PEDRO LAIN ENTRALGO

la historia, peso y suelo

El hombre — nos decía André Maurois en su introducción a este volumen — es un curioso de su pasado. Es cierto. Pero más aún que curioso del pasado es menesteroso de él. Como el apetito expresa nuestra necesidad de comer, la curiosidad por la historia manifiesta nuestra necesidad de ella. «La memoria — escribió Ortega — es la carrerilla que el hombre toma para saltar hacia el porvenir.» Para ser lo que quiero ser, necesito saber lo que soy y lo que he sido, aunque este saber mío sea ilusorio y erróneo. Pues bien: lo que se dice de la memoria individual puede decirse, con idéntica razón, de la memoria colectiva, del saber histórico. «La historia — he escrito yo más de una vez — es un recuerdo de lo que fue al servicio de una esperanza de lo que acaso sea.»

Tal es la razón por la cual ha sido consagrado a la historia de la humanidad el primer volumen de una obra acerca de *La aventura del hombre*. ¿Qué es para nosotros la historia? ¿Qué idea tenemos acerca de nuestro pasado? Sin una respuesta — la que sea — a estas dos interrogaciones, no podríamos saber con una mínima seguridad dónde estamos, lo que hoy somos y lo que mañana podemos ser.

Basta lo dicho para advertir que la historia es a la vez peso y suelo. Como Atlas el globo del mundo, el hombre lleva sobre su cerviz el orbe de su propia historia; mas no podría hacerlo si no se apoyase sobre un suelo constituido por la misma historia que sobre él gravita. Tal es la condición — si se quiere, el drama — de la libertad del hombre: que sólo puede constituirse y caminar sobre lo que la oprime y obliga. No sólo estoy forzado a ser libre, como Ortega y Sartre han dicho;, en no escasa medida, hállome también forzado a ejercitar de tal o cual modo mi propia libertad.

Puesto que lo necesita y no lo conoce, el hombre investiga su pasado — o lo inventa —. El mito, la tradición y la pesquisa documental han ido dando contenido al saber histórico. En parte «sabido», en parte «imaginado» o «interpretado», el saber histórico ha ido cumpliendo, desde los primeros homínidos hasta hoy, esa doble función de peso y suelo que acabo de mencionar. Mediante actos de imaginación documentada y razonable sabemos lo que ha ido siendo la humanidad desde que ha dejado testimonios acerca de sí misma, el Partenón, el Cantar de Mío Cid o la pintura impresionista.

Dos son, a este respecto, las situaciones extremas del historiador: carecer por completo de documentos o sentir que la copia de éstos le desborda e inunda. Robert Cloet nos recuerda cómo hace poco más de treinta años el teniente Brenans descubrió por azar, en el corazón del Sahara, los restos de una civilización hasta entonces desconocida. Como ésta del Tassili, ¿cuántas serán todavía las que en la oscuridad de una caverna o bajo el espesor de unos metros de tierra yacen mudas e invisibles para nosotros? Nuestro conocimiento del pasado está hecho de saberes y de lagunas, desconocidas unas, reconocidas como tales otras y llenas las restantes por las invenciones de la leyenda y el mito.

Piénsese, por contraste, en la situación del historiador que trata de conocer el siglo XX de cualquier país europeo o americano. Los documentos de toda índole, desde el convenio político a la canción de circunstancias, se acumulan ante los ojos del aspirante a descriptor y hermeneuta. Los árboles no le dejan ver el bosque. ¿Qué hará entonces el historiador? Como siempre, combinar armoniosamente la documentación y la imaginación. Cuando la documentación no es abundante, el historiador recrea la vida pretérita mediante actos de imaginación inductiva; esto es, conjeturando lo que esa vida debió de ser para dejar como testimonio de sí misma los documentos de que él, como historiador, dispone. Así proceden — valgan estos ejemplos — el asiriólogo, el iranista y el estudioso de la Grecia arcaica. Cuando la documentación es, por el contrario, sobreabundante, el historiador, moviéndose en el mar que en torno a él forman sus innumerables «fuentes», entiende la vida que ellas expresan imaginando los centros de que real o virtualmente provienen y organizando tales centros de modo que la confusión pululante llegue a ser conjunto inteligible. Porque la faena de «entender» debe ser siempre la meta del explorador de la realidad histórica.

Ante la mirada y la imaginación del historiador, la materia que da expresión visible al acontecer histórico cobra

forma inteligible. Pero esta forma no es la de una estatua quiescente, sino la de un cuerpo vivo: la siempre cambiante forma de una sociedad humana. Lo cual indica de la manera más diáfana que el historiador no podrá llevar a término su faena de entender si no se pregunta con cierta seriedad por el motor y por el sentido de ese cambio. O, como diría un aristotélico, por la causa eficiente y la causa final del movimiento histórico de la sociedad en cuestión.

¿Qué es lo que pone en trance de acción histórica — la declaración de una guerra, la promulgación de una ley, la organización de una huelga, la edición de un libro o la erección de un templo — a una sociedad humana? ¿Qué es lo que la hace cambiar, de modo que su cambio sea «histórico»? En principio, todo lo que en la vida del hombre adquiere condición de «impulso» o de «móvil». Va siendo costumbre afirmar que los tres impulsos cardinales del hombre son sus tres principales instintos: el hambre, el poderío y el sexo. El hambre adquiriría condición social bajo forma de economía; el afán de poderío y dominio, como política; el apetito sexual, como espíritu de estirpe y de raza; y todo cambio histórico sería un resultado de la eficacia conjunta de estos tres impulsos. La historiografía tradicional destacó excesivamente el papel de la política: guerras de dominio y de prestigio, tratados, cambios de gobierno. La historiografía marxista tiende a sobrevalorar, radicalizándolo, el indudable y enorme papel que en la vida histórica desempeña la economía. Siguiendo al conde de Gobineau y a Houston Stewart Chamberlain, los historiógrafos del Tercer Reich extremaron y sublimaron el papel de la raza en la determinación y configuración de la historia.

Economía, política, raza. Sin tener en cuenta estos ubicuos y poderosos motores del cambio humano no es posible entender y escribir la historia. Pero sería grave ceguera, o al menos grave daltonismo, desconocer o malinterpretar la eficacia histórica de otros móviles e impulsos del hombre, no menos radicales que los anteriores, y a veces tan decisivos como ellos. Por lo menos, estos tres: la novedad, la creencia y la vocación.

Lentamente en el caso de las colectividades muy primitivas, muy estables o muy fatigadas, con rapidez en el caso de los pueblos sedientos de novedad, como la Grecia clásica o las naciones modernas, todas las sociedades llegan a hastiarse de lo rutinario y a desear «lo nuevo». A veces, con muy vivaz y desazonada vehemencia: recuérdense las finas descripciones de Huizinga, por lo que concierne al «otoño de la Edad Media».

No parece menor la eficacia transformadora de la creencia. El hombre es por naturaleza *animal credens*. Ahí está para demostrarlo el espectáculo de la vida humana, desde el código de Hammurabi hasta la revolución soviética. Pues bien: acontece en ocasiones que esa esencial condición de la naturaleza humana se exalta, y con mansedumbre o con violencia mueve a los hombres a la acción y se convierte en poderoso motor de la historia. Las «ideas que cambian el mundo», a que en su excelente artículo alude Michel Billerey son, más que «ideas», «creencias»; *idées-forces*, como decía Fouillée. Sin la virtualidad «historificante» de la creencia religiosa, ¿sería explicable la rápida propagación del cristianismo en el mundo helenístico y la propagación fulgurante del islam en la Alta Edad Media? La transformación de la sociedad francesa durante la segunda mitad del siglo XVIII, ¿podría ser comprendida sin tener en cuenta la viva y difusa creencia en la «razón» y en el «progreso» que entonces operaba en la entraña de esa sociedad? La revolución soviética, ¿no fue hija de la creencia, tanto como hija del hambre? Y junto a los indudables motivos políticos y económicos que determinaron la intervención de los Estados Unidos en la segunda guerra mundial, ¿no tuvo un papel importante, acaso decisivo, la robusta fe del pueblo norteamericano en la libertad y en la democracia?

A la existencia humana pertenece como ingrediente básico la vocación. Oscura y tenuamente en los hombres adocenados, ostensible y vigorosamente en los egregios, nunca la vocación deja de hacer perceptible su voz orientadora. A veces, con estruendosas consecuencias históricas: bastará mencionar las que para la humanidad entera han tenido Alejandro, César y Napoleón. Los tres fueron «hombres del destino», en el sentido que a esta expresión da Lucien Genet. Pero no hace falta ser Napoleón, César o Alejandro para que la eficacia histórica de una vocación personal se haga patente. Platón y Aristóteles, Dante y Copérnico, Descartes y Kant, Cervantes y Newton han modificado la historia de la humanidad cumpliendo en sus vidas lo que en su intimidad se sintieron llamados a ser. Y como ellos, sin brillo, acaso sin nombre, todos los que día a día contribuyen con el granito de su obra propia a edificar la historia de la humanidad.

Frente a cada evento, el historiador mostrará cómo esos diversos motores de la historia se mezclan y articulan entre sí; cómo se realizan y expresan en los sucesos y en los documentos que él tiene ante sus ojos; cómo, en definitiva, han ido engendrando las distintas «unidades de sentido» — cultura helénica, Sacro Romano Imperio, Renacimiento, Revolución Francesa — que constituyen la trama de la historia. La inteligencia del historiador aprehende y revela así la razón del acontecer real, la «razón histórica».

Utilizando la terminología usada por Jean Deschamps, aunque en un contexto algo distinto, cabe afirmar que las «unidades de sentido» de la historia pueden ser transversales y longitudinales. Con intención más o menos técnica, a las primeras suele dárseles el nombre de «situaciones»: el Renacimiento, el Romanticismo o la *belle époque*. Las segundas pueden ser llamadas — en plural, por supuesto — «civilizaciones», con Georges Rodier y casi toda la historiografía francesa y anglosajona, o «culturas», a la usanza germánica. La «civilización», el incesante y cambiante esfuerzo del hombre para ser hombre, se va realizando longitudinalmente en las sucesivas «civilizaciones»: la asiria, la griega, la europea, la norteamericana. Repitamos una vez más la famosa sentencia de Paul Valéry: «Nosotras, las civilizaciones, sa-

bemos ahora que somos mortales.» Es verdad. Pero muriendo, y salvo en el caso de las que Robert Cloet llama «perdidas» — en cierto modo, hasta en ellas —, todas van dejando a la posteridad el legado de su hazaña y todas contribuyen poco o mucho al contenido y al sentido de la historia total.

Paleolítico, neolítico, civilizaciones primitivas y arcaicas, civilizaciones de la Antigüedad oriental, civilización griega, Roma, Bizancio, el Islam... Cualquier bachiller medianamente aplicado nombrará de carrerilla las diversas civilizaciones, unas muertas, dormidas otras, vivísimas algunas, que integran la total hazaña histórica de la humanidad. Todas han tenido o tienen su razón de ser, todas han enriquecido o están enriqueciendo al resto de los hombres. ¿Seríamos hoy lo que somos si un peludo pitecántropo no hubiese concebido hace centenares de miles de años la feliz idea de tallar un guijarro silíceo en forma de hacha? Mas para que los árboles no nos impidan ver el bosque de la historia, es preciso distinguir con cuidado los eventos que más decisivamente han contribuido a dar a ese bosque su figura. A mi modo de ver son cuatro: Grecia, el cristianismo, Europa y — en el más amplio sentido del término — el Occidente.

Grecia enseñó a los hombres, a todos los hombres, el hábito de obrar y pensar con la mente atenida al «qué» de las cosas, al ser, a lo humano en cuanto tal. Déjeseme explicarlo apelando a mi disciplina académica, la historia del saber médico. Frente a la enfermedad, el hombre usa remedios a los que atribuye cierta acción curativa. ¿De qué depende tal acción? Superando resueltamente el puro empirismo y todas las múltiples formas de la mentalidad mágica, los pensadores jónicos y los médicos hipocráticos afirmarán para siempre — esto es lo decisivo: para siempre — que la eficacia de un fármaco depende primariamente de lo que éste por sí mismo *es*, de las propiedades de su naturaleza. Los europeos del siglo XVII no podrán contener la sonrisa oyendo a los médicos de Molière que el opio hace dormir *quia est in eo virtus dormitiva;* y tendrán razón, porque siempre es cómico el espectáculo de quienes convierten en meta el punto de partida. Pero es lo cierto que la sentencia del doctor molieresco tuvo que ser penosamente conquistada en la costa jónica cientos de miles de años después de que el hombre existiese sobre el planeta.

Grecia, en suma, aprendió y enseñó a pensar y a obrar mediante el atenimiento de la inteligencia a la naturaleza y al ser de las cosas, a lo que las cosas pueden hacer y son por sí mismas; con otras palabras, a lo que es válido para todos los hombres, a lo universal. El humanismo y el cosmopolitismo, frutos tardíos de la cultura griega, se hallaban potencialmente incluidos en el esfuerzo mental de Tales y Anaximandro por entender la realidad de las cosas desde el punto de vista de su «naturaleza».

La mentalidad helénica no hubiese sido nunca mentalidad europea — y luego occidental — sin la ingente novedad del cristianismo. «Sin la Biblia no habría Europa», ha escrito Jaspers. Es verdad que desde la Ilustración se puede ser europeo y occidental sin ser cristiano; pero el europeo no cristiano se ve históricamente forzado a ser hombre asumiendo en su vida modos de ser procedentes del cristianismo. Cristiano o no, el «occidental» no ve en el hombre sólo un ser viviente capaz de hablar, pensar, levantar edificios y construir utensilios; ve en él, además, un ente dotado de libertad íntima y creadora, exigente de libertad exterior, inmerso en una historia irrepetible, que unas veces le perfecciona y otras le degrada, y constitutivamente abierto a un horizonte espiritual al que pertenecen la nada y el infinito. «Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres», exclama una vez Baudelaire. Con una u otra concepción de ese «Infinito» — el Dios cristiano, el Dios de los deístas, la Realidad Material del marxismo o el imposible y absurdo En-sí-Para-sí de Sartre —, eso mismo vienen pensando todos los hombres de Occidente desde que el cristianismo se infundió en el seno de la mente griega.

La Antigüedad clásica cristianizada, ¿hubiese llegado a producir por sí sola la entidad histórica que hoy llamamos Europa? No lo creo. Justino es griego y cristiano y Ambrosio de Milán es cristiano y romano; mas ninguno de los dos es europeo, en el sentido que tendrá esta palabra después de la invasión del mundo antiguo por los pueblos germánicos. La crónica de la victoria de Carlos Martel sobre los árabes — Poitiers, año 732 — termina así la descripción de la batalla: «Europenses vero... in suas se leti recipiunt patrias.» Estos hombres no son ya griegos ni romanos, son algo auroralmente nuevo en la historia del mundo: *europenses,* europeos. La permanente insatisfacción del alma, condición esencial del ser humano, y la conciencia de hallarse por encima de la naturaleza cósmica, tan central en la fe y en el pensamiento de los cristianos, ganan un potencial altísimo y un sentido inédito cuando la Antigüedad clásica y el cristianismo se funden con la sangre de sus invasores. Tomás de Aquino y Escoto, Maquiavelo y Leonardo, Descartes y Pascal, Cervantes y Velázquez, Shakespeare y Newton, Kepler y Kant van a ser, entre tantos otros, los frutos humanos de esa exaltada insatisfacción de las almas. «De tal modo me elevas, que yo soy más que yo», dice un verso del Dante (*Paraíso,* XVI, 19). Ser más en la tierra, ser siempre más, ser cada día otra cosa, sin dejar de ser pábulo y modelo para todos los hombres; nunca en las almas europeas ha dormido este soberbio impulso.

A la vez que se va haciendo a sí misma, Europa descubre el mundo y, por vía educativa o colonial, lo europeíza. Pero hay un vastísimo continente en el cual Europa pasa pronto de ser potencia colonizadora a ser principio informante. A partir del siglo XVI, y sin detrimento de lo que a través de la cultura europea puedan aportar las poblaciones indias al acervo común de la humanidad, América entera va a ser una prolongación de Europa. Surge así una realidad histórica nueva, a la cual podríamos llamar Euroamérica si no hubiésemos comenzado a llamarla «Occidente». Benjamín Franklin, Walt Withman, Andrés Bello y Rubén Darío son tan «occidentales» — tan euroamericanos — como Hegel, Goya,

Pasteur, Darwin, Dostoievski y Marx. Y nombro deliberadamente a Dostoievski y a Marx para indicar que el llamado «telón de acero» no constituye en modo alguno la frontera del Occidente.

Fiel a su origen y a su constitución, el Occidente — en cuyo seno dialogan o polemizan tres distintas mentalidades: una cristiana, otra marxista y otra agnóstica — cumple su misión histórica mediante dos actividades complementarias. Por una parte, crea y difunde formas de vida intelectuales, artísticas y técnicas válidas en principio para el hombre en cuanto tal, y por lo tanto para todo hombre: la penicilina, la estadística y el contador de Geiger son utilizados junto al Ganges y al Níger. Puede incluso acontecer que la occidentalización convierta en exportadores de novedades «occidentales» a los países de Oriente; tal ha sido el caso del Japón (Takamine, Kitasato, Yukawa, etc.) y de la India (Chandra, Bose, Raman, etc.), y tal puede ser en plazo próximo el de los pueblos africanos.

La segunda actividad histórica del mundo occidental consiste en asumir dentro de su cultura — por tanto, en universalizar — todo lo que en las civilizaciones no occidentales vale o parece valer para todos los hombres. Una fracción de la ciencia árabe fue ya asumida y universalizada por los pensadores y poetas europeos de la Edad Media: Asín Palacios supo demostrarlo con máxima autoridad. Algo después, los españoles y los criollos de América harán universalmente humanos no pocos usos de los indios del Nuevo Mundo y algunas de sus creaciones artísticas. Más tarde, una legión de sabios occidentales y occidentalizados — egiptólogos, asiriólogos, sinólogos, indólogos, iranistas, etnólogos — irá descubriendo lo que para todos los hombres vale en el seno de las culturas orientales y primitivas. El mundo occidental, universalizador de la historia, se ha esforzado siempre por «humanizar» plenamente todas las provincias geográficas e históricas de la humanidad.

A favor de esa doble faena de educación y asunción, Europa y el Occidente van incorporando a la corriente de la historia universal pueblos que desde el punto de vista del progreso parecían hallarse en vía muerta (tantas y tantas tribus africanas) o que vivían casi estancados en una cultura «exótica», y por lo tanto marginal (el Islam, las naciones asiáticas). Una «cultura planetaria» está naciendo ante nuestros ojos, por debajo y por encima de las disensiones políticas y de las peculiaridades del *folklore*. Es cierto que la humanidad se halla hoy dividida en tres mundos, el occidental capitalista y libre, el occidental marxista y ese nada homogéneo bloque que solemos llamar «Tercer Mundo». Es cierto, asimismo, que el colonialismo de Occidente ha dado frecuente ocasión a los más brutales egoísmos. Pero sorteando y arrollando todos esos obstáculos, la humanidad parece encaminarse de manera inexorable hacia una vida histórica real y efectivamente «universal».

El curso de la historia, ¿es racional, en el sentido que la filosofía europea moderna ha dado a este vocablo? En la sucesión de la vida histórica, ¿es posible descubrir «leyes» absolutas? Como es sabido, el «idealismo dialéctico» de Hegel y el «materialismo dialéctico» de Marx han dado a tales interrogaciones una respuesta rotundamente afirmativa. Esa doble respuesta, ¿es tan incontestable como rotunda? Confrontados con la realidad de la vida y de la historia, ambos sistemas dialécticos parecen ser simplificaciones geniales, titánicas, de un «sentido general» que les rebasa y envuelve. Pero aunque las simplificaciones de que la razón humana debe valerse para «entender» no logren nunca agotar y esclarecer el todo de lo real, aunque la realidad del mundo y de la historia no deje de ser para el hombre últimamente «misteriosa», la certidumbre de que en el despliegue de esa realidad hay un sentido y la seguridad de que la mente del hombre puede acercarse a imaginarlo mediante el concepto, la metáfora y el símbolo, no pueden ya ser borradas de nuestro espíritu.

Las distintas civilizaciones, decía yo antes, son «unidades de sentido» en el desarrollo longitudinal de la historia. He aquí la cultura de la antigua Grecia. Bajo la cambiante aventura histórica del pueblo griego, ¿cómo desconocer que desde la composición de la *Ilíada* hasta la batalla de Cinoscéfalos hay un sentido singular y unitario en esa prodigiosa aventura? Pero ahora se trata de algo más importante y grave. Ahora se trata de saber si la sucesión de las diversas civilizaciones posee en sí misma un sentido; si la historia entera de la humanidad es absurda o racional, o al menos razonable. Después de examinar hechos y opiniones, cada cual deberá darse a sí mismo su personal respuesta.

El problema, sin embargo, comienza ahora. En su verdadera entraña, ese problema viene planteado, en efecto, por la realidad de una doble exigencia: desde sí mismo, el curso de la historia exige la pregunta por su sentido; desde sí misma, la mente del hombre se ve forzada a preguntarse por el sentido de su inserción en la historia y, en consecuencia, por el sentido de ésta. Lo cual nos hace advertir que tanto individual como colectivamente la vida humana se mueve en el «elemento del sentido». Afirmar que el absurdo es la clave de la historia no es en definitiva afirmar que la historia sea absurda en sí misma, sino que el sentido de ésta se muestra como «absurdo» para quien ha llegado a tal respuesta; y la mejor prueba de ello es que otros hombres no menos avisados y lúcidos han podido llegar a una respuesta distinta. La historia de la humanidad tiene un sentido, aunque la nuda razón del hombre no sea capaz de descubrirlo y formularlo de modo exhaustivo. A través de perplejidades, optimismos y desesperaciones, tal parece ser la conclusión a que conduce un examen sereno y comprensivo de la realidad histórica y del diverso pensamiento con que los hombres tratan hoy de entenderla.