

Revista de Occidente

S E P A R A T A

DEL N.º 15

ABRIL 64

*Francisco
R. Adrados:*

Historia griega e
historia del mundo

Historia griega e historia del mundo

LOS estudios de filosofía de la historia desde San Agustín hasta Hegel se basaban en la idea de una historia general de la humanidad, que caminaba hacia adelante siguiendo el camino marcado por la Providencia en unos casos, o bien, en otros, realizando una búsqueda indefinida del progreso o un despliegue dialéctico interno. Esta idea fundamental es proseguida hoy por varias concepciones. Pero, de otra parte, el espíritu histórico del siglo pasado y del nuestro observó que la historia no es un todo continuo, sino que presenta regresiones, repeticiones y, en suma, unidades parciales dotadas de unidad interna. A partir de esta base, Spengler creyó que la verdadera unidad histórica es lo que llamamos una cultura y tendió a colocarlas a todas en plano de igualdad. Cada cultura es concebida por él como una entidad biológica que sigue unas etapas predeterminadas; todo influjo de una sobre otra constituye una adulteración, un verdadero crimen de lesa historia.

Son múltiples las críticas que se han hecho de esta teoría que, al destacar conjuntos coherentes dentro de la historia pierde de vista su continuidad: que descarta el factor esencial de la evolución histórica, a saber, los fenómenos de irradiación y difusión cultural, sustitui-

yéndolos por un eterno volver a empezar; y que, finalmente, introduce un biologismo y un mecanicismo que va contra el trasfondo más irremplazable de lo histórico, que es la libertad. Con todo, las especulaciones que han sucedido a las de Spengler se han apoyado con frecuencia en el principio de la equivalencia de las culturas, aunque tratando de hacerlas compatibles con las exigencias de hechos tales como la continuidad y la abertura de la historia. Esto es lo que ocurre en Toynbee, por ejemplo. El gran historiador inglés ha prescindido del pensamiento ahistórico de que una cultura tiene un decurso absolutamente regular y previsible; admite que puede llegarse a una que logre su objetivo de alcanzar una civilización satisfactoria para la mayoría y que por lo tanto, no esté condenada a declinar; explica en forma sagaz y profunda el nacimiento de una cultura a partir de otra, por ejemplo. Y, sin embargo, hay que reconocer que en el fondo subsisten aún elementos no imprescindibles de la construcción spengleriana. El nacimiento de todas las culturas se describe en forma paralela como un fenómeno de reacción ante un obstáculo interno o externo; su muerte —salvo el caso hipotético de una cultura coronada por el éxito— como resultado de un cisma entre la minoría directora y su proletariado. Pero, sobre todo, no se encuentra para él ninguna característica esencial que separe a unas de otras; son experimentos históricos diversos y en lo esencial paralelos, de los que se estudia más que nada el comienzo y el fin, más algunos fenómenos comunes. Hay, por supuesto, un cierto progreso en las últimas fases culturales de Europa, influenciadas unas por otras, pero, repito, ninguna diferencia esencial respecto a las precedentes o paralelas de otros lugares del globo.

Todo esto está traído aquí a colación a propósito de la valoración del papel de la cultura griega en la historia del mundo. Para las concepciones tradiciona-

los, la cultura griega representa un verdadero giro en la historia, el descubrimiento de una nueva humanidad. El agudo sentido histórico del hombre moderno, junto con nuestro superior conocimiento de la historia, ha puesto de relieve muchas veces lo que en esa idolización había de exclusivismo. Pero nuestro relativismo, junto con las ondas pasionales producidas por la proclamación del autogobierno en casi todos los rincones de la tierra, amenaza por invertir radicalmente la situación y llevarnos a un igualitarismo no menos erróneo. Es decir, a atribuir más importancia a los rasgos comunes o similares que a los diferenciales. Se habla ya de un humanismo oriental o árabe equiparable en absoluto al occidental. Pues bien, es el carácter diferencial del hecho griego el que quisiéramos subrayar aquí, así como su importancia decisiva para toda la evolución histórica posterior. Son estos dos rasgos, entiéndase bien, y no una superioridad absoluta en todos los terrenos, los que pretendemos reflejar aquí. Tesis, por supuesto, nada original, pero que conviene precisar dentro de la problemática de la teoría de las culturas.

La tendencia igualitaria que en forma más o menos abierta se ha difundido en los últimos tiempos halla también su reflejo en el nuevo sistema de Jaspers, que va a servir de punto de partida a la ulterior discusión. Jaspers ha vuelto a la idea de considerar la historia como un todo continuo, con lo cual rompe con los elementos utilizables de las concepciones de raíz historicista y se arriesga a caer en el esquematismo en línea recta que las precedió; en cambio supera, al menos a primera vista, el igualitarismo que criticamos. Pero aquí viene lo interesante. Para Jaspers habría en el curso de la historia dos inflexiones radicales, que crean periodos de signo diferente: la más reciente, la revolución industrial del siglo pasado; la otra, el llamado

tiempo-eje, que corre a lo largo de los años 800 al 200 a. C. y en el cual una serie de pueblos habrían logrado una nueva conciencia de lo espiritual y de la libertad y dignidad humana. Los grandes filósofos griegos, los profetas judíos, Zoroastro, Buda, Confucio y Lao-Tse, serían los heraldos de esta nueva edad histórica.

Son muchas las objeciones que pueden hacerse a esta última teoría, que presenta ya a primera vista un aspecto muy extraño: coincidencia misteriosa e inexplicable entre una serie de pueblos aislados. Pero aparte de esto, es imposible hallar un paralelo satisfactorio entre los diversos elementos religiosos del judaísmo, budismo, zoroastrismo y taoísmo, que proclaman una sumisión del hombre a la divinidad —a veces, su aniquilamiento en ésta— con la autonomía racional del individuo descubierta por los griegos. No se trata, insisto, de una superioridad del hecho griego en todos los aspectos, ni siquiera de una originalidad de todos ellos: el moralismo de algunas de estas religiones apunta a Esquilo y Platón, la mentalidad panteísta de la India y la China no carece de paralelos en Grecia, y algunos al menos de los temas de los profetas hebreos son recordados por los trágicos griegos. Lo esencial es que ese elemento decisivo para toda la humanidad posterior que es el individuo aislado que crea una sociedad autónoma, apoyado en su sola razón y no en una fe o una creencia o norma tradicional, se da en Grecia en un grado mucho mayor. Zoroastro abomina de los ídolos y cree en un dios bueno, Ahura Mazda; pero proclama esta nueva creencia como una revelación y exige fe, no comprensión. Lao-Tse no sale de un vago panteísmo primigenio. Buda descubre de repente la vanidad de la existencia y predica el aniquilamiento personal. ¿Y quién confundiría a los profetas hebreos con los filósofos griegos? Paralelamente, las sociedades

orientales viven sometidas a estructuras y poderes admitidos sin más. Lo mismo ocurre incluso fuera del llamado tiempo-cje, por ejemplo, en el mahometismo. El moralismo es ciertamente una elevación, pero puede proceder de una intuición religiosa que rechaza el egoísmo del ideal heroico y terreno de una época anterior. En Grecia, repito, hay paralelos más o menos exactos de ese moralismo de base religiosa y también del panteísmo y las religiones de salvación. Pero existe, además, un elemento nuevo que es erróneo no aislar.

Esto ha sido bien visto por Schachermeyr en un trabajo importante, su «Versuch einer Theorie zur griechischen Geschichte», que forma un Apéndice de su *Griechische Geschichte*. Para Schachermeyr, las culturas orientales han alcanzado un estado de *Verhaltenheit*, es decir, de civilización relativamente estática o inmóvil, en la que existe un encuadramiento rígido dentro de un sistema tradicional de normas o creencias. Cuando se crea una nueva religión —añadiríamos nosotros— no por ello reacciona psicológicamente de otro modo el individuo, que prácticamente no existe todavía. Es un mundo de servidores —de los dioses, los reyes, las normas— en el que se acepta como natural y evidente el orden establecido. Se trata, en suma, de ejemplos de las que Toynbec llamó civilizaciones detenidas; pues, indudablemente, se trata de civilizaciones de un nivel incomparablemente superior al de los pueblos primitivos.

La esencia íntima de estas civilizaciones es caracterizada por Schachermeyr con la palabra *Bindung* «atadura»: todo está reglado y no existe conciencia del carácter no absolutamente natural y necesario de esa regulación. Pues bien, para Schachermeyr la novedad que ofrece la civilización grecorromana es que inicia una acción de «desatar» (*entbinden*) gracias a una nueva dinámica que rompe una a una las antiguas «ataduras».

Schachermeyr no explicita en qué consiste esa dinámica, que, evidentemente, no es otra cosa que la fuerza de la razón crítica que ahora por primera vez entra en la historia a velas desplegadas. Se crea la autonomía del individuo, el autogobierno de la ciudad, la filosofía y la ciencia. Y también el individualismo desenfrenado y el relativismo. Schachermeyr traza un paralelo entre los diferentes estadios de la civilización grecorromana y de la occidental: tras la catástrofe de la civilización micénica se crea en época griega arcaica una civilización «atada», que luego se pone en movimiento mediante una serie de fases progresivas en el sentido indicado; y cosa análoga sucede en la Edad Media, tras la catástrofe de la civilización antigua, con la creación de una nueva civilización en que prevalecen la norma y la «atadura» estática, para irse liberando luego de ellas con el movimiento dinámico que se produce desde el Renacimiento. Bien que la *Verhaltenheit* o estado de inmovilidad medieval tiene un nivel superior y es menos rigurosa que la de la edad griega arcaica, precisamente por la perduración de elementos antiguos y por el cristianismo.

Las ideas de Schachermeyr, una vez que su «dinamismo» se describe como la consecuencia histórica de la actuación de la razón en cuanto crítica y constructiva a la vez, pueden servir de base para establecer las características diferenciales del hecho griego y para perfilar los rasgos internos de las civilizaciones posteriores, que evolucionan mucho más claramente que las anteriores por factores internos —conciencia de los desequilibrios y búsqueda de nuevas soluciones— aunque también, por supuesto, por factores que pudiéramos llamar externos: invasiones, dificultades o facilidades procedentes del *habitat* geográfico, cambios de dinastías, etc.

Antes de seguir adelante hemos de detenernos en

la delimitación de nuestro campo de estudio. Schachermeyr, como sus predecesores, estima que la unidad es la civilización grecorromana, que Toynbee llama civilización helénica. Estimamos que en esto existe un error que perturba el conocimiento de las civilizaciones antiguas y que debe ser aclarado antes de que desarrollemos nuestras ideas en torno al tema que nos ocupa. Efectivamente, para nosotros, la civilización griega es una unidad, y otra distinta, aunque determinada en su evolución por la primera, la civilización romana.

Resulta claro, efectivamente, que la historia de Roma hasta el final de la época republicana presenta un paralelo muy aproximado a la de Grecia hasta el siglo IV (y, si se quiere, a la historia occidental). Un libro ya antiguo, aunque siempre interesante, como es *La Ciudad Antigua* de Foustel de Coulanges, ha subrayado de una vez para siempre este paralelismo: rotura de las estructuras gentilicias, sustituidas por otras sobre base local; sustitución del principio monárquico por el aristocrático y ampliación posterior de la base del gobierno o bien luchas en busca de esa ampliación. La creación del sentido de lo individual, la crítica o decadencia de la fe tradicional, etc., son rasgos complementarios. El proceso se realiza en Roma en conexión con la influencia helénica y la introducción de su filosofía y literatura, pero, con todo, va menos lejos, sin alcanzar construcciones comparables a la democracia ateniense o a la sofística, y es roto bruscamente por la implantación del imperio y la reacción conservadora iniciada por Augusto. Precisamente este hecho tan llamativo y tan decisivo para el futuro que es el imperio romano es el principal responsable, junto con la profunda helénización de Roma, de que se hayan concebido la cultura griega y la romana como una unidad.

Resulta tan claro este paralelismo que no se comprende fácilmente que sea a veces desconocido. A más de las razones antes dadas es muy fácil que haya influido inconscientemente el pensamiento de tipo biológico y fatalista de Spengler, que terminaba cada civilización en una catástrofe. Toynbee, aunque conoce el caso de las civilizaciones detenidas —por ejemplo, la espartana— y estima que la historia de las culturas no es necesariamente cerrada, tiende a generalizar su fórmula, tan aguda en muchos casos, de la muerte de las civilizaciones históricas por el doble cisma que testimonia su fracaso —y que, digámoslo de paso, es más característico de las civilizaciones de tipo helénico y posthelénico que de las otras—. En las monarquías helenísticas, fin de la cultura griega, el cisma existe en la insatisfacción de las masas respecto a las viejas creencias y la escisión creciente entre el círculo de los doctos y las masas populares; también, en el choque con el proletariado externo que, en este caso, está constituido principalmente por los romanos. Ante su debilidad interna y el asalto exterior caen los reinos helenísticos; pero, de un lado, continúan viviendo naciones griegas bajo la égida romana, con una cultura detenida; de otro, la cultura griega se convierte en motor de la romana. No hay un claro punto final ni un claro comenzar desde entonces una cultura radicalmente nueva. Por lo que respecta a la concepción de Toynbee, tampoco puede decirse que de la religión del proletariado interno griego nazca la cultura romana que sigue, para adaptarse a su esquema. Es que ese esquema, pese a todo lo que ha humanizado la concepción de Spengler, es aún demasiado rígido; lo que ocurre en algunos casos particulares —fundamentalmente, en la fundación de la religión occidental por el cristianismo, religión del proletariado interno romano— se generaliza a todos.

La cultura griega y la cultura romana no son una cultura única ni tampoco dos culturas sucesivas, sino dos culturas en principio independientes y parcialmente simultáneas que discurren en dirección análoga, con fuerte influjo de la primera sobre la segunda. No por eso muere la primera, sino que ambas se desarrollan ya paralelas y, en una gran medida, indistintas. El prejuicio biologista de que hemos hablado no debe extraviarnos hasta perder de vista las tendencias a la confluencia de las civilizaciones, que pueden prolongarse sin que se distinga fácilmente entre dos que son contemporáneas. Más exactamente, puede decirse que desde que existe la civilización helénica existe un factor de continuidad en la historia del mundo más marcado que el que puede encontrarse antes. El principio de la *Entbindung* o rotura de ataduras vuelve a surgir triunfalmente cada vez que por un retroceso se vuelve al estado de *Bindung* o atadura o que éste se encuentra en una civilización con la que se entra en contacto. No es absolutamente seguro que los romanos o el hombre occidental no hubieran podido llegar a él espontáneamente; lo que es claro es que la civilización griega influyó decisivamente en la romana para hacerla evolucionar en este sentido y luego la civilización romana (y aun la griega directamente), en la occidental. Ya antes había habido influjos de unas civilizaciones sobre otras, a las que transmitían creencias, perfeccionamientos técnicos, etc. Pero ahora es el espíritu racional el que se despierta o estimula por la presencia de la civilización anterior. Espíritu racional que no es solamente crítico y destructivo —es el punto de vista desde el que ahora le estamos contemplando— sino también constructivo, como diremos luego. Roma es una cultura helenocéntrica en este sentido. Occidente, influenciado más directamente por Roma, podríamos decir que ha sufrido una hele-

nización de segundo grado. Y todas las demás culturas de la tierra, que están en trance de ser absorbidas por la civilización occidental, sufren por tanto una helenización de tercer grado. Está en vías de realización —si ha de concluirse o no es otra cuestión— una unificación cultural del mundo. Se quiera o no se quiera, esta cultura resultante, para bien o para mal, es una cultura helenocéntrica. Resulta indiferente a este respecto que esta evolución se cumpla a veces con hostilidad o con rencor contra Occidente, al que se combate muchas veces, es cierto, en nombre de sus propias ideas; Roma, que llegó a conquistar Grecia y nunca ocultó un cierto desprecio por ella, no fue menos helenizada sin embargo. Resulta inútil a la larga querer tomar de Occidente solamente una parte de su legado —la técnica, por ejemplo— y conservar la propia intimidad: una cultura es un todo indivisible y a las máquinas y al estilo de vida material les siguen las ideas que expresan. Por lo demás, en el estado en que se encuentra actualmente nuestra civilización, no puede hablarse de unidad: conservación o no de la fe tradicional junto a los elementos evolucionados, liberalismo o comunismo son, entre otras, las alternativas entre las que han de elegir tanto las culturas superiores que quedaron detenidas como los pueblos primitivos. Pero siempre se trata en definitiva de consecuencias remotas de planteamientos iniciados por los griegos y que recaen sobre pueblos que no habían pasado por esas experiencias; que en lo fundamental tenían una cultura estática dominada por la norma.

El fenómeno helénico es, pues, un corte esencial en la historia cuya trascendencia no puede disimularse. Pero, entendámonos bien, ya he dicho que no quiero proponer con esto una superioridad absoluta, que no en todos los campos existe, mientras que otras veces sería pueril hablar de inferioridad o de superio-

ridad. Sencillamente, Grecia suma un elemento nuevo. Existe ya en otras culturas el individuo de genio y el revolucionario. Pero actúan para proponer una nueva norma de vida o dar expresión más exacta a la tradicional. Esto presupone la crítica de lo antiguo, no separada de la intuición religiosa de lo nuevo. En Grecia esta crítica alcanza a todos los campos y se hace propia de vastas masas de ciudadanos particulares. Ya la cultura aristocrática griega de los siglos VII y VI, que sustituye a la monárquica, es un precedente de la democracia posterior y de toda una cultura creada por hombres particulares que razonan sus preferencias y compiten libremente.

En este sentido puede calificarse de prehelénicas a las civilizaciones orientales y africanas. No es esto peyorativo, en cuanto muchos de sus elementos culturales se encuentran también en Grecia, a veces mucho menos evolucionados y fecundos; pero falta esa generalización y eficacia del *logos*. En Gramática, cuando definimos dos fonemas o dos categorías gramaticales que nuestro sentido de la lengua reconoce como paralelos, pero diferentes, podemos describir muchas veces uno de ellos —así lo hace la moderna Gramática estructural— como positivo y el otro como negativo: es decir, el positivo tiene todos los rasgos del negativo y, además, uno propio. Por ejemplo, la *d* es dental como la *t*, pero además exige para ser pronunciada el cierre de la glotis. Pues bien, pudiéramos decir que Grecia es un término positivo respecto a las civilizaciones anteriores y a otras posteriores: añadá a ellas el *logos*; por lo menos, le confiere una vigencia que antes no había tenido. Los elementos religiosos y las normas de conducta y de vida de otros pueblos encuentran en Grecia paralelos más o menos próximos. Hallamos allí una absorbente preocupación religiosa, que va de la sublimidad de Esquilo a la superstición más

crasa; hallamos las monarquías primitivas y las tiranías y los estados que prescriben al hombre lo que ha de hacer en cada instante; y el dominio implacable de la tradición y del juicio colectivo; y las tendencias panteístas que tienden a eliminar los límites entre hombre, dios y naturaleza. La exploración de lo divino y de lo ético puede haber sido en otros lugares más profunda; pero las direcciones tienen mucho de común. Con frecuencia, el estudio de las culturas orientales o el de las modernas africanas aguza nuestra percepción para ver y comprender mejor tantos aspectos de la Grecia arcaica y aun clásica. En cambio, sin influjo griego directo o indirecto no se encuentran fuera de Grecia productos tan característicos del espíritu racional como la democracia, o la ciencia o la planificación total. Tampoco el individualismo radical que provoca la ruptura de todo orden colectivo y acaba en conflicto sin salida o en falsas soluciones de fuerza.

Al llegar a este punto hemos de centrar la atención en el hecho de que nuestra descripción de la acción del *logos* en la cultura griega y las culturas helenocéntricas ha sido, salvada alguna indicación, completamente parcial. Lo hemos considerado principalmente como un elemento destructor de viejas estructuras, religiosas o no, tradicionales, lo que crea una nueva libertad y un nuevo humanismo; también, como un disolvente que conduce a un individualismo extremado. Esta es, insisto, una descripción parcial que no puede aspirar a una comprensión superior del conflicto entre las fuerzas en juego en Grecia y en las culturas posteriores. Ni puede por tanto ayudarnos a contestar la siguiente pregunta, que con la relativa a la originalidad es indispensable para situar la historia de Grecia dentro de la historia del mundo: a saber, la de si la historia griega conserva alguna actualidad en nuestro presente. Porque Ortega afirmó en uno de sus últimos

escritos —en su intervención en las *Rencontres* de Ginebra, dedicadas al tema «Hombre y cultura en el siglo xx»— que nada de lo que nos revela la historia —y alude concretamente a Grecia— puede tener ya valor ejemplar para el futuro: este tiene ante sí una carga tan grande de elementos problemáticos que convierte al hombre en un desheredado que no tiene tras sí un pasado eficaz.

El *logos* griego tiene efectivamente no sólo una misión destructiva consistente en ese desatar o liberar de que hemos hablado, sino también una constructiva, a la que aludíamos al hablar de la democracia o de la ciencia. El hombre no puede vivir sin un sistema de normas en que apoyarse y descansar y, desde que posee una fuerte conciencia racional, no es fácil tampoco que se encuentre a gusto dentro de ellas. La historia de los estilos artísticos, por ejemplo, nos testimonia cómo toda forma logra sus máximos triunfos expresivos en un momento dado y luego se siente como limitación y es rota para buscar nuevas posibilidades —lo cual no obsta para que luego se crec una nueva forma y así sucesivamente. Hay una nueva actuación de la fantasía creadora, que elige dentro de las posibilidades objetivas existentes. Pues bien, en el terreno de la conducta humana y de la política, el *logos* se interfiere a partir de un cierto momento con las fuerzas espontáneas de la vida para crear nuevas formas, nuevas doctrinas y estilos de pensamiento, de conducta, nuevas «ataaduras», si se quiere, en sustitución de las que él mismo ha destruido. Pero es más fácil destruir que construir. Los sistemas en conflicto, la resistencia de la vida a una racionalización total, los grados de conservatismo o de disolución, la presencia del irracionalismo que paradójicamente sale a flote cuando la razón elimina las antiguas «ataaduras» o normas tradicionales, todo esto provoca un panorama sumamente complejo en la Grecia de los

siglos v y iv a. C. En qué medida este panorama es comparable con el que presenta el Occidente desde el Renacimiento y concretamente en nuestros días, es el gran problema. Sobre él quisiéramos decir alguna cosa.

Hablemos primero, con el esquematismo que puede imaginarse, de Grecia. La idea de Justicia tiende a asociarse desde el siglo v con la de Igualdad; primero, con un fundamento religioso (protección por Zeus de la Justicia); luego, como consecuencia del postulado de la igualdad humana en lo esencial. Así nacen las ideas de la democracia y de la humanidad, sobre las que teorizan Protágoras, Demócrito, Eurípides. Es patético observar cómo esta idea, tan simple aparentemente, lucha para imponerse en la práctica política desde Solón a Pericles y luego bajo sus sucesores. Las barreras opuestas por los antiguos grupos consanguíneos —las tribus primero, las familias aristocráticas después— saltan unas tras otras. Se ponen los presupuestos teóricos —por Eurípides, Antífonte y otros— para llevar esta nueva humanidad a la mujer, al esclavo y al extranjero, pero aquí las resistencias de la práctica son mucho más fuertes todavía. De otra parte, la razón se revela, como otras veces, como un arma de doble filo: logra avances que quedarán ya como definitivos, pero no puede evitar que las masas que libera sean masas incultivadas, las que persiguen a los filósofos y condenan a Sócrates. Todos los compromisos con la realidad de una sociedad fundamentalmente aristocrática todavía, fracasarán uno tras otro y se llegará a dos callejones sin salida: uno, el del hedonismo, relativismo y egoísmo individual absolutos; otro, el del moralismo a rajatabla de un Sócrates, que mira sólo a la salud del alma y en definitiva es tan insocial como el primero. Y todavía hay que aludir al irracionalismo que brota cuando quedan racionalmente demolidas las normas tradicionales: el espíritu humano se enriquece con las nuevas aberturas

que aparecen en Eurípides, pero otras veces las fuerzas vitales ahora puestas en libertad degeneran en barbarie sin freno. Basta leer ciertos pasajes de Tucídides, como el referente a la inversión de valores en las guerras civiles o recordar las teorías sofisticas de Calicles o Trasímaco, para darse cuenta de ello.

El socratismo representa ya, de otra parte, una nueva «atadura» que rebasa los intentos de Pericles y otros de conciliar las antiguas normas con la nueva libertad. En realidad, el juego dialéctico entre la norma tradicional y la razón innovadora es sumamente complejo. A veces ésta se dedica a purificar la religión de elementos prerracionales, con lo que, si bien la moraliza, atenta contra su íntima esencia y provoca, voluntaria o involuntariamente, su decadencia. Y puede también ponerse al servicio de las antiguas normas tradicionales que, una vez racionalizadas, constituyen una nueva serie de valores objetivos. Esto es lo que ocurre en Platón, donde se funda ya teóricamente todo un engranaje social y político que anula la libertad del individuo. De principio liberador, la razón se ha convertido en Platón en el instrumento de una nueva y más implacable tiranía, que ha de ser además más sentida como tal porque se implanta en un estadio histórico plenamente racional y consciente, desligado de las tradiciones inveteradas. Ciertamente el platonismo no se realizó en la práctica, pero es una respuesta no por ello menos histórica a la disolución de valores en la sociedad contemporánea y, de otro lado, su unificación de poderes —morales, políticos, religiosos— se ha cumplido más o menos parcialmente en otras fases históricas. La razón es un principio extremado e irrefrenable y, aliado consciente o inconscientemente al viejo instinto de la voluntad de dominio ínsito en el hombre, crea problemas al tiempo que despliega su geometría. El hombre es igual y es desigual: la primera doctrina creó en Atenas la tiranía de la

mayoría como antes había existido la de la minoría; la segunda llevó a Platón a una planificación inhumana. Pero los avances racionales son irreversibles y en las mismas soluciones que se revelan como fragmentarias hay principios fecundos que volverán a actuar en el porvenir buscando otras conformaciones más adecuadas: los hay, y es evidente, tanto en la democracia ateniense como en el platonismo. El planteamiento de los problemas humanos y la búsqueda de soluciones para los mismos es diferente después de estos movimientos de lo que era antes.

Imposible describir aquí toda la riqueza de matices de los conflictos y tentativas de los griegos en sus intentos de crear una sociedad y un orden más humanos. Parece de sobra evidente, sin embargo, que los principios en conflicto y las metas que se buscan son en nuestra época aproximadamente los mismos. En este sentido, es demasiado claro que la historia griega continúa siendo de un género esencialmente comparable a nuestra historia moderna y contemporánea, como decía antes, para bien y para mal. El corte esencial es el existente entre lo griego y lo pregriego —aunque esto último sea a veces cronológicamente posterior. Hoy ya no hay otra historia posible que la basada en los datos fundamentales de la historia griega. También la historia de Oriente está actualmente entrando en esta fase; y al decir Oriente me refiero a la India, la China, los países árabes, y no a Rusia, que entró hace mucho tiempo y en la que el comunismo es un fenómeno de raíz claramente occidental. Oriente, antes que una antítesis de Occidente, es un pre-occidente que aporta una serie de elementos normativos y tradicionales sometidos ahora al embate del influjo occidental, fuente de desintegración y, también, de nuevas integraciones que no son sin conflicto. Porque el conflicto, como ya dijo Heráclito —πόλεμος πατήρ πάντων— es el padre de todo. Una

sociedad que se siente satisfecha no tiene conflicto y por tanto no evoluciona; es una civilización detenida, en cierto modo y grado en estadio ahistórico. Pero desde Grecia para acá no hay detención posible por largo tiempo, porque tampoco hay aceptación instintiva y automática de un orden heredado. La humanidad está en marcha y no hay quien la detenga. Hay que resignarse incluso a verla caer en las mismas trampas y dificultades ya descubiertas y sufridas hace tantos años: porque el individuo aprende de la experiencia, pero la humanidad no tiene memoria. Los nuevos sistemas de normas que se crean producen insatisfacción y mientras haya insatisfacción hay movimiento. Porque la imperfección es el motor de la historia: su meta es un límite nunca alcanzado de perfección, un horizonte que siempre se esconde. La Gloria, que concebimos como un estado perfecto, es incompatible con la idea de la historia.

Con todo esto no pretendemos hacer de la historia griega un paradigma absoluto de la historia universal posterior; sólo hemos dicho que se repite el planteamiento central y que con frecuencia se producen soluciones o intentos de solución emparentados. Toynbee ha hecho una aportación fundamental al volver a postular la abertura de la historia. Las soluciones que en un sitio fracasaron pueden en otro ser viables por un cambio en las circunstancias materiales. Donde sólo se vio un dilema puede la fantasía creadora ver una tercera solución. Los elementos en juego son tantos y tan variables que las combinaciones son prácticamente inagotables. Hay, sí, una cierta lógica en determinadas evoluciones que parecen recorrer un esquema fijo agotando todas sus posibilidades, hay ciertas curvas y enfrentamientos que se repiten: por ejemplo, el paso en el arte del clasicismo al barroquismo o el paso de un tipo de democracia que sólo exige el control del

ciudadano sobre el poder para evitar sus desmanes, a otro en que el ciudadano impone su voluntad que es, en definitiva, su conveniencia: de aquí ha arrancado el movimiento para mejorar la situación de las clases populares, al igual que en Atenas. Pero, esencialmente, la historia es el reino de la libertad, sólo contrapesada por el efecto restrictivo sobre las elecciones nuevas de las elecciones antiguas. No es, en efecto, la historia griega, si descendemos al detalle, un muestrario exhaustivo de lo alcanzable y no alcanzable ni del orden en que van abriéndose paso y superándose soluciones provisionales y conflictos. Es curioso observar, por ejemplo, cómo una serie de ideas que ocuparon ya a los teóricos del siglo V no llegaron a fructificar en la práctica; ideas que, sin embargo, han sido redescubiertas en fecha moderna y no sólo esto, sino que se han aplicado a la práctica con más o menos éxito según los casos. La liberación de los esclavos y de la mujer, el igualitarismo, incluso económico, el Estado providencia, quedan en Grecia en inicios y en teoría. En teoría queda también la absorbente normación platónica, con su predicación de una reforma del individuo para adaptarse a un puro esquema racional. Pues bien, en vez de todo esto nos encontramos en la Atenas del siglo IV con una democracia conservadora que trata de dejar al ciudadano el mayor margen posible para su vida privada y prescinde de nuevas empresas de reforma del conjunto de la sociedad. Las consecuencias de la nueva edad las obtienen los nuevos estados nacionales, mientras que la ciudad-estado ha sabido combinar extrañamente el humanitarismo, hedonismo y universalismo del hombre del siglo IV con un localismo anacrónico. Pero a su vez las monarquías helenísticas combinan los elementos citados en primer término con una sumisión al Estado no representativo o a nuevas religiones, ajenas incluso a la sensibilidad griega. Es el

estancamiento y el cisma de que hablábamos. Incluso el progreso científico, que ahora se desarrolla aparte de la marcha general de la sociedad, fracasa en la tarea de crear una técnica, de la que logra sólo los primeros balbuccos, siendo así que estaban sentados la mayor parte de sus presupuestos.

Resultará siempre un misterio, al igual que en otros casos parecidos, el porqué de ese bajo tono de la vida griega en esta época, de esa renuncia, de esa aceptación de extraños compromisos. La imagen biológica habla de un agotamiento de la vitalidad. Pero ni siquiera hay un agotamiento de la fantasía, pues muchas vías nuevas estaban al menos intuidas. ¿Fue el cansancio de los conflictos íntimos y la conciencia de los fracasos, el agotamiento producido por la guerra del Peloponeso? Quizá, pero no es una respuesta segura. En todo caso, la cultura griega terminó no como una explosión de catástrofe, sino como un estancamiento a un bajo nivel vital. Aunque, desde luego, portador de algunos valores nuevos y no comparable en cuanto a sus «ataduras» con el estadio inicial de la época arcaica.

Si después de hablar, aunque sólo sea por encima, de la historia de Grecia, dirigimos nuestra mirada a la de Occidente, encontramos la diferencia radical de que ésta opera sobre elementos en principio extraños a ella. Como en la historia romana, el fermento crítico innovador procede en una gran medida de Grecia (directa o indirectamente) y es dudoso que sin este influjo hubiera podido llegar a desarrollarse en el grado que conocemos. Pero además encontramos, tras el hundimiento de Roma, una nueva cultura que obtiene elementos de integración a un nivel superior y, también, de desintegración, del pasado romano y, en último análisis, del griego. Y no sólo es esto, sino que el punto de partida de la Edad Media, a saber, la sociedad reglada centrada en el cristianismo, hereda en él una religión

preexistente. Los elementos esenciales con que trabaja la cultura occidental son, en cuanto a su origen, extraños a ella; no vuelve a encontrarse un desarrollo interno espontáneo como el que hace desplegarse toda la historia griega desde la sociedad estrictamente reglada de la Grecia arcaica, sucesora del estado micénico, que es comparable en tantos aspectos con las civilizaciones orientales de su tiempo.

Hay que añadir, sin embargo, algunas precisiones. En el imperio romano se encontraban conjugadas, en un equilibrio más o menos inestable, la nueva religión que atraía a las almas y la vieja cultura que los invasores anhelaban y destruían irremediablemente al mismo tiempo. El cristianismo, en cuanto que es universal, no es un fenómeno meramente occidental, por mucho que haya influido especialmente sobre el Occidente y que Grecia, Roma y Occidente hayan dejado en su formulación trazas indelebles. No por ello deja de ser fundamental que la cultura occidental se haya desarrollado en torno suyo y no de una religión primitiva como era la religión tradicional griega y la romana. Este solo hecho da al Occidente, en principio, una superioridad de perspectivas respecto a Grecia, aunque el diálogo entre la fe de un lado y el poder, la razón y la vida de otro sea de tiempo en tiempo tempestuoso. La «atadura» o normación de la sociedad medieval es cierto que se centró en torno al cristianismo, pero incluyó otros numerosos elementos, algunos primitivos procedentes de los pueblos invasores, otros desarrollados ya en la última época del imperio, en que se incubaba el feudalismo. Ni unos ni otros son consustanciales con el cristianismo, aunque ello haya así parecido muchas veces a los propios cristianos; pero su colaboración con él ha hecho que los valores objetivos centrales en torno de los cuales se constituyó la vida de Occidente se hayan manifestado más vivaces que los de Grecia,

más capaces de colaboración con las fuerzas racionales, más difíciles de sustituir por esquemas intelectuales. Por otra parte, el estado de «afadura» o estatismo inicial occidental es, como quedó dicho, mucho más libre y elevado que el de la Grecia arcaica; los elementos tradicionales y los racionales no están ya puros, sino que los primeros incluyen, aun en la fase inicial, una mayor libertad y conciencia racional.

Con todos estos hechos está posiblemente en relación el siguiente. El largo proceso de la Ilustración occidental, que brota ya impetuosa en el siglo XIV y en medio del cual nos hallamos inmersos todavía, tiene una duración mucho mayor que el de la Ilustración griega, que sólo vive con verdadero impulso vital, en lo que a la práctica de la vida concierne, escasamente un siglo y luego languidece o se limita a esferas limitadas, con frecuencia puramente teóricas. El diálogo entre las fuerzas innovadoras y la tradición cristiana ha sido largo y complicado, lleno de fecundas colaboraciones y, también, de conflictos. Con frecuencia los elementos tradicionales arrumbados se ha visto luego que nada tenían que ver esencialmente con el cristianismo; pero al tomarse los elementos tradicionales como un todo, la monarquía absoluta y la sociedad aristocrática, por ejemplo, presentaron en Occidente una resistencia mayor que en Atenas. Piénsese, por ejemplo, que los regímenes liberales sólo en fecha muy tardía se implantaron en Europa, mientras que en Atenas la evolución es mucho más rápida.

En Occidente encontramos, pues, un mayor conservatismo, que permite consumir más lentamente las etapas, agotando sus posibilidades. Como, además, Occidente se escinde en varias naciones, esto da margen para una gran riqueza de formas culturales. Pero al tiempo, y aunque resulte paradójico, se ha llegado también a un radicalismo mucho mayor: el tiempo transcu-

rrido y la multiplicidad de escenarios, más el aumento de volumen —población, riqueza— de toda nuestra civilización, que abarca ya casi toda la tierra, han hecho que lo que en Grecia fueron atisbos o bien simples enunciados teóricos se haya llevado a la práctica o bien se intente llevarlos. Y ello, como ocurrió en la Grecia de la época de la guerra del Peloponeso, no en una sucesión ordenada, sino hoy día ya en una yuxtaposición caótica.

No es, naturalmente, mi intento entrar en este lugar en una consideración más detenida de las líneas centrales de la evolución de nuestra cultura. Mi tema es el de colocarla en la perspectiva de la historia de Grecia y a él vuelvo. Si me he apartado un momento dedicando unas palabras a nuestra cultura occidental es para poder volver a plantear la cuestión de si después de la primera revolución industrial y después de la segunda, en cuyos comienzos estamos, la historia griega tiene o seguirá teniendo algún interés no ya como curiosidad del pasado entre tantas curiosidades, sino como algo todavía vivo. En realidad toda historia conserva siempre un elemento vivo, en cuanto que, hecha por hombres, contiene elementos que se mantienen invariables; tales todas las manifestaciones del espíritu agonal, de la afirmación de la propia personalidad, del afán de dominio, del deseo de embellecer la vida, de la necesidad de un soporte ultraterreno. Pero la historia griega, además de todo eso, contiene, insistimos, toda la dinámica del progreso humano en su fase racional, junto con la problemática, a veces angustiosa, a veces amenaza de catástrofe, de ese progreso.

En realidad, las nuevas posibilidades ofrecidas por la ciencia y por la técnica han hecho posibles una serie de realizaciones tanteadas teóricamente o incluso en la práctica en Grecia, pero que allí resultaban imposibles. En este sentido, nuestra historia es una pura continua-

ción de la de Grecia; incluso, por lo que respecta al ensayo de sistemas contradictorios o de otros diferentes de los de Grecia, pero que en suma tienen elementos comunes con ellos. Por ejemplo, el ensayo de Pericles de hacer posible que funcionara la democracia en Atenas mediante la elevación material y cultural de toda la población, promovida por el Estado, degeneró en guerra civil y hubo de detenerse; y, de otra parte, Pericles no podía prescindir para hacer su ensayo ni de la explotación económica del imperio ateniense ni de la esclavitud. Hoy día en todas partes se persigue, con mayor o menor intensidad y unos u otros métodos, este proceso de elevación económica y cultural, que tiene trascendencia política y moral. Este es un ejemplo entre muchos. Allí donde los griegos fracasaron, nuestra civilización ha triunfado o tiene posibilidades de triunfar. Avances que allí se consideraron demolidores y provocaron una reacción defensiva, se han cumplido luego integrándose como un dato normal del estadio cultural moderno. También, justo es decirlo, los peligros allí esbozados de un predominio del Estado que aplaste al individuo, aunque sea en principio con la intención de protegerlo y crear un producto humano desprovisto de todo lastre egoísta, se han materializado, con todas las diferencias que se quiera. Y otras veces la lucha de los pensadores y políticos griegos continúa, aunque en un escenario ampliado: así la lucha del humanitarismo y el internacionalismo frente a la moral agonal, el particularismo y la voluntad de dominio.

Resulta, efectivamente, curioso comprobar cómo se han ido redescubriendo, a veces en fecha muy reciente, algunas de las aporías y de las tendencias —incluso las frustradas— de la historia griega. Cuando no hay influjo directo, existe al menos el indirecto de que el planteamiento helénico de nuestra historia —de toda historia ya— desemboca fatalmente en los mismos problemas.

Y como todo avance histórico es el resultado de una decisión que marca el predominio de una fuerza sobre otras con las que estaba previamente en conflicto, puede suceder que las circunstancias externas favorezcan el triunfo de fuerzas ya presentes antes, pero ineficaces. Y que den apoyo también, como decíamos arriba, a nuevas directrices de la fantasía creadora.

Al mismo tiempo, si toda historia de tipo helénico está hecha para ser implacable en sus conflictos, extremada y contradictoria en alguna de las soluciones propuestas, suicida incluso, por fuerza ha de suceder esto mucho más en la nuestra, cuyo volumen material y tensión espiritual han ido creciendo en términos dramáticos. Todos los conflictos latentes en el hombre y en la sociedad se han ido potenciando hasta su extremo y han ido invadiendo todo el ámbito de la cultura. Los griegos, por ejemplo, aun en el final del siglo v, sus años de mayor ebullición ideológica y política, mantuvieron un arte clásico hecho de medida y contención suavemente humanizadas. La rotura de las formas musicales por Eurípides y otros no halló paralelo en la escultura y la pintura. En cambio ahora, rotas las formas, no tenemos un estilo que nos caracterice y los estilos se crean y destruyen por actos libres, no en la forma casi vegetativa de la tradición. O aludamos al cerrado enfrentamiento de las formas políticas o a tantos otros aspectos de nuestro mundo, que combate a veces para promover su perfección o lo que cree que es su perfección contra las fuerzas humanas más elementales.

Este panorama, que es de raíz típicamente helénica, atrae y repele al mismo tiempo a los pueblos de culturas de tipo prehelénico. Se busca una conciliación, una nueva síntesis o se duda de su posibilidad, según los casos. Pero los críticos orientales de Occidente, cuando le echan en cara su materialismo y mecanicismo, su

utilitarismo y brutalidad, sus excesos planificadores, olvidan que en Grecia y luego en Occidente existen valores del tipo de los que ellos propugnan; en el último precisamente en su expresión más elevada, el cristianismo. Grecia y Occidente son uno y otro orden de valores, su conflicto y su difícil y necesaria síntesis para establecer un nuevo equilibrio.

Habría luego que marcar las diferencias, sobre las que hemos dicho demasiado poco. Aún así, resulta evidente que en la historia de Grecia y en su literatura y filosofía —que son una misma cosa— hallamos nuestros mismos problemas y soluciones, nuestros mismos errores, nuestra misma búsqueda. En eso reside el valor clásico y ejemplar de lo griego, no solamente para Europa y América sino, hoy ya, para el mundo todo: en la posibilidad de redescubrirnos en su imagen a nosotros mismos. En este sentido es aún válida la historia griega, no en el de predecirnos una catástrofe o un estancamiento finales, pues nada en la historia es ineluctable. Es cierto que en otras literaturas y en otras culturas encontramos también aspectos eternos del hombre, algunos expresados a veces con una elevación comparable o superior o con matices nuevos; pero hay otros para los que sólo es clásica la literatura griega y, con ella, la latina. A esta situación aparte de la historia de Grecia como arranque de una era en la cual vivimos todavía, es a la que quería referirme aquí.

Francisco R. Adrados

Madrid