SOBRE EL APOYO DEL HOMBRE EN LA HISTORIA

El hombre como ser histórico.

Con más o menos hondura, precisión y elegancia, todos hemos pensado o escrito desde hace no pocos decenios esta gastadísima verdad: "el hombre es un ser histórico". Un *zoon historikón,* como diría un heleno, dicen los helenopedantes y decimos, que la sinceridad nunca sobra, los helenoaprendices. Lo cual es decir muy poco, si la frase queda en rótulo, o muy mucho, si vale como definición acabada. Porque el hombre es, ciertamente, un ser histórico, pero también un ser eterno. Más aún: su modo de ser un ente histórico, su humana historicidad es rigurosamente incomprensible e inexplicable sin su condición de ente inmortal y eterno, sin su humana inmortalidad y eternidad.

Quede ahí el sobrecogedor problema de las relaciones entre la historicidad y la eternidad del hombre, y miremos más cavilosamente el doble filo semántico de la perogrullesca aserción citada: "el hombre es un ser histórico". ¿En qué sentido es el hombre un ser histórico?

Es histórico el hombre en cuanto *hace la Historia.*

Desde que se conserva memoria de sus vicisitudes, el hombre ha sido y sigue siendo lo mismo: hombre. Pero el modo de ser hombre, por obra del libre albedrío que distingue a los humanos y de una rara necesidad que les impele, ha ido cambiando con el tiempo. Esas mudanzas en el modo de ser hombres que los hombres, sin dejar de ser tales, han ido experimentando constituyen lo que llamamos su "historia". En cuanto el hombre *hace* esa historia suya, esto es, en cuanto es hombre mudando libre y menesterosamente el modo de serlo, es un ser histórico.

Es histórico el hombre, por otra parte, en tanto *cuenta historias;* quiero decir, en cuanto *escribe la Historia.* Las mudanzas en el modo de ser hombre sólo se hacen "historia" —pasan a ser "históricas"— por el hecho de que un hombre las cuente o relate. Según su etimología, "historia" vale tanto como investigación o exploración, mas también como relato de lo que se ha aprendido o investigado. Es precisamente el hombre, entre todos los seres, el que tiene esta extraña tendencia a contar lo que le va ocurriendo o lo que ocurrió a quienes ya murieron, y esta condición de narrar las vicisitudes propias o ajenas hace doble y más complejamente verdadera la ya repetida frase: el hombre es un ser histórico.

El hombre es, en suma, *actor* y *relator* de sí mismo. Si bien se mira, la condición de *hacer* la Historia, tal como la hace el hombre, y la de *contar* la Historia, tal como el hombre la cuenta, revelan una y la misma constitución del ser humano: su capacidad de *despegarse* de lo que ocurre y tomar postura frente a ello. Para que el hombre haga su historia queriendo y pudiendo hacerla, es preciso que desde un escondido centro de

su ser, misteriosamente ajeno a su propio acontecer, invente de antemano, sueñe o proyecte lo que quiere hacer entre todo lo que en su opinión puede hacer. Para que un hombre, historiador de oficio o mero conversador, cuente su historia o la ajena, es necesario que en él exista un secreto centro exterior a esa historia, en el cual y desde el cual contemple las mudanzas que pretende relatar. La historia escrita no es otra cosa que el relato de una serie de mudanzas históricas, tal como éstas se reflejan en la conciencia de un hombre, el historiador. Que esta conciencia, por el hecho mismo de existir humanamente, se halle a su vez históricamente *situada*, detenida en un punto de su propio mudar y configurada por la ocasional singularidad "histórica" de dicho punto temporal —creencias, supuestos estimativos, modos estilísticos propios de la época y del medio en que se vive—, no excluye esa su constitutiva exterioridad al acontecer de que antes hablé (1). Las pinturas con que fué pintado un paisaje pueden estar hechas con la tierra de ese paisaje mismo, pero no por ello dejará de ser el cuadro constitutivamente *exterior* al trozo de naturaleza que representa. A ese último centro de la vida humana, en el cual y desde el cual se proyectan y se contemplan las mudanzas del propio vivir y del vivir ajeno, es a lo que suele llamarse *espíritu*.

Quiere todo ello decir que los hombres sienten, perciben su propio mudar. De otro modo no podrían con-

(1) Apenas es preciso indicar el carácter metafórico que cobran estas expresiones espaciales —"exterioridad", por ejemplo— cuando se refieren a la constitución ontológica del ser humano.

tarlo y, probablemente, tampoco hacerlo. Pero el sentimiento de la propia mudanza —o, cuando menos, el modo expreso de ese sentimiento, la "cuenta" que el hombre se da de él, como suele decirse— varía según la índole personal y la situación histórica del sujeto que la percibe. Me refiero, como es obvio, a las mudanzas en el propio existir que en virtud de su carácter más genuinamente "histórico" son compartidas simultáneamente por varios hombres: una guerra, un cambio de régimen, una crisis política cualquiera, y no a las intransferibles vicisitudes de la propia intimidad personal. Siempre, frente a un suceso político cualquiera, unos pensarán que "se armó la gorda" y otros dirán "aquí no ha pasado nada".

Un ejemplo. Para los hombres atentos a la zona más superficial de la Historia, los años que transcurren entre 1868 y 1875 son marco cronológico de mudanzas nada livianas en la vida histórica de los españoles. Muchos pensaron que la revolucioncita de 1868 cortó el hilo de la *auténtica* historia española, y por eso pudo decirse luego que la Restauración vino a "reanudar la historia de España". Instalado en otra visión de la Historia, piensa Unamuno, en cambio, que la vicisitud histórica castizamente llamada "la Gloriosa" fué sólo un accidente ajeno a la *verdadera* historia de España. "No fué la restauración de 1875 —dice— lo que reanudó la historia de España; fueron los millones de hombres que siguieron haciendo lo mismo que antes; aquellos millones para los cuales fué el mismo sol después que el de antes del 29 de septiembre de 1868, las mismas sus labores, los mismos los cantares con que siguieron el surco de la arada. Y

no reanudaron en realidad nada, porque nada se había roto" (2).

Los problemas de la historiología.

Hemos de pensar, por tanto, que en la total interrogación planteada a la mente por las mudanzas del hombre que llamamos *históricas* —las vicisitudes de una vida humana compartidas por otros, merecedoras de que se las relate y efectivamente narradas o relatadas— cabe distinguir una triple estructura.

1. Está en primer término el problema de *lo que en sí misma sea esa mudanza* —su índole y su alcance— respecto al real y verdadero ser del hombre. A la ontología y a la teología de la historia toca debatirse en torno a este problema cardinal.

2. Constituye un segundo problema la *vivencia de esa mudanza* por parte del hombre que la promueve, la padece o, más sencillamente, la experimenta. Muchos españoles sintieron que su modo de existir cambió con el tránsito del régimen monárquico a la República de 1931. ¿Cómo vivieron aquellos españoles —los agentes y pacientes— el cambio experimentado por su vida? ¿Qué *cuenta* se dieron de él? ¿Qué alcance le concedieron? ¿Cómo lo estimaron? Las memorias, las crónicas, las cartas y, en general, todos los documentos autobiográficos son las "fuentes" en que puede saciarse la sed de saber que esas preguntas delatan. Construir la teoría de la referida vivencia es tarea perteneciente a la psicología del acontecer histórico.

(2) "En torno al casticismo", *Ensayos* (ed. de Aguilar), I, 20.

3. El tercer problema que ofrece el mudar histórico viene planteado por *la vivencia refleja de esa mudanza en la conciencia del historiador*. Puesto un historiador actual ante la vicisitud de la historia de España llamada "Restauración de Sagunto", ¿cómo la ve, cómo la valora, cómo la describe desde su concreta situación de hombre y de historiador? Más aún: ¿cómo debe verla, valorarla y describirla? La ciencia que nos enseña a dar respuesta idónea y suficiente a estas preguntas recibe el nombre de Historiografía o doctrina sistemática del relato histórico. Y el conjunto de estas cuatro disciplinas del saber —Teología de la Historia, Ontología de la Historia, Psicología de la Historia, Historiografía— constituye la más general, que Ortega, con evidente acierto, propuso llamar *Historiología* o ciencia general del acontecer histórico.

Modos de vivir la mudanza histórica.

Esta visión panorámica, casi baedekeriana, de los problemas que la mudanza histórica plantea, no sirve aquí sino de soporte a otra meditación de mucho más concreto tema. Me refiero al modo de sentir el hombre esa peculiar mutación en su modo de serlo que llamamos acontecer histórico. Puesto que, como sabemos, varía con la índole personal y con la situación histórica de cada hombre su modo de percibir directa o reflejamente —como actor o como historiador— las mudanzas en su modo de existir que constituyen el curso de la Historia, ¿cabe distinguir en esa variedad modos genéricamente distintos? ¿Puede ser reducida a unos cuantos *modos típicos* la enorme variabilidad que for-

zosamente presenta la percepción de las vicisitudes históricas propias o ajenas? ¿Cómo siente el hombre la inserción de su existencia en el tiempo histórico?

Tal vez consigamos una respuesta aceptablemente ordenada y suficiente analizando la vivencia básica de ese elemental sentimiento del existir humano: la vivencia del *apoyo* que el hombre tiene en su propia situación histórica.

La seguridad completiva.

Hay épocas históricas en las cuales se cree el hombre más seguro de sí mismo, más suficiente. Hay en ellas un más denso y firme arraigo de los hombres en su propia situación. Sienten que su vida está seguramente apoyada en la Historia, y esta seguridad les hace ver en su propia época una suerte de madurez, como si los tiempos hubiesen alcanzado ya una altura casi definitiva. El correr de los años no es entonces carrera consuntiva y apremiante, sino mansa y previsible andadura del hombre sobre la planicie de su tiempo. No se tiene prisa, no se conoce la provisionalidad, y los hombres ven su misión histórica en continuar y completar la obra de sus padres. Tiempos conservadores, gobernados por hombres de senescente madurez: son las "épocas de historia aburrida", que Montesquieu consideraba tan felices. La juventud no tiene entonces valor por sí misma: es un modo deficiente de ser hombre, un "todavía no", y el brote de las generaciones apenas alcanza relieve histórico. Ortega habló de "épocas cumulativas". Tal vez sea preferible llamarlas *épocas completivas*, si se atiende a la con-

ciencia que el hombre tiene de completar o perfeccionar un modo de existir sentido como casi suficiente.

No debió ser otra la conciencia del romano en la época de Augusto. Virgilio, por ejemplo, tiene la seguridad de habitar en un mundo histórico firmísimo, casi definitivo. Las murallas de su ciudad son para él *altae moenia Romae,* bastiones seguros de una urbe que para dar hechura y consistencia históricas al mundo se alza entre todas

quantum lenta solent inter viburna cupressi,
(*Egl.* I, 25.)

como el ciprés sobre el flexible mimbre. Todavía en tiempo de Plinio el Joven, antes de que se advirtiesen gérmenes de podredumbre en los cimientos mismos de Roma, podía escribirse así: "Me deleita que, como la cierta carrera de los astros, así está dispuesta la vida de los hombres, los viejos sobre todo" (*Ep. III,* 1). El curso temporal de la existencia humana se le ofrece entonces al romano con una suerte de seguridad cósmica. La *res publica* tiene un orden casi tan firme como una *res coelestis,* como un sistema sideral.

También cree estar a los alcances de una edad semejante el español del siglo XVI, cuando parece ir llegando a su siempre inacabado cenit nuestra empresa imperial:

Ya se acerca, Señor, o ya es llegada
la edad gloriosa...,

escribirá el animoso Hernando de Acuña. Y otro tanto puede decirse del francés a fines del siglo XVII. No es

un azar lingüístico que la palabra con que el francés moderno ha expresado el sentimiento de sentirse seguro *(sécurité)* en el seno de una seguridad objetiva *(sûreté)* naciese en el siglo XVII, el siglo de la previsibilidad natural y del equilibrio europeo. Escribía en 1647 el gramático M. de Vaugelas acerca de la palabra *sécurité: "Je prévois que ce mot sera un jour fort en usage, à cause qu'il exprime bien cette confiance asseurée que nous ne sçaurions exprimer en un mot que par celuylà."*

El historiador ve entonces a la Historia como una ascensión hacia la levantada llanura en que como hombre existe. Basta tomar en la mano, a guisa de único ejemplo, el *Discurso sobre la Historia Universal,* de Bossuet. Las doce épocas que Bossuet distingue en la historia de los hombres son para él, además de "lugares de reposo", en los que uno se detiene para considerar lo que ha sucedido antes o después (3), otros tantos peldaños en el ascenso del hombre hacia el *Grand Siècle.* Habla Bossuet de la Historia, y lo que con significativa reiteración ve en ella es "orden" y "continuación"; tanto orden ve en ella, que para ilustrar claramente al Delfín acerca de lo que va a ser su relato histórico no vacila en compararlo con una carta geográfica. El historiador Bossuet contempla el acontecer histórico como una procesión de sucesos firme, ordenada y bien conducida por una "razonable" Providencia. Si la existencia humana pudo ser comparada por Plinio el Joven con la carrera de un astro, la Historia es para Bossuet un armonioso y bien compuesto dibujo cartográfico.

---

(3) Véase como prueba suficiente la dedicatoria del libro al Delfín.

El optimismo del progreso.

No es éste el único modo de sentir la mudanza de nuestra existencia que solemos llamar tiempo histórico. Otras veces, en las épocas sentidas como *progresivas* y a merced de una más o menos explícita creencia de su alma, pone el hombre esa venturosa "madurez de los tiempos", hecha ya flagrante utopía, en una hora siempre por venir. Vive entonces a la vez oprimido y espoleado por una rara conciencia de tránsito y provisionalidad, como si cada época sólo adquiriese valor y firmeza por acercarse sucesivamente a esa futura, siempre inasible plenitud; la cual, a diferencia de la *plenitudo temporis* del Cristianismo, asienta en una remota y esperada posibilidad de la existencia *natural e histórica* del hombre, y no en un modo *sobrenatural y gratuito* del humano existir. El hombre se apoya entonces en su situación histórica sólo fugaz y apresuradamente, para saltar desde ella hacia otra ulterior, más próxima al deseado "estado final" en que se cree y se espera.

Así ha sucedido, por ejemplo, mientras dominó en las almas el progresismo de los siglos XVIII y XIX, tanto en la forma positiva de los comtianos y spencianos como en la metafísica de Hegel y los suyos, o en la materialista del marxismo. Este desmedido optimismo progresista, esta fe quiliástica en el despliegue espontáneo de la mera *naturaleza* humana a lo largo de la Historia apuntan con el orto de los llamados "siglos modernos" y se configuran con precisión en la primera mitad del décimoctavo, por obra de Fontenelle, del Abate de Saint-Pierre, de Turgot, de Voltaire. Léase

el *Esquisse* de Condorcet y se advertirá con plena claridad el reflejo de esta actitud del hombre sobre la obra del historiador. Las nueve épocas que Condorcet distingue en la historia de la Humanidad desde que *les hommes sont réunis en peuplades* hasta el momento en que escribe, el de la Revolución Francesa, son por él consideradas, más que desde el punto de vista de la situación histórica en que realmente vive —"republicano independiente" de 1793, perseguido por la propia República— desde el creído sueño en una dorada edad a que la Humanidad se acerca. El tiempo histórico sería una continua carrera progresiva del hombre, de curso más o menos regular, en derechura hacia una indefinida *dernière époque* de luz, libertad y virtud, en la cual, como con pasmosa fe declara Condorcet, hasta "la duración media de la vida debe crecer sin cesar". Unos lustros más tarde, Víctor Hugo, embriagado ya por este vino de la fugacidad de la Historia y por la fe en la próxima bienaventuranza, cantará con inigualado entusiasmo el viaje infinito de la nave del progreso:

splendide, elle introduit les peuples, marcheurs lourds,
dans la communion des aigles.

El pesimismo de la regresión.

Rudo contraste hay entre la Historia vista desde la optimista fe del progresista y la que se escribe desde el pesimismo antropológico de la contrarrevolución romántica o desde cualquiera de las épocas sentidas como *regresivas*. Apóyase entonces el hombre en su situa-

ción histórica como en una superficie descendente y resbaladiza, al término de la cual amenaza la caída en una catástrofe histórica. Donoso, por ejemplo, interpretando con pesimista y casi protestante ligereza la idea católica sobre el origen del mal, no vacila en afirmar que "el pecado corrompió en el primer hombre a la naturaleza humana" (4). De ahí que vea en la vida histórica del hombre una terrible urdimbre de mal y dolor. "El hombre nace apenas —dice en otro lugar—, y no parece sino que viene al mundo por la virtud misteriosa de un conjuro maléfico y cargado con el peso de una condenación inexorable. Todas las cosas ponen sus manos en él... Los pocos que por ventura resisten comienzan a andar el camino de su dolorosa pasión, y después de guerras continuas y de varios sucesos van a parar a la última catástrofe..." (5). No debe extra-

(4) *Ensayo*, II, 8 (ed. de Madrid, 1851, pág. 205). Tomada a la letra esta expresión está con la tesis luterana *(natura hominis intrinsice corrupta est)* y contra la tomista y tridentina, según la cual no fué la secuela del pecado original una corrupción de la naturaleza humana, sino *spoliatio in gratuitis, vulneratio in naturalibus (Summa*, I, 2 q. 85, a 1). La corrupción producida por el pecado original sería de los *hábitos* del hombre, no de su *naturaleza*. Uno de los problemas cardinales de la antropología católica es explicar el alcance de esa *vulneratio* de modo que no llegue a ser *corruptio naturae*. Si el progresismo peca por pelagiano, la contrarrevolución —tal vez sin saberlo, como le sucedía al ardiente y bienintencionado Donoso— peca por maniquea. La idea de una corrupción esencial de la naturaleza humana por obra del pecado original conduce lógicamente a una especie de maniquéismo.

(5) *Ensayo*, III, 4. Está todavía por estudiar el carácter "contrarrevolucionario" de la definición que Bichat dió de la vida ("el conjunto de funciones que resisten a la muerte": el vitalismo de Bichat es un vitalismo "pesimista", con una "fuerza" vital en retirada ante el avance de las fuerzas mecánicas), así como su posible influencia sobre el pensamiento antropológico y político de los contrarrevolucionarios anteriores al 48. Habla Donoso del hombre y dice: "la primera brisa que le toca y el primer rayo de luz que le hiere, es la primera declaración de guerra de las cosas exteriores. Todas las fuerzas vitales se rebelan contra la presión dolorosa...". Hay en esas palabras una versión oratoria y en-

ñar, por tanto, que Donoso vea en el curso del acontecer histórico, y más en el de su tiempo, la continua inminencia de una catástrofe, un doloroso despeñamiento del hombre desde la felicidad anterior al corruptor pecado original. "Preguntad al mundo por qué está lleno de terror y espanto, por qué los aires están llenos de lúgubres y siniestros rumores, por qué las sociedades están todas turbadas y suspensas como quien sueña que le va a faltar el pie, y que allí donde le va a faltar está un abismo." No cabe una metáfora más clara y directa para expresar el sentimiento que el contrarrevolucionario romántico tiene de su "apoyo" en su propia situación histórica.

Distinguen a la mentalidad contrarrevolucionaria (Bonald, Lamennais, Donoso, Lasaulx) dos notas fundamentales: una antropológica, el pesimismo y la desconfianza del hombre respecto a su actividad puramente "natural"; otra histórica, la creencia implícita o declarada en un más feliz estado anterior, desde el cual, por obra del pecado, vendría dando la Humanidad dolorosos tumbos (6). En la historiografía progresista, el centro de referencia desde el cual reciben su más hondo sentido los sucesos históricos es siempre el es-

---

fática de la definición de Bichat. Si la actividad vital del hombre es para el progresista – Hegel, Comte, Darwin— un perdurable y prometedor despliegue evolutivo, para el contrarrevolucionario no pasa de ser dolorida resistencia a las fuerzas desatadas de la destrucción, del dolor y del mal.

(6) En el caso más ortodoxo – aunque siempre con una visión excesivamente pesimista de la culpa original – ese "estado previo" es el Paraíso perdido; en algunos, una inconcreta y arcádica Edad de Oro; otros, en fin, concretan ese estado de pasada felicidad en una Grecia transfigurada por el ensueño (A. Chénier, Hölderlin, Byron, Shelley), en la Edad Media (medievalismo de los románticos cristianos) o, más modesta y políticamente, en el *Ancien Régime*.

perado "estado final", la *dernière époque* de Condorcet; en la historiografía contrarrevolucionaria, un supuesto y añorado "estado anterior", desde el cual se habría despeñado el hombre por obra de su falaz y corrompida libertad. Léanse con cuidado las reflexiones polémicas de Donoso en torno al origen de las ideas de libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad, y se le verá interpretarlas, bronco y nostálgico, como reminiscencias "de sucesos acaecidos en aquella época primitiva que precede a todos los tiempos históricos".

La inseguridad crítica.

Junto a las vivencias completiva, progresista y regresista de la mudanza histórica propia o ajena cabe distinguir, en fin, una vivencia *crítica* del mudar histórico. Esto es, del propio mudar en lo que tiene de histórico. ¿Cuándo el propio mudar es sentido como crítico, cuándo se hace *crisis* la continua mudanza? Ortega contestaba hace poco: "hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce (de una generación a otra) consiste en que al mundo o sistema de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, esto es, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe" (7). De otro modo: siéntese como crítica una mudanza histórica cuando, al término de ella, no puede apoyarse la existencia en la propia situación. Los su-

(7) *Esquema de las crisis*, Madrid, 1942, pág. 38.

puestos básicos con que uno se orientaba en la situación anterior, las creencias y convicciones *históricas* sobre que se apoyaba (8), son radicalmente insuficientes para dar cuenta de la situación a que tras la "mudanza crítica" llega la propia existencia.

Aparece entonces ante los hombres con patencia y dramatismo excepcionales la constitutiva imprevisibilidad de su destino. No importa que los soportes naturales de ese destino —complexión y salud del cuerpo y del alma, medio físico en que transcurre la vida, etc.— sean óptimos, ni que la voluntad se aplique con tenaz energía a cumplir los propios planes de vida, ni siquiera que la fe religiosa sea viva y operante, si no llega hasta conceder una "santa indiferencia" absoluta. El hombre corriente y moliente no se apoya sólo en su cuerpo (naturaleza viviente), en su suelo (naturaleza cósmica) y en su cielo (fe religiosa), mas también en su tiempo, en su propia época, y cuando ésta se conmueve, su vida tórnase tan incierta como cuando tiembla la tierra bajo el pie. Nadie podrá edificar su casa sobre el seísmo, por inteligente que sea el plano y firme la piedra de construcción, ni logrará dar coherente hechura a su vida durante una época estremecida y crítica, por recias que sean su naturaleza y su voluntad. Los años y los días son entonces desiguales e imprevistos, yérguense las generaciones con acusado per-

(8) Subrayo con toda deliberación la palabra *históricas* para indicar en qué me aparto de la doctrina orteguiana. Creo que el hombre es capaz de creer en realidades trans- o subrehistóricas. En el tránsito de la Edad Media a los tiempos modernos no "pasa" la creencia en un Dios personal, uno y trino, sino un *modo histórico* —el medieval, y sólo en lo que tenía de medieval— de creer en la realidad sobrehistórica de un Dios personal, uno y trino. La *devotio moderna* difiere de la *devotio antiqua* sólo en ser forma histórica distinta de *una misma* devoción.

fil y el ser joven, a diferencia de lo que acontece en las épocas que llamé completivas, se convierte en necesidad o en consigna hasta para muchos sexagenarios. Domina a los hombres, incluso a los que descansan sobre una tradición, una rara y dúplice conciencia de inseguridad y de adanismo. Tanto vale esto como decir que esos hombres son desgraciados y orgullosos: les da infelicidad el saberse permanentemente amenazados por lo desconocido y orgullo el sentirse cada día a la cabeza de un siglo inédito. ¿Cómo no recordar el orgullo y la infelicidad del revolucionario europeo en el tiempo incierto de 1790 a 1848, o el dolor esperanzado y combativo, dramático y edificante, de tantos hombres de nuestra época?

Otras veces sobrecoge al hombre una entrañable nostalgia o le espolea un exultante afán de aventura. La desazón que forzosamente inocula en el alma la súbita presencia del misterio del tiempo histórico es para unos signo de tiniebla y para otros vislumbre de aurora. No se entendería la obra de Quevedo sin tener en cuenta la amarga y desengañada nostalgia del hombre que ve cuartearse su vivienda histórica. La constancia del tema de la muerte y aquel sentimiento suyo de inseguridad existencial, tan patente a veces:

¿Quién, cuando con dudoso pie, y incierto
piso la soledad de aquesta arena
me puebla de cuidados el desierto?

sólo pueden entenderse viéndole instalado en una situación histórica capaz de inspirar el famoso

Miré los muros de la Patria mía.

Frente a esta nostálgica zozobra, póngase, por ejemplo, la esperanza confiada de Acuña en el "Ya se acerca, Señor...", cuando se erguía nuestro Imperio, o aquella conciencia auroral con que el editor de Galileo encabezaba, en 1638, los *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze,* del atlante pisano: "*Di queste due nuove scienze*... —la mecánica racional y la resistencia de los cuerpos sólidos al desplazamiento— *in questo libro si aprono le prime porte*". Mas cuando para un hombre se abre una puerta, para otro se cierra; esas puertas que abrían a la aventura del hombre moderno un horizonte nuevo eran las mismas cuya sombra poblaba de oscuros cuidados el mundo español del español Quevedo (9).

Regresión y crisis.

Conviene hacer aquí un necesario distingo entre la vivencia del mudar histórico que antes llamé *regresiva,* basada sobre un formal pesimismo antropológico e histórico, y la que ahora llamo *crítica.* El pesimista de las épocas percibidas como regresivas —el romántico contrarrevolucionario, por ejemplo— siente que su propia existencia, puesta en aquella situación histórica, resbala inexorablemente hacia la iniquidad y

(9) En su ya citado *Esquema de las crisis* hace Ortega una rápida, agudísima y vivaz enumeración de las vivencias propias de las crisis históricas. La vivencia fundamental es la de azoramiento o desorientación: Petrarca, el madrugador Petrarca, habló, por ejemplo, de una *perplexitas animorum.* Esta radical desorientación puede conducir, según los casos, al autofingimiento de soluciones, a la frialdad escéptica, a la angustia, a la desesperación (un heroísmo a la desesperada, por ejemplo), al cinismo, a raptos de furia y frenesí, a la amargura, a la resignación, a súbitas alegrías y entusiasmos orgiásticos.

la destrucción: recuérdense los textos de Donoso. El hombre que vive como crítica su situación en la Historia nota con azoramiento la radical desorientación de su existencia, pero trata de salir de esa desorientación, mediante una serie de ensayos a tientas, hacia un suelo histórico inédito y más firme. El hombre en crisis es un desorientado, no un pesimista. Basta leer a cualquiera de los que en el último tercio del siglo XIX perciben la honda crisis histórica que por entonces apunta —la crisis del llamado "mundo moderno"— para advertir con claridad esta profunda y sutil diferencia entre crisis y regresión. Dilthey y Brentano, Bergson y Unamuno, Nietzsche y Menéndez Pelayo (10) sienten o interpretan sus mudanzas históricas de modo muy distinto que Donoso o Hölderlin. "Si uno se pregunta en la actualidad —decía Dilthey— *dónde* tienen puesto su fin las acciones de una persona individual o las de la Humanidad, pronto aparece la profunda contradicción que encierra nuestra época. Frente al gran enigma del origen de las cosas, del valor de nuestra existencia y del último valor de nuestras acciones, no se halla esta época nuestra más orientada que un griego en las colonias jónicas o itálicas, o un árabe en la época de Averroes" (11). No obstante, este desorientado Dilthey expresará en otra ocasión su segura confianza en "la continuidad de la fuerza creadora" (12)

(10) En mi *Menéndez Pelayo* he intentado mostrar la clara conciencia que tuvo don Marcelino de vivir en una época de crisis.

(11) *Ges. Schr.*, VIII, 197.

(12) *Ges. Schr.*, VII, 291. En su lección inaugural de Basilea, sobre *El movimiento poético y filosófico en la Alemania de 1770 a 1800* (1867), declaraba esperanzadamente Dilthey que la tarea de su generación —*die Aufgabe unserer Generation*, decía— era "fundar un ciencia empírica de los fenómenos espirituales". La vivencia de la crisis va unida a una evidente conciencia fundacional.

y empeñará su vida en descubrir nuevos horizontes al saber filosófico. No es muy distinta la actitud de Brentano. Sabe muy bien que vive al término de una época crítica, en la cual "se cree saberlo todo y no se sabe nada"; pero junto a esas palabras, tan cargadas de humildad y desorientación, no vacila en estampar estas otras: "Nuestra época será celebrada por haberse rejuvenecido en ella la filosofía" (13). El hombre en crisis histórica siente la inconsistencia del suelo que pisa, mas no sin intentar *ipso facto* construirse otro más seguro (14). Que este intento sea unas veces, a la postre, vana esperanza, o alcance otras a ser creación histórica perdurable, no afecta a la actitud fundamental del hombre que en torno a él se afana.

Cuatro son, en definitiva, los modos cardinales que adopta en la Historia la vivencia de mudar con ella: la seguridad completiva, la inseguridad crítica, el optimismo progresista y el pesimismo del sentimiento regresivo. Mas no debemos abandonar todavía el tema de la mudanza histórica. Situémonos otra vez frente a él y preguntémonos con insistencia: ¿por qué el mu-

---

(13) *El porvenir de la filosofía,* trad. esp., Madrid, 1935, páginas 23 y 24.

(14) Esta distinción entre la vivencia crítica y la vivencia pesimista y regresiva del mudar histórico no excluye que aparezcan una junto a otra en las épocas de crisis. La época abierta por la Revolución Francesa fué vivida como crisis por unos y como regresión por otros. "Mi pensamiento más secreto es que la vieja Europa está en los comienzos de su fin", decía Metternich, con la evidente conciencia de una destrucción regresiva, mientras los "hijos del siglo", llenos de esperanza, iban ensayando al galope formas de vida capaces de sustituir a las ya insuficientes del "Antiguo Régimen". La peculiaridad temperamental y biográfica de cada hombre determinará que una crisis histórica sea vivida por unos como mera crisis y por otros como amenazadora o caótica regresión.

dar histórico es sentido unas veces como segura y prometedora perfección y otras como insegura crisis?

La creación histórica.

El cumplimiento de la acción histórica puede adoptar tres modos típicos distintos: la *repetición* de lo que otros hicieron en tiempos pasados (existencia histórica tradicional); la *imitación* de lo que alguien hace en el medio históricosocial en que se vive (existencia histórica adocenada) y la *creación*, menuda o grandiosa, de modos de existencia nuevos (existencia original o creadora). Todo hombre, por muy adocenado o muy genial que sea, repite, imita y crea algo con sus acciones personales. Detengámonos un momento a considerar el modo "creador" de hacer Historia, el más pertinente a nuestro empeño: sólo creando algo verdaderamente nuevo y verdaderamente eficaz sobre el destino de los otros hombres (15) es, en efecto, como va cumpliendo el hombre ese modo de mudar que llamamos "histórico".

Las "creaciones" del hombre pueden tener la más dispar importancia, desde la mínima y fugaz de un cuento periodístico —por recurrir al ejemplo de la creación literaria— a la inmensa y perdurable de la *Ilíada*. ¿De qué depende esa "importancia"? Sin abordar de lleno este tema de la importancia de las acciones y de las creaciones históricas, creo que puede hacerse un fundamental distingo cualitativo entre dos órdenes de la creación humana (16): la creación de

(15) La condición histórica de una acción humana depende del ámbito que adquiere esa eficacia sobre el destino de los otros hombres.

(16) ¿Hasta qué punto puede ser un hombre "creador" y debe ser

"modos de existir" (modos de ver las cosas, modos de hacerlas, modos de pensar o de expresarse, etc.) y la creación de "resultados".

Consideremos, por ejemplo, esa creación histórica que los matemáticos llaman "serie de Taylor". ¿Qué hizo con ella Taylor? Simplemente, hallar una receta elegante para resolver el problema matemático planteado por el desarrollo en serie de una función. Taylor llegó a un "resultado", y como tal se conserva su creación: acabada, imperfectible, disponible siempre para todo el que quiera usarla. La serie de Taylor "está ahí", casi como un objeto físico.

Muy otro es el caso de la creación de "modos de existir". Valga como ejemplo la obra de Galileo. Galileo creó, desde luego, no pocos "resultados"; mas no se limitó a ello su obra creadora. Galileo dió, además, expresión acabada y precisa a un nuevo "modo de ver" los movimientos de la Naturaleza, consistente en atribuirles una rigurosa y exacta determinabilidad matemática. Esta hazaña de Galileo será fundamento y pábulo de toda la Física moderna, y en ello consiste la peculiar índole de su grandeza. La obra creada no se limita ahora a "estar ahí", acabada y siempre disponible, como acontece con los "resultados", por muy originales que éstos sean. Por razón de su índole, el genial invento de Galileo será durante tres siglos el suelo fecundante de una casi invariable situación intelectual. Cuantas veces, desde el siglo XVII hasta los primeros años del XX, se ha planteado un físico tal o cual problema de su disciplina, descansaba su mente

llamada "creación" una obra humana? Me limito aquí a dejar planteada la cuestión.

sobre la idea de que el libro del Universo *è scritto in lingua matematica,* como el pisano dijo (17).

No es difícil advertir que la creación de un "resultado" reposa siempre sobre la anterior creación del "modo de existir" en que ese resultado está inserto. El resultado intelectual que solemos llamar "leyes de Van t'Hoff" se apoya en el modo galileano de interpretar la naturaleza, como el resultado literario titulado *Sonata de estío* descansa, sin mengua de su originalidad, sobre el modo "modernista" de entender la creación literaria. Cada hombre va haciendo su vida, sea ésta adocenada o creadora, inmerso y apoyado en la "situación" histórica que determinan unos cuantos modos de existir previamente inventados. Sólo a los grandes creadores de la Historia está reservada la invención de modos de existir dilatadamente válidos. Sobre estos fundamentales modos de existir labrarán luego los hombres mediocres la modesta originalidad de sus personales resultados y repetirán sus adocenadas imitaciones y copias los hombres vulgares (18).

---

(17) En el tercer decenio del siglo XX comenzará, por obra de Heisenberg Schrödiger, de Broglie y Dirac, un nuevo modo de entender la "ley" de los movimientos físicos. Ellos han iniciado —no está conclusa aún— una nueva situación histórica del pensamiento físico.

(18) El orgullo del hombre y la fe en su propia suficiencia pueden llevarle a ver como "resultados" definitivos creaciones que no son sino transitorios "modos de existir". Recuérdese, como ejemplo máximo, el escalofriante *Resultat* con que Hegel cierra su *Historia de la Filosofía.* No hay ahí un resultado, sino un "modo de interpretar" la Historia. Hay resultados humanamente válidos: consíguelos el hombre por el mero hecho de serlo, y, si no caen en olvido, se mantendrán en vigencia mientras haya hombres. Ejemplo, el binomio de Newton. Otros resultados lo son de una situación histórica y su vigencia, si llegan a alcanzarla, dura sólo lo que la situación en que se hallan insertos. De este tipo es el pretendido *Resultat* de Hegel, sólo vigente para los hombres intelectualmente instalados sobre el modo de pensar hegeliano.

Cada situación histórica del hombre, con sus aciertos y sus errores,

SEGURIDAD Y POSIBILIDAD.

Va implícita en lo dicho la idea de que las situaciones históricas pueden ser nuevas y viejas, vivaces y caducas. La "vejez" de una situación histórica llega con el transcurso del tiempo; mas, como la vejez de las personas, no depende primariamente de su "edad" cronológica, sino del caudal de sus "posibilidades" de vida; vida biológica y personal en el caso de un hombre, vida histórica en el de una situación (19). Ofrécese joven y prometedora una situación histórica cuando brinda a los hombres que en ella existen un gran caudal de posibilidades de acción; es vieja y opresora cuando sólo presenta escasos recursos a la necesidad y al gusto que el hombre tiene de hacer inéditamente su vida.

Reconstruyamos mentalmente, por vía de ejemplo, la situación histórica del intelectual europeo en el corazón del siglo XVII. Acaban de existir Galileo y Descartes; existen creadoramente Newton y Leibniz, Huygens y Locke, Harvey y Spinoza. ¿Cómo vivirá ese hombre su propia situación espiritual? Un nuevo y muy vigoroso modo de existir históricamente acaba de ser estrenado por el hombre europeo. Inicióse el aliento de esa nueva vida en la baja Edad Media, balbuceó sus primeras palabras en el siglo XV, dió sus

es un intento del hombre por alcanzar, desde este mundo y en este mundo, la verdad y el bien a que como hombre puede aspirar. Y, en última instancia, un modo de interpretar a Dios.

(19) Sobre la fecunda idea de la "posibilidad" en el acontecer histórico y sobre su fundamento ontológico, véase el trabajo de X. Zubiri "Grecia y la pervivencia del pasado filosófico", recogido en su libro, de aparición reciente, *Naturaleza, Historia, Dios.*

primeros pasos en el XVI y llega a briosa y completa juventud en la primera mitad del XVII. Trátase de un ambicioso modo nuevo de situarse el hombre ante su propio existir y los problemas que éste le plantea. Los europeos de entonces van a intentar la magna empresa de hacer y entender su vida terrenal, histórica, sin otro recurso que el atenimiento a sus propias fuerzas humanas. Antaño ayudaba al hombre a hacerse su vida la fe en un Dios razonable y comunicativo; tan razonable y comunicativo que se había dignado "hablar" a su criatura predilecta de modo que ésta le entendiera. La *razón* del hombre venía a ser un espejillo, infinitesimalmente reducido, de la absoluta *Razón* divina. Hogaño sigue el hombre creyendo en Dios; mas le ha puesto tan alto, tan lejos de sí, que ya no se cree capaz de entender su palabra expresa o piensa que es impropio de Dios hacerse locuaz y "razonable". Dios es para el europeo "moderno" puro arbitrio, pura voluntad omnipotente y libérrima, y la razón viene a ser cosa exclusivamente humana. De esta "razón" se siente el hombre titular: humildemente, porque es tan poca cosa la razón que Dios no se digna tenerla; orgullosamente, también, porque sólo él la posee.

Equipados con esta desligada razón y movidos por su propia voluntad, empéñanse los hombres en hacerse *a radice* una vida históricamente nueva. Viven entonces como descubridores que acabaran de arribar a una tierra inexplorada y fecunda. Para ellos, todo el monte es orégano, según suele decirse. Basta a los hombres vivir a la altura de su tiempo para que su existencia contemple ante sí un espléndido abanico de sendas prometedoras. Pónese la razón humana ante el cosmos físico y crea la Astronomía y la Física "mo-

dernas". Medita sobre su noción de cantidad, racionaliza mediante la idea de infinitésimo la variación continua, y construye la espléndida Matemática "moderna". Reflexiona en torno a su modo de saber y acerca de su propio conocimiento, y pone en marcha la Filosofía "moderna". Esfuérzase en ordenar con precisión y seguridad racionales el mudadizo y azaroso curso de la vida histórica —la *fortuna* de los pensadores renacentistas—, y edifica el Estado "moderno". Es entonces la aurora de los siglos que por antonomasia llamamos "modernos", y el europeo un rey Midas de la acción histórica: dondequiera que pone sus manos nace una novedad portentosa.

Viven esos hombres, en consecuencia, con la íntima sensación de holgura del que puede hacer muchas cosas y casi todas con un éxito inmediato y fabuloso. ¿Cómo puede ser percibida la fracción propiamente histórica del mudar humano, sino como un despliegue cómodo, seguro y completivo de la situación en que su existencia echa raíces? Será suficiente un pequeño avance en el proceso de secularización del vivir para que el europeo, seguro de sí mismo y de que el sentido de la vida humana se agota en la Historia, sueñe optimistamente con un progreso indefinido hacia el "estado final" de su petulante autosuficiencia: los progresismos hegeliano, positivista, marxista, etc., son otras tantas versiones concretas de esta estupenda fe de los hombres en su propia fuerza.

En suma: la abundancia de posibilidades de existir viables y prometedoras, propia de las situaciones históricas jóvenes, es el suelo sobre que crecen la seguridad completiva y la vivencia progresista del propio mudar. Razones biológicas y biográficas (tempe-

ramento individual, familia, educación, etc.) matizarán hasta el infinito —excitando, inhibiendo, coloreando diversamente,— estos modos de vivir la Historia que de manera tan inmediata proceden de la situación en que uno existe y de la "edad" histórica de esa situación.

Esencia de las crisis históricas.

Examinemos ahora, por contraste, la situación histórica del europeo entre 1900 y 1930. Continúa viviendo, no hay duda, según el modo de existir que inventaron sus abuelos en el alba de los tiempos "modernos". Como ellos, quiere hacerse su vida sin más recurso que el de sus propias fuerzas humanas. Mucho ha conseguido desde entonces en su servicio a tal empeño: su ciencia y su técnica son estupendas; la perfección de sus organizaciones políticas, pasmosa. ¿Puede moverse, en cambio, con la misma holgura que los hombres de 1650 a 1700?

En modo alguno. Siéntese oprimido por sus propias creaciones y, lo que es más grave, amenazado por mil diferentes peligros. Hállase oprimido porque ha hecho ya tantas y tan maravillosas cosas con su razón, que muchas veces ya no sabe cómo emplearla: el caudal de sus posibilidades históricas está considerablemente amenguado respecto al opulento del siglo XVII (20). Vive, además, inseguro y amenazado,

(20) Me refiero, como es obvio, a las posibilidades de *creación* histórica que entre 1900 y 1930 ofrece al hombre la situación histórica llamada "mundo moderno". Las posibilidades de *repetición* son, en cambio, infinitamente más numerosas, porque todo lo hecho en el pasado puede ser repetido en el presente. El problema está en si el mero repetir satisface o hastía.

porque los caminos que emprende le conducen muchas veces al dolor, al fracaso o a la ruina. El libre y espontáneo empleo de la razón humana en orden a los problemas económicos, tan fecundo otrora, trae en esta sazón la lucha de clases y los *cracks* financieros. La consideración mensurativa del cosmos, antaño cifra y compendio de la razonabilidad humana y de la exacta determinabilidad de la Naturaleza, conduce ahora al principio de indeterminación, de Heisenberg, y a la humilde noción del "observable", de Dirac. El intento de ordenar racional y razonablemente la convivencia histórica de los hombres termina en las guerras mundiales y totales. Y la fe optimista en la razón viene a dar en el irracionalismo de la vida o de la existencia. Si la vida espiritual —cuidado: no quiero decir la vida religiosa— tuvo tan holgada comodidad para el europeo en el siglo XVII, ahora, no obstante ser tan rica y sutil, muéstrasele angosta e insegura. Vive inquieto, azorado, incierto, y siente muchas veces que al dar un nuevo paso falla el suelo bajo su planta. La situación histórica que tres siglos antes ofrecía tan prometedoras perspectivas, aparece ahora tan vieja y gastada como la capa de la copla: "que sólo porque se va—puede decirse que es capa".

¿Cómo será entonces vivida la propia mudanza histórica? Por lo pronto, de un modo crítico. Un modo de existir se va, se agota. Los hombres —primero, unos pocos, los vigías del destino histórico; luego, todos o casi todos— advierten que ha entrado en crisis el soporte histórico de su existencia. Mientras no inventen un modo de existir fundamentalmente nuevo, haciendo de corazón cabeza, sus vidas se agitarán sobre un congojoso vacío. Algunos, más animosos, se

aprestarán a la necesidad de inventar ese nuevo modo de existir, y en la empresa quemarán su vida. Otros, más cobardes o menos capaces, se dejarán ganar por la sensación de abismo que les invade el alma y pensarán que la Historia es o va a ser una regresión hacia la catástrofe. La acción histórica del hombre es percibida en el primer caso como un auroral arranque creador, y en el segundo como un penoso esfuerzo permanente para detener o aplazar la catástrofe que se teme. La índole del temperamento individual, las dotes nativas del espíritu y la singularidad biográfica de cada hombre le llevarán hacia una actitud creadora o hacia una postura regresista cuando se halle en una situación crítica; esto es, en una situación dentro de la cual apenas ve para su existencia posibilidades históricas viables (21).

El modo de vivir la propia situación histórica depende, en suma, del caudal de las posibilidades de existencia que nos brinda y de la índole de esas posibilidades. Pero, sea cualquiera la situación en que la Historia coloque al hombre, éste siempre tendrá ante sí dos permanentes recursos: el de recluirse en su intimidad, desde la cual puede contemplar el acontecer histórico como cosa ajena a sí mismo —así hace el místico, por no citar sino el ejemplo más demostrati-

---

(21) La vivencia crítica puede a veces depender exclusivamente de motivos singulares y biográficos. En cualquier situación histórica, hasta en las más seguras y prometedoras para el resto de los mortales, puede un hombre caer por razones personales muy diversas en crítica confusión. Un converso, por ejemplo, ha pasado por un momento en que no sabía qué hacer con su vida: su existencia singular carecía de "salidas" satisfactorias, vivía en crisis.

vo— y el de afrontar heroica y creadoramente, inventando caminos nuevos o prosiguiendo los antiguos, la situación histórica, despejada o angosta, en que le ha tocado existir.

PEDRO LAÍN ENTRALGO.