiva del sedentario será, por su parte, muy distinta: él considerará "justo" cosechar los frutos por él cultivados; el afincamiento le parecerá también, en definitiva, una manera de renunciar a todo lo demás, a las muchas posibilidades que se sospechan en las lejanías. Lo sorprenderá, por tanto, la agresión del nómada y la considerará "injusta". Comprenderá, en consecuencia, que los peligros a que se halla expuesto en sus propias tierras no son sólo naturales (sequías, plagas, tormentas, inundaciones, etc.), sino también culturales, humanos. Y protegerse de estos hombres que llegan desde lejos, organizados para la agresión, resulta más difícil que hacerlo de las manadas de lobos u otras fieras que acechan desde lugares cercanos. Para hacer frente a

esa nueva y poderosa forma de hostilidad surge la muralla, que ya desde el neolítico se yergue como construcción característica de los pueblos sedentarios.

El enfrentamiento entre nómadas y sedentarios inaugura una peculiar manifestación violenta del conflicto cultural básico. No ha de pensarse, por supuesto, que esté ahí el origen de la violencia entre los hombres, ya que también las más primitivas tribus nómadas se acometían mutuamente. Pero se trataba, en tales casos, de una competencia natural, instintiva, por bienes naturales que "no alcanzaban" para todos. Los contendientes se comprometían entre sí, aunque hablaran distintas lenguas. Al aparecer formas de vida sedentaria, entran en lucha violenta dos actitudes humanas fundamentales. Los adversarios ya no pueden entenderse, aunque eventualmente hablen una misma lengua. Es la cultura misma lo que entonces se ha escindido. O, dicho con mayor exactitud, la escisión esencial, constitutiva, intrínseca, que antes había permanecido disfrazada, se ha hecho ahora patente. El nómada primitivo no percibe aun su propia tendencia a aislarse, porque está demasiado atareado con su necesidad de abrirse, de proyectarse. La pelea con el sedentario le hará descubrir la concreta posibilidad del encapsulamiento, mientras que ese enemigo redescubrirá, por su lado, en una especie de reminiscencia ancestral, el impulso de apertura y expansión.

El sedentario, dijimos, construye murallas. Piedra sobre piedra, la muralla crece, aísla y protege. Al surgir las grandes civilizaciones, la muralla continúa creciendo, porque los enemigos cada vez son más y están dotados de mejores armas y técnicas de asalto. Las "murallas ciclópeas" de Micenas y Tirinto han ganado ese calificativo por sus dimensiones monumentales y por el descomunal tamaño de cada piedra, lo que hizo ya a los antiguos imaginar la leyenda de que habían sido erigidas por los cíclopes. Pero, así como el sedentarismo se refleja en la construcción de murallas surgidas ya en épocas arcaicas, tradúcese el nomadismo, por su parte, y aún desde mucho antes, en la construcción de puentes. Los nómadas de radio migratorio reducido tenían que volver a pasar con frecuencia por los mismos sitios. Conocían, pues, los obstáculos del camino, y una parte decisiva de su actividad cultural debía consistir por tanto en hacer menos penoso el pasaje de tales obstáculos. Para ello tendieron, sobre ríos o sobre abismos, simples pontones de troncos

que, paulatinamente, fueron siendo reemplazados por puentes que ofreciesen una mayor seguridad.

Tanto nómadas como sedentarios son conscientes de la fragilidad humana y de la precariedad de las construcciones con que compensan sus carencias biológicas. En unos y en otros, el impulso prospectivo conduce al perfeccionamiento mediante la renovación, es decir, la destrucción de lo viejo o defectuoso y su reemplazo por obras nuevas. El impulso retrospectivo, en cambio, también en unos y otros, guía todo lo referente a la custodia de lo ya construido, a su necesaria conservación. La preocupación central del sedentario, de proteger sus "posesiones", de defenderse de los hombres extraños, lo lleva a levantar murallas; pero también a derribarlas cuando ello es necesario para erigir en su lugar otras más altas. Las inquietudes propias del nómada se refieren a la necesidad de salvar obstáculos, de franquear los muchos y diversos inconvenientes que pueden trabar su marcha; y si bien esas inquietudes lo llevan a tender puentes, son también ellas las que lo conducen a procurar que esos puentes posean la mayor estabilidad posible. Los primitivos cercos de piedra con que los prístinos sedentarios rodeaban sus pequeñas aldeas evolucionan hasta los delirios de la muralla china o de la Línea Maginot; los pontones frágiles y precariamente amarrados a las orillas son los antecesores lejanos de construcciones gigantescas como el Golden Gate.

Puentes y murallas constituyen la cristalización más concreta de los dos impulsos básicos de la cultura y de la oposición conflictiva entre esos impulsos. El puente manifiesta la respuesta humana ante el límite natural; la muralla establece el límite cultural al desbordamiento de aquella respuesta.

Las hostilidades entre los hombres prolongan, aunque transformada, la hostilidad que los hombres encuentran en el mundo natural. Si la cultura surge como respuesta a esa hostilidad, lo hace, sin embargo, siempre y cuando dicha hostilidad no exceda la capacidad humana para la respuesta. Es necesario que la naturaleza conceda lo que podríamos llamar ciertas "treguas", en medio de las cuales pueda el hombre organizar réplicas adecuadas. La naturaleza, por tanto, no es totalmente hostil. El África del Norte, con su abrumador clima tórrido y desértico, ofrece, por otro lado, el valle del Nilo, que posibilitó el nacimiento y el desarrollo de una de las civilizaciones más importantes de la historia. Sin este tipo de

"treguas" el hombre se habría extinguido hace ya mucho tiempo. Más aún: la vida humana, como tal, quizá no habría existido nunca. Toynbee ha visto claramente que la efectividad de la "respuesta" no está en relación directa al rigor del "desafío". Algunos desafíos son tan intensos, que desbaratan de antemano toda posible respuesta; otros son tan tenues, que no llegan a suscitar respuestas creadoras. Con terminología aristotélica expresa entonces Toynbee la condición óptima para el nacimiento de una civilización, hablando de un "dorado término medio" (*golden mean*)¹²⁶, dentro del cual el desafío resulta fecundo. Lo que estamos denominando "treguas" de la naturaleza constituiría, pues, una mitigación, también natural, de la natural hostilidad, mitigación que permitiría –por lo menos, en determinadas ocasiones– alcanzar el equilibrio de una *aurea mediocritas*.

El hombre y la cultura son cosa terrenal, no paradisíaca ni infernal, aunque la "tierra" misma pueda concebirse como una mezcla de cielo y averno. Ni en el paraíso ni en el infierno podría el hombre desarrollar la cultura, esto es, devenir hombre, en el sentido cabal de tal concepto. Lo hace en cambio en la naturaleza, que se le presenta como una serie de "hostilidades" interrumpidas de vez en cuando por "treguas". La idea mítica del paraíso equivale a la quimera de una naturaleza sin hostilidad; la del infierno, a la visión terrorífica de una naturaleza sin treguas. La insatisfacción humana engendra la idea del paraíso; el temor engendra la del infierno. En un breve artículo ha mostrado Roger Caillois como las distintas maneras de imaginar el infierno dependen de las costumbres y del medio ambiente propio de cada pueblo¹²⁷. Acaso no fuera arbitrario afirmar que la idea del infierno es, sobre todo, y al margen de las variaciones con que pueda presentarse, una idea esencialmente "sedentaria". Ha surgido probablemente intramuros, en medio de una apacibilidad que se disfruta, pero que a la vez se sabe amenazada desde extramuros. El infierno sintetiza en un solo concepto el sinnúmero de peligros que se ciernen sobre el hombre y todos sus productos culturales. La idea del paraíso, por el contrario,

¹²⁶ Cf. A. TOYNBEE, *op. cit.*, tomo II, p. 322 sigs.

¹²⁷ Cf. Roger CAILLOIS, "Adiós a los infiernos", en *La Nación*, Buenos Aires, número del 23-1-1972.

parece más vinculada a la dura vida trashumante del nómada, a su añoranza y búsqueda de un lugar pródigo y seguro, en el que todo sea alcanzable sin la denodada lucha contra los obstáculos. Es una idea muy emparentada con la de una originaria expulsión de algún sitio pleno de delicias, del que se gozó en el comienzo y que se perdió por una culpa que sigue arrastrándose a través de la naturaleza inhóspita. El paraíso no puede ser sino un "paraíso perdido", y la pérdida del paraíso coincide con el hallazgo de los límites, o sea, con la conciencia de la propia imperfección. No hay, según vimos, nomadismo ni sedentarismo puros, o sea, absolutos. Un nomadismo absoluto y definitivo sería la desesperante condición en que se hallaría el hombre en una naturaleza infernal. Un sedentarismo absoluto, a su vez, sólo sería posible en una naturaleza paradisiaca, en un mundo donde todo lo deseable pudiera obtenerse en cada lugar. Tanto en uno como en otro de estos mundos quiméricos, la cultura sería imposible: el infierno carecería de puentes, porque todo allí sería abismo y obstáculo: necesidad de huir e impracticabilidad de la fuga; en el paraíso, por su parte, no habría murallas, ya que resultarían totalmente superfluas donde no existiesen peligros ni amenazas.

Las técnicas bélicas son el producto secundario de las técnicas desarrolladas para tender puentes o levantar murallas. Estas últimas surgen ya como medios de contención frente a agresiones o invasiones externas; pero, cuando los invasores se valen de sus experiencias en puentes, y transforman a éstos en catapultas y otras armas de largo alcance, y consiguen así "atravesar" el "obstáculo" representado por la muralla, el invadido perfecciona también su muralla, convirtiéndola en casamata, en campo minado y alambrado o en sistema de artillería antiaérea. Las trincheras son murallas provisionales, que utiliza tanto el invadido como el invasor. En éste constituyen a la vez una especie de puente, ya que le permiten ir salvando el obstáculo representado por la resistencia enemiga. Durante la guerra, por otra parte, se tienden con frecuencia puentes destinados al paso de los propios ejércitos. Otros puentes se vuelan o se inutilizan de alguna manera para evitar o retardar el paso del ejército enemigo. Volar un puente resulta una manera rápida y eficaz de "levantar una muralla": equivale a restablecer un obstáculo natural, que cobra, para el invadido, valor de muralla de defensa y contención. Y, a la inversa, toda brecha abierta en una muralla

representa un puente tendido con violencia a través de un obstáculo cultural.

La muralla protege; pero es también una permanente incitación para quien queda fuera de ella. Delata el valor, la codiciabilidad de lo que queda intramuros, y además ofrece una versión cultural del "desafío" natural del obstáculo. Nómadas y sedentarios se "desafían" mutuamente, y "responden" con las técnicas derivadas de sus respectivos impulsos dominantes. Esto explica el desarrollo de puentes y murallas, y, en definitiva, el desarrollo histórico-cultural. Es la "ley" de la conflictividad.

Más allá de sus funciones específicas, el puente y la muralla son símbolos de los dos rostros opuestos de la cultura. El puente simboliza la superación del límite; la muralla, la defensa de lo ya logrado. Las murallas medievales, rodeadas por un profundo foso que aumenta su eficacia defensiva, tienen una entrada a la que se llega a través de un puente. Pero éste es un puente "levadizo", es decir, un puente que, en caso necesario, deja de serlo para convertirse en parte de la muralla. La auténtica función de la muralla y la auténtica función del puente se excluyen entre sí: cuando la muralla cumple su función (contener al invasor), el puente se levanta, o sea, se anula; cuando el puente cumple su función, la muralla no "defiende" ni "contiene" nada. El viejo recurso bélico consistente en asediar o sitiar una plaza fuerte o una ciudad amurallada se basa en la evidencia de que no es posible el sedentarismo puro; es decir, no es posible al sedentario permanecer siempre entre sus murallas, ya que necesita alguna comunicación o intercambio con el exterior. El "asedio", a diferencia del "asalto", es la espera paciente a que la muralla sea abierta desde dentro. En este caso, pues, es el invasor, y no el invadido, quien aprovecha la muralla, poniendo precio (la rendición de la plaza) a la imprescindible salida.

Los pueblos sedentarios necesitan salir de sus ciudades, como cada individuo necesita salir de su casa. Como dice Bollnow, "la ciudad no es otra cosa que una casa en grande"¹²⁸. El hombre cierra con llave la puerta se "encierra" a sí mismo. Quien pone llave a su puerta conserva su libertad, e incluso experimenta así su libertad de

¹²⁸ Otto Friedrich BOLLNOW, *Mensch und Raum*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag 1963, p.145.

un modo particular, conservando la posibilidad de volver a abrir la puerta cuando lo desea¹²⁹. Tampoco los pueblos que se amurallan pretenden por eso quedar encerrados. Sólo tratan de poner obstáculos a posibles invasores, y, por tanto, la muralla debe ser transponible mientras no exista invasión o inminente peligro de tal. La protección de lo ya logrado no es una renuncia a la búsqueda; conservar lo que se tiene no implica prescindencia u olvido de lo que no se tiene. Las contrapuestas funciones de la muralla y el puente son, pues, por otro lado, funciones complementarias: se excluyen, pero también se incluyen. Manifiestan requisitos opuestos de un mismo ente cultural. En casos necesarios, la inventiva humana configura, con los mismos materiales, puentes o murallas. Cuando Jerjes conducía sus tropas desde el Asia Menor hacia Grecia, hizo tender sobre el Helesponto un largo puente, sobre más de trescientos barcos atravesados. Por allí cruzaron los invasores persas. Poco más tarde, habiendo los griegos consultado el oráculo de Delfos en búsqueda de consejo frente a aquella misma invasión, obtuvieron por respuesta la alusión a "murallas de madera", que ofrecerían la única salvación posible para los atenienses. Muchos pensaron que tales murallas serían las de la Acrópolis de Atenas, que, en esa época, eran precisamente de madera. Pero Temístocles interpretó que el oráculo se refería a los barcos, y concentró su atención y sus fuerzas en la organización de la flota griega, que, a la postre, tras la batalla de Salamina, resultó efectivamente el obstáculo que contuvo la invasión persa. Los barcos, pues, fueron "puente" para Jerjes, y "muralla" para Temístocles. Y es que tanto el puente como la muralla, más que específicas construcciones, representan funciones culturales.

Los hijos de Israel, siguiendo a Moisés, cruzaron a pie el Mar Rojo, teniendo, según relata el Éxodo (XIV, 22 y 29), "las aguas como muro a su derecha y a su izquierda". Los egipcios, que los perseguían, perecieron bajo las aguas. Aquel puente entre murallas es particularmente significativo: para alcanzar "lo otro", para salvar

¹²⁹ Cf. *ibid.*, p. 155. Bollnow cita aquí un ensayo de Georg SIMMEL, *Brücke und Tür, Essays dex Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, hrsg. von M. Landmgmn, Stuttgart, 1957, p. 4: "En lo más hondo es esencial al hombre el hecho de que él mismo se ponga un límite, pero con libertad, es decir, de tal modo que pueda también volver a suprimir ese límite, o colocarse fuera de él".

el obstáculo, se requiere también la función defensiva, de protección. El nómada necesita, a cada instante, y sobre todo en el preciso instante en que se halla traspasando un límite, algo equivalente a una muralla, que lo preserve de la hostilidad natural o cultural. El derrumbe de esa muralla trae consigo simultáneamente el derrumbe del puente, como aconteció a las tropas del Faraón.

Ahora bien, aun cuando la función de la muralla es proteger, y no encerrar, ocurre que, de hecho, encierra a quien protege, y justamente en el momento de protegerlo. La muralla es un cerco aprisionante, y como tal estimula y desarrolla la conciencia de los límites. La misma razón que imposibilita el sedentarismo puro produce, en el sedentario, la necesidad de expandir sus dominios. Una mezcla, e incluso una síntesis de nomadismo y sedentarismo es lo que da origen a los grandes imperios. Se trata de la conjunción de ambas tendencias, cuando se logra que el equilibrio sobrepase a la conflictividad. La defensa de lo "propio" armoniza entonces con la expansión, es decir, con la "apropiación" de lo ajeno. El sedentario se hace invasor; pero luego tiene que defender también, a su vez, lo invadido: las murallas van rodeando, de ese modo, un territorio de diámetro más y más extenso. El impulso expansivo, como tal, tiende a la apropiación de toda la tierra y, si fuera posible, de todo el universo. Si esto no se alcanza, el fracaso se deberá a causas externas que lo limitan y frenan, o a corrupciones internas que lo debilitan o desvían. El imperio se alimenta creciendo, y su fuerza es, ante todo, la fuerza ciega de crecer. La detención del crecimiento marca el comienzo de la decadencia. Así ocurrió con el Imperio Persa, el Imperio de Alejandro, el Imperio Árabe, el Imperio Romano, etc. El "imperio" nace del nomadismo ancestral que pervive en el hombre sedentario pero aquellos impulsos de infinito resultan, en definitiva, finitos, porque las fuerzas se agotan. Y no es adecuado considerar esto como una "ley histórica", ya que constituye, más bien, una especie de ley biológica, o quizá incluso física. El agotamiento sobreviene porque hay que enfrentar una empresa imposible, a saber, la de levantar murallas que rodeen todo el imperio. Este sufre "infiltraciones", se "contamina", se resquebraja, se divide y finalmente se desintegra. Pero la legalidad histórica —si la hay— no es la que rige ese desmoronamiento, sino la que establece la sucesión entre nomadismo, sedentarismo e "imperialismo", sucesión

determinada por la conflictividad fundamental entre lo "prospectivo" y lo "retrospectivo".

La sociedad nómada se desarrolla en la espontánea búsqueda de "lo otro"; es una sociedad volcada hacia afuera, una sociedad extravertida. La sociedad sedentaria se desarrolla en la organización y protección de los propios logros, volcándose hacia adentro; es una sociedad introvertida. De la amalgama o fusión de ambas surge la sociedad imperial, que pronto deriva en "imperialista", y en la cual la "extraversión" es resorte de crecimiento y la "introversión" sirve para aferrarse al sistema y afianzarlo. El imperialismo aparece cuando un pueblo sedentario ha dejado de temer la invasión de los nómadas y resuelve lanzarse contra otros sedentarios, a los que invade y "coloniza". La fundación de colonias produce una especie de inversión en las relaciones que hemos venido describiendo: el "colonialismo" comienza por erigir "fuertes", "fortificaciones", dentro del territorio invadido. O sea, son los invasores los que se protegen entonces por medio de murallas, mientras los invadidos deben atacar lanzándose contra esas murallas, para defender así sus propios dominios. Más tarde, cuando el invasor consolida su fuerza en la colonia, puede llegar a prescindir de aquella muralla interna; pero lo hará, en tal caso, reemplazándola por instituciones particulares, destinadas a contener los impulsos de liberación que subsisten en todo pueblo colonizado. La "colonia" requiere siempre un amurallamiento doble, es decir, un mecanismo de contención de posibles invasiones externas y otro destinado a resistir o reprimir posibles rebeliones internas. El imperialismo representa una creciente complicación en la dinámica propia de las instituciones-puente y las instituciones-muralla, que se enfrentan en toda forma de vida política. Las primeras son herencia de la astucia del nómada, o sea, de su capacidad para tender puentes secretos cuando la muralla enemiga se muestra infranqueable al ataque ostensible. El caballo de Troya constituye el ejemplo clásico de puente furtivo, que tiene otros diversos exponentes en todo tipo de "espionaje", "infiltración", etcétera, y que se institucionaliza económicamente, al desarrollarse el sistema capitalista, en el recurso de las grandes "inversiones", o ideológicamente en los medios de propaganda política, utilizados también —y sobre todo— por el imperialismo "anticapitalista". Las instituciones-muralla, por su parte, provienen de la astucia del sedentario, consistente en refugiarse tras murallas

invisibles cuando las visibles han sido derribadas. El invadido se "somete" solo en apariencia, ya que impone sus propias tradiciones y formas culturales al invasor. El amurallamiento subrepticio cobra paulatinamente carácter de "nuevas" instituciones encargadas de proteger a las "viejas". Así surgen no sólo la policía y la aduana, sino también todos los medios más o menos legalizados de "censura" y de "represión". Así como las murallas de piedra servían para contener el ataque a una ciudad, o una "plaza fuerte", etc., las instituciones-muralla están destinadas a contener los ataques a un sistema. Ambos tipos de instituciones sirven a los fines del imperialismo.

Los grandes imperios de la historia han sucumbido tras una época de crisis y decadencia. Esto no es una ley, sino simplemente un hecho, que, como ha demostrado Toynbee, no autoriza a hacer pronósticos sobre la suerte de los imperios actuales. Los estertores postreros de un imperio han coincidido, casi siempre, con los vagidos de otro imperio que nacía. Nuevos imperios se levantaban sobre las ruinas de imperios desmoronados. Las "crisis" y las "decadencias" no lo habían sido de la estructura "imperial" básica. Nuestra época, en cambio, parece asistir a la crisis de esa estructura. Lo que comienza a oírse no son estertores postreros de un determinado imperio, sino más bien del "imperialismo". No se oyen, sin embargo, vagidos de un nuevo sistema. Los ataques dirigidos contra los imperios habían derivado, a la larga, en variantes del sistema imperialista; pero es ahora este último el que ha caído en un definitivo desprestigio. La historia del imperialismo está llegando a su fin, y sólo ese fin aparece oscilante, en el confuso marco de lo previsible; pero no es posible prever como ni cuando habrá de producirse el desenlace.

El imperialismo ha complicado la estructura conflictiva de la cultura, sin destruirla ni modificarla en sus aspectos esenciales. La posible desintegración del sistema imperialista será, en definitiva, una consecuencia de la conflictividad, que, como tal, no puede desaparecer. El proceso originado en el enfrentamiento de tendencias "prospectivas" y "retrospectivas" no se limita a lo político, sino que abarca la totalidad de lo humano. Del dominio de unas suele pasarse al dominio de las otras, o al ensayo de síntesis entre ambas. En cualquier caso, tanto la prospectividad como la retrospectividad subsisten como ingredientes ineludibles, y su

oposición se mantiene al menos latente, aun en las oportunidades en que se consigna un provisional equilibrio. La conflictividad es un juego de tensiones que mueven, con mayor o menor fuerza, los platillos de la balanza, y ese movimiento determina no sólo los cambios históricos, sino también las interpretaciones históricas de dichos cambios, y de ahí la constante aparición de actitudes "revisionistas". Formas de pensamiento "tradicionalista", aunque no alcancen la dimensión extrema de un Vizconde de Bonald, por ejemplo, se opondrían siempre a las formas de pensamiento "revolucionario". Y no sólo se opondrán, sino que se mezclarán con él y lo modificarán. Y, a la inversa, ninguna tradición podrá "asentarse" jamás de modo definitivo, pues siempre se verá amenazada por las tendencias revolucionarias y renovadoras, que, además, se infiltrarán incluso en los intentos de consolidarla.

La contraposición de nomadismo y sedentarismo, o del puente y la muralla, es, desde luego, solo un intento -entre tantos posibles— de hallar una fórmula sencilla en la cual apoyar el análisis del muy complejo fenómeno de la conflictividad cultural. Igual o mayor validez pueden tener otras perspectivas. Pero, cualquiera sea la que se adopte, creemos que ella no debería perder de vista el aquí aludido aspecto básico de dicha conflictividad.